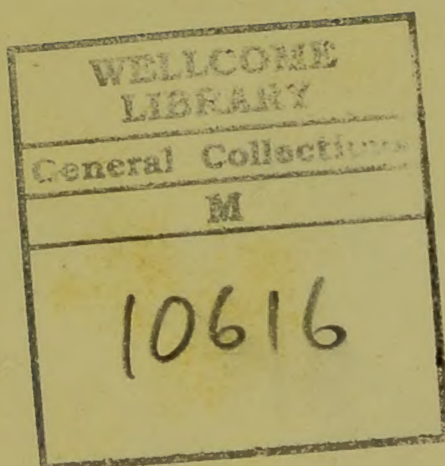

22502713187


WELLCOME
LIBRARY
General Collections
M
10616

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.

Erster Theil.

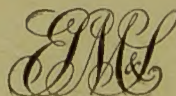
Das Alterthum.

Sechste, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.



Berlin 1880.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

des Alterthums.

Sechste, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register
versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Berlin 1880.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Vorwort.

Wesentlichere Veränderungen sind in dieser sechsten Auflage nicht vorgenommen worden, da ich in wichtigeren Fragen, die dem Streite noch unterworfen sind, so besonders in der nach Echtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften sowie in der über die Ideenlehre Platons, meine in der vorigen Auflage vorgetragenen Ansichten nicht aufgeben zu müssen glaubte. In untergeordneten Punkten habe ich Vieles abgeändert und namentlich habe ich zahlreiche Zusätze gemacht.

In der Litteratur glaube ich Alles, was irgendwie aufgenommen zu werden verdiente, nachgetragen zu haben, jedoch habe ich häufig Titel von älteren werthlosen Schriften gestrichen, damit die Litteraturangaben nicht über Gebühr anwüchsen.

Leipzig, im November 1880.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie des Alterthums.

Die Philosophie der Griechen.

Einleitung.

Ueber
den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. Wie die Philosophie selbst als Wissenschaft aus dem Streben nach Geistesbildung und insbesondere nach Erkenntniss hervorgegangen ist, so hat sich auch der Begriff der Philosophie historisch aus den Begriffen geistiger und insbesondere theoretischer Auszeichnung hervorgebildet. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in mannigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

Ueber den Begriff der Philosophie vgl. Ueberwegs Abhandlung in der von Imm. Herm. Fichte, Ulrici u. Wirth hrsg. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Neue Folge, Bd. 42, Halle 1863, S. 185—199; ferner u. A. C. Hebler in der von Virchow und v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44, Berl. 1867; Ed. Zeller, akad. Rede, Heidelb. 1868; O. Flügel, die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen, historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876, vorher schon erschienen in d. Zeitschr. f. exacte Philos. Ueber die geschichtliche Entwickelung des Begriffs der Philosophie und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes handeln insbesondere: R. Haym in Ersch u. Grubers Encycl. d. Wiss. u. Künste, III, 24, Leipz. 1848, Artikel Philosophie; Eisenmann, über Begriff und Bedeutung der σοφία bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859; Eduard Alberti, der platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädros, Gastmahl u. d. Phädon entwickelt, in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 51, 1867, S. 29—52 u. S. 169—204.

Die Worte: φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Das Wort σοφίη gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): ναυτιλίης σεσοφισμένος. Spätere gebrauchen σοφία auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei Herodot heisst σοφός ein Jeder, der sich durch irgend eine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervorthut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I. 29 u. ö.) als σοφισταί bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein σοφιστής. Die Composita φιλοσοφεῖν und φιλοσοφία lassen sich zuerst bei Herodot nachweisen. Herod. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, dass du φιλοσοφέων viele Länder um der Betrachtung (θεωρίης εἵνεκεν) willen durchwandert hast. Ebend. I, 50 wird φιλοσοφία auf die Kenntniss der Gestirne bezogen. Thukydides lässt (II. 40) den Perikles in der Grabrede sagen: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, wo φιλοσοφεῖν das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der φιλόσοφος mit demjenigen gleichgesetzt wird, der μετείληφε παιδείας διαφόρου καὶ περιττῆς, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst Pythagoras mit dem Worte φιλοσοφία bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3), Diogenes Laërtius (I, 12; VIII, 8) und Anderen vorfinden, und die (nach Diog. L. VIII, 8) auch in einer jetzt nicht mehr erhaltenen Schrift (διαδοχαί) des Alexandriners Sosikrates stand, stammt von Heraklides, dem Pontiker, einem Schüler Platons her. Cicero lässt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos). Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigefügt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Ob die Erzählung historische Wahrheit habe, ist ungewiss; schon Meiners (Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Bd. I, S. 119) und neuerdings Haym (a. a. O. S. 3), Zeller, (Philos. der Griechen, Bd. I, 2. u. 3. Aufl., S. 1) und Andere haben daran gezweifelt; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Uebertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras (vielleicht als poetische Fiction, welche Spätere für historisch nahmen). Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimmt nicht wohl die sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die platonisch-aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis und selbst vor dem ethisch-politischen Handeln. Die Naturphilosophen, welche das All κόσμος nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heissen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) σοφισταί, bei Platon, Gorg., p. 508a σοφοί, ohne irgend eine Andeutung, dass die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden sollen. Auch ist bemerkenswerth, wennschon nicht beweiskräftig, dass in den erhaltenen Fragmenten einer dem Pythagoreer Philolaos zugeschriebenen, jedoch von vielen für unecht gehaltenen Schrift zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntniss der Ordnung, die im Weltall herrscht, nicht das Wort φιλοσοφία, sondern σοφία dient (Stob. Ecl. I, 23; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.).

Sokrates nennt sich im xenophontischen Gastmahl (I, 5) αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien

findet sich σοφία häufig, φιλοσοφία selten. Nach Xenoph. Mem. IV, 6, 7 ist σοφία mit ἐπιστήμη gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk: das Grösste haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschreiben, da er auch in der von Platon aufgezeichneten Apologie (p. 20 u. 23) wiedererscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (σοφός) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. In der platonischen Apologie deutet Sokrates (p. 25) den auf die Anfrage des Chaerephon erfolgten Ausspruch des Orakels, dass Niemand weiser als Sokrates sei, dahin: ὅτι οὗτος . . . σοφώτατός ἐστιν, ὅςτις ὥςπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρός σοφίαν, er nennt (p. 28 sq.) die Prüfung seiner selbst und Anderer, wodurch er die schimpfliche Selbsttäuschung, zu wissen, was man nicht wisse, zerstöre, sein φιλοσοφεῖν und findet eben darin seine Lebensaufgabe: φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους. Da die Weisheit des Sokrates das Bewusstsein des Nichtwissens war, nicht das der positiven stufenweisen Annäherung an die Wahrheit, so konnte sich bei ihm noch nicht φιλοσοφία im Unterschiede von σοφία als Terminus fixiren; so weit ihm die Weisheit als erreichbar erschien, konnte er sich auch der Worte σοφός und σοφία (ἀνθρωπίνη) bedienen. Die früheren Denker nennt Sokrates in der Apologie mehr ironisch σοφούς (wie namentlich die Sophisten), mehr im ernsten Sinne aber φιλοσοφοῦντας (Apol. p. 23). Jedoch bleibt ungewiss, ob sich Platon in der (wie es scheint, an die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates sich im Wesentlichen treu anschliessenden) Apologie im Einzelnen überall streng an die Redeweise des historischen Sokrates gebunden habe. Bei Sokratikern erscheint φιλοσοφία bereits als Terminus. Xenophon redet (Memor. I, 1, 19) von Männern, die zu philosophiren behaupten (φάσκοντες φιλοσοφεῖν), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des Antisthenes, zu verstehen ist.

Platon spricht an mehreren Stellen (Phaedr. p. 278 d, Sympos. p. 202 e; vergl. Lysis p. 218a) den Gedanken aus, welchen Heraklides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, dass Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (φιλόσοφος) zu sein. Im Gastmahl (und im Lysis) wird der Gedanke so ausgeführt, dass weder der, welcher schon weise (σοφός) sei, noch auch der Ungelehrige (ἀμαθής) philosophire, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den spät verfassten Dialogen Sophistes (p. 217a) und Politicus (p. 257ab), wo im Sinne einer aufsteigenden Rangordnung ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικός und ὁ φιλόσοφος zusammengestellt werden. Die Weisheit selbst (σοφία) ist nach Platon (Theaet. p. 145e) identisch mit der ἐπιστήμη, die Philosophie aber wird im Dialog Euthydemus (pag. 288d) κτῆσις ἐπιστήμης genannt. Das Wissen (ἐπιστήμη) geht auf das Ideelle als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (δόξα) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Rep. V, p. 477a). Demgemäss definirt Platon (Rep. V., p. 480b) τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον, oder (ibid. VI, p. 484a): φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. In einem weiteren Sinne fasst Platon den Begriff der Philosophie so, dass auch die positiven Wissenschaften unter denselben fallen, Theaet. p. 143d: περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.

Denselben Doppelbegriff finden wir auch bei Aristoteles. Die φιλοσοφία im weitern Sinne (Metaph. VI, 1, p. 1026a, 18 ed. Bekker u. ö.), wofür selten (Metaph. IV, 3, p. 1005b, 1: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη, vgl. Metaph. XI, 4, 1061b, 32) σοφία vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die Mathematik und Physik und die Ethik und Poëtik gehört; die πρώτη φιλοσοφία

aber (Metaph. VI, 1, 1026a, 24 und 30; XI, 4, 1061b, 19), die Aristoteles auch σοφία (Ethic. Nicom. VI, 7, 1141a, 16 ff.; Metaph. I, 1, 981b, 28; I, 2, 982a, 6) nennt und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη, Metaph. IV, 3, p. 1005a, 21, vgl. φιλοσοφία Metaph. XI, 4, p. 1061b, 25) bezeichnet, ist ihm diejenige Doctrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν, Metaph. VI, 1, 1026a, 31; vgl. XI, 3, 1060b, 31, XI, 4, 1061b, 26), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Principien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existirenden betrachtet. Metaph. I, 2, 982b, 9: δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. Im Gegensatz zu der πρώτη φιλοσοφία heissen Metaph. IV, 1, 1003a, 22 die Specialdoctrinen ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι. Den Plural φιλοσοφίαι gebraucht Aristoteles theils in dem Sinne: philosophische Doctrinen (Metaph. VI, 1, 1026a, 18, wo die μαθηματική, φυσική und θεολογική als die drei φιλοσοφίαι θεωρητικαί bezeichnet werden, vergl. Ethic. Nicomach. I, 4, 1096b, 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doctrin, ἄλλη φιλοσοφία, unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muss), theils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophirens (Metaph. I, 6, 987a, 29: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία).

Die Stoiker definiren (nach Plutarch. de plac. philos. I, prooem.) die Weisheit (σοφία) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (φιλοσοφία) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vgl. Senec. Epist. 89, 3: philosophia sapientiae amor et affectatio (ähnlich übrigens schon Platon, Polit. 475, b: οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι;), ibid. 7: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Die stoische Begriffsbestimmung der Philosophie hebt die Grenze auf, welche bei Platon die Ideologie, bei Aristoteles die „erste Philosophie" von den übrigen Doctrinen scheidet, und umfasst die Gesammtheit der wissenschaftlichen Erkenntniss nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben. Doch beginnen bereits positive Wissenschaften (wie namentlich die Grammatik und die Mathematik und die Astronomie) sich abzuzweigen.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und deshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der leibniz-wolffschen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant, und (ebend. § 29): philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der platonischen und aristotelischen verwandt, sofern sie auf den vernunftgemässen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objecte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so dass Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Platon und Aristoteles, sofern diese φιλοσοφία im weiteren Sinne als mit ἐπιστήμη gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften (insbesondere

gegen die mathematischen) fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant theilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntniss überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letzte wiederum in die mathematische (Vernunfterkenntniss aus der Construction von Begriffen) und die philosophische (Vernunfterkenntniss aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definirt (Einl. in die Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist theils Verdeutlichung, theils Berichtigung, theils Ergänzung durch Werthbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Aesthetik. (Die Aesthetik im herbartschen Sinne umfasst theils die Ethik, die nach Herbart auf Geschmacksurtheilen über Willensverhältnisse beruht, theils die Aesthetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist, die nach ihm auf Urtheilen des Gefallens oder Missfallens über andere Verhältnisse beruht.)

Nach Hegels, formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwickelung oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.

Auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, kann die oben aufgestellte Definition der Philosophie insofern Anwendung finden, als dieselben eben diese Unerkennbarkeit zu beweisen suchen, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Principien gerade der Wissenschaft von den Principien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Principien reducirt.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (wie namentlich die in neuester Zeit öfters aufgestellte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes), entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie und würden sich nicht wohl zu Normen einer geschichtlichen Darstellung derselben eignen.

§ 2. Die Geschichte im objectiven Sinne ist der Entwickelungsprocess der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjectiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte ἱστορία und ἱστορεῖν bezeichnen, da sie von εἰδέναι stammen, nicht die Geschichte im objectiven Sinne, sondern die subjective Thätigkeit des Erforschens der Thatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objective Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesammtentwickelung von wesentlicher Bedeutung ist. Die Entwickelung lässt sich definiren als die successive Realisirung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre Form pflegt das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Aufhebung und Vermittelung zu einer höheren Einheit zu sein (was sich z. B. in der Entwickelungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern, und Platon deutlich bekundet).

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maassstabe das Gesammtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein Jeder auch ohne das historische Bewusstsein, aber der Gewinn ist um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflectirende und speculative eingetheilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des Stoffes, oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Ueberlieferung, oder des Strebens nach dem Verständniss der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die philosophische Betrachtung schliesst in sich: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurtheilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den causalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Die Beurtheilung des Werthes findet den Maassstab entweder unmittelbar in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, oder in der eigenen Tendenz des zu beurtheilenden Objectes, oder endlich in der Gesammtentwickelung, welcher sowohl das historische Object, als auch das Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, jedes auf seiner Stufe, angehört; es lässt sich hiernach die materiale, die formale und die geschichtsphilosophische (speculative) Würdigung unterscheiden. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Ueber die Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie wird besonders in den Einleitungen der betreffenden Geschichtswerke gehandelt; gegen Hegels Auffassung (s. unten § 4) polemisirt in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. der Gegenwart, 1843, S. 209 f. und in der Einleitung zu seiner „Philos. der Griechen“, 2. u. 3. Aufl., S. 9 ff., auch Schwegler in seiner Gesch. d. Ph. Zellers Einwürfe bekämpft Monrad in der Abh. de vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860. Eine principielle und zugleich ins Einzelne gehende Polemik übt u. A. Trendelenburgs Schüler A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. d. Philos., Zürich 1849. S. auch dessen metaphysische Untersuchungen, Zürich 1875, 5. Abhandlung. G. Biedermann, pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, Prag 1870. F. Acri, sulla natura della storia della filosofia, Bologna 1872. Vgl. R. Eucken, über den Werth der Gesch. der Philos., Jena 1874.

Die Geschichtsschreiber der Philosophie im späteren Alterthum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der blossen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Causalzusammenhang und in den Werth der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesammtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Platon und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch

nach den grossen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwickelungsgeschichte dem Verständniss zu erschliessen strebten, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjective Würdigung nach der unmittelbar als Maassstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doctrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnizianer (wie Brucker u. A.), Kantianer (wie namentlich Tennemann) und Herbartianer (wie Strümpell u. A.), die formale Kritik, welche die einzelnen Sätze eines Systems an dessen Princip und dieses Princip selbst an seiner Durchführbarkeit prüft, durch Schleiermacher (besonders in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre“) und seine Nachfolger (namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt), die speculative Betrachtung endlich durch Hegel (in seiner Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte) und seine Schule geübt worden.

Die öfters verhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewusstseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu bilden, zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, dass in naturgemässer Wechselwirkung beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der Einzelne vor seiner Bekanntschaft oder doch vor seiner genauern Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll das Verständniss dieser Geschichte ermöglichen, jedoch ebensowohl auch durch das historische Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muss wiederum das bereits mittelst der Geschichte und Systematik durchgebildete philosophische Bewusstsein für ein tieferes und wahreres Verständniss der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Die zuverlässigsten und ausgiebigsten Quellen unserer Kenntniss der Geschichte der Philosophie bilden die auf uns gekommenen Schriften der Philosophen, demnächst die erhaltenen Fragmente, sofern deren Echtheit gesichert ist. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, hat man diejenigen für die gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, wie auch die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen, (oder des sogenannten „Zeugen“) nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeusserungen in diesem Zusammenhange eine unerlässliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge“ schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniss der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Werth der Hülfsmittel zur Erlangung der Kenntniss und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich theils nach dem Maasse der Genauigkeit in der Mittheilung und der Schärfe in der

Prüfung des Materials, theils nach dem Maasse der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesammtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systems in sich, als auch die Entwickelungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpunkte dargelegt wird.

Ueber die Litteratur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, de scriptoribus historiae philosophicae libri quatuor, Francof. 1659, recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn, Jen. 1716. J. Alb. Fabricius in der Bibl. Graeca, Hamb. 1705 sqq. Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Litteratur der Philosophie, I. Abth.: die Litteratur der Litterargeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798. Ersch und Geissler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Litteratur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipz. 1850. V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346—362. Ad. Büchting, bibl. philosophica, oder Verzeichniss der auf dem Gebiete der philos. Wissenschaften 1857—67 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften, Nordhausen 1867; für die Jahre 1867—71, Nordhausen 1872. Vgl. die reichhaltige Angabe der Litteratur in Buhles Gesch. der Philos., ferner bei Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 21—90, auch in Tennemanns ausführlichem Werke und in seinem Grundriss der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in anderen Werken über die Geschichte der Philosophie, ferner die bibliographischen Notizen in litterargeschichtlichen Monographien, wie von Ompteda über die Litteratur des natürl. und positiven Völkerrechts etc., und in dem umfassenden Werke von Julius Petzholdt, bibliotheca bibliographica, Leipzig 1866, wo der Abschnitt S. 458—468 die Litterargeschichte der Philosophie betrifft.

Von den Schriften der altgriechischen Philosophen, welche der vorsokratischen Zeit angehören, sind uns nur Fragmente erhalten; die Schriften Platons sind noch vollständig vorhanden; ferner sind die wichtigsten Schriften des Aristoteles und gewisse Arbeiten, die der stoischen, epikureischen, skeptischen und neuplatonischen Schule angehören, auf uns gekommen. Die Hauptwerke der meisten Philosophen der christlichen Zeit besitzen wir in zureichender Vollständigkeit.

Beim Beginn der Neuzeit gab die Auflösung mancher bisher geltenden Autorität Anlass zu geschichtlicher Forschung. Schon Francis Bacon hat, von dem scholastischen Aristotelismus unbefriedigt und der vorsokratischen Philosophie zugeneigt, eine Darstellung der placita antiquorum philosophorum als ein Desiderat bezeichnet. Der historischen Aufgabe hat sich mit stets wachsendem Eifer bis zur Gegenwart hin die Forschung zugewandt.

Von Gesammtwerken über die Geschichte der Philosophie mögen hier die folgenden Erwähnung finden:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. II. 1687, edit. III. 1701: ins Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referirt nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so dass jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schliesst sich Stanley ziemlich eng an das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte an.)

Jac. Thomasii (gest. 1684) schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad hist. tum philos., tum ecclesiasticam pertinentia, Lips. 1665; u. d. T.: origines hist. philos. et ecclesiast., hrsg. von Christian Thomasius, Hal. 1699. Jac. Thomasius hat zuerst Streitfragen aus der Geschichte der Philosophie als Themata zu Dissertationen empfohlen.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem

Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkt aus, als eine historische Kritik der Treue der Ueberlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Uebersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

Acta philosophorum ed. Christ. Aug. Heumann, Halis 1715 ff. (enthält einige nicht unwichtige Forschungen zur Geschichte der Philosophie).

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfasst auch neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, kurze Fragen aus der philos. Historie, 7 Bde., Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Lips. 1742—44; 2. Aufl., 6 voll. 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae, usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtius und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik ist erst im Werden; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals obschwebenden historischen Streitfragen oft einen gesunden und nüchternen Blick, am wenigsten freilich in den Anfängen, weitaus mehr in der Darstellung der späteren Zeit. Seinem philosophischen Urtheil fehlt der Begriff der successiven Entwickelung und relativen Berechtigung. Es giebt nur Eine Wahrheit, der Irrthum aber ist mannigfach, und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „infinita falsae philosophiae exempla". Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalirenden Form des Hellenismus, und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ nothwendigen Fortgang vom Skepticismus zum Mysticismus, sondern als Product einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christenthum: „in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam, fraude impedirent", ebenso den christlichen Gnosticismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalirenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugniss von Hochmuth und Willkür etc. Die Wahrheit liegt in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst auch in der leibnizischen Philosophie; nach dem Maasse der materiellen Uebereinstimmung mit dieser Norm ist jede Doctrin wahr oder falsch.)

Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—81, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 ins Deutsche übertragene) Werk: della restauratione di ogni filosofia ne' secoli XV., XVI., XVII. Ven. 1785—89 sich anschliesst.

Dietr. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—97. (Unter der „speculativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das speculative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremdartig. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der kantischen Philosophie. Sein Standpunkt ist der durch lockesche Elemente modificirte leibnizisch-wolffsche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurtheilung der Systeme. Freilich hat sein Verständniss derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Princip der Beurtheilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgend einem Systeme über alle anderen urtheilen, weil keins eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können".)

Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—99.

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. (Buhle ist ein Kantianer, der sich jedoch der jacobischen Ansicht annähert und seinen philosophischen Standpunkt wenig hervortreten lässt. Er bekundet eine grosse Belesenheit und hat mit kritischem Blick

besonders auf dem Gebiete der Gesch. der Litteratur der Philosophie schätzbare Untersuchungen angestellt. Die „Gesch. der neueren Philosophie" enthält manche werthvolle Auszüge aus seltenen Werken. Sie bildet die sechste Abtheilung des encyclopädischen Werkes: „Gesch. der Künste u. Wiss. seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts".)

Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., tom. I—IV, Paris 1822—23. Ins Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807.

Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809. (Der nachgelassenen Werke vierter Theil.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bde. berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie nach Leibniz und Chr. Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Descartes bis auf Kant behandeln. Tennemanns Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Missverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom kantianischen Standpunkte aus beruhen. Im Urtheil wird der Maassstab der kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon principiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwickelung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft" nicht fehlt).

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. (Ein Verständniss der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch ist sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar sind die sehr reichhaltigen litterarischen Angaben.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—40. (Der Standpunkt ist ein modificirter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunkt ist der schellingsche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—23, 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850. (Der Standpunkt ist der schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht grosse Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Theile in 3 Bänden, Gotha 1828—30. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 2. Aufl. ebd. 1839, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858. (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Styl und Geist der Philosophen, von denen er handelt.)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53; Bd. I—IV in neuer Aufl. 1836—38. (Das Werk geht bis auf Kant ausschliesslich; zur Ergänzung dient die Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Braunschweig 1853. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der schleiermachersche. Ritter will, von den Thatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes" darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems aus urtheilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwickelungsweisen der Vernunft".)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlass herausgegeben worden (in den Werken III, 4, a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriss, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bde. (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—36; 2. Aufl. 1840—43. (Der Standpunkt ist der bereits oben, § 3, charakterisirte der speculativen Betrachtung, wie denselben Hegel in der Einleitung zu dem angeführten Werke und im Wesentlichen auch in der „Philos. der Geschichte" darlegt. Doch hat Hegel theils im Einzelnen thatsächlich nicht immer den Entwickelungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern mitunter Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doctrin unhistorisch angenähert, z. B. manche Philosopheme Platons seiner eigenen Immanenzlehre gemäss umgedeutet, und von Philosophen, die er nicht hochhielt, z. B. Locke, unter Verkennung ihrer wissenschaftlichen Motive missdeutet, theils im Princip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwickelung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen:

a. dass eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophisches System als ein bestimmtes Glied der Gesammtentwickelung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrthum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der factischen Gestalten von den idealen Entwickelungsnormen [insbesondere manche zeitweilig herrschenden Reactionen und andererseits falsche Antecipationen] begründen;

b. dass mit dem hegelschen System der Entwickelungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluss gefunden habe;

c. dass naturgemäss die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpunkte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein, wie nach Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128 anzunehmen ist, oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie, wie ebend. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff. gelehrt wird, ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abth.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abth.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838—41. (Der Standpunkt ist der hegelsche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äusserlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, theilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben.)

Jul. Braniss, Gesch. der Philosophie seit Kant, erster Band, Breslau 1842. (Der erste, allein erschienene Band ist eine speculative Uebersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter. Braniss hat hauptsächlich durch Steffens, Schleiermacher und Hegel philosophische Anregungen empfangen.)

Christoph Wilh. Sigwart, Gesch. der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854.

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Uebersicht, Stuttgart 1848, 10. Aufl. 1878. (Enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpunkte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doctrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.) Ins Englische ist Schweglers Leitfaden zwei Mal übersetzt, durch J. H. Seelye, New-York 1856, 3. Aufl. 1864, und durch James Hutchinson Stirling, Edinburgh 1867, 7. Aufl. 1879; letztere Uebersetzung ist mit erklärenden kritischen und ergänzenden Anmerkungen versehen.

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Die griechische Philosophie. 1. Abth.: bis auf Sokrates. 2. Abth.: Von Sokrates bis zum Abschluss, Regensburg 1852—53.

Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853. Philosophie-geschichtliches Lexicon, historisch-biographisches Handwörterbuch zur Gesch. der Philosophie, Leipzig 1879.

Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863; 2. Aufl. vermehrt und verbessert von F. Kirchner, 1876.

F. Michelis, Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit, Braunsberg 1865.

Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1866; 3. Aufl. ebend. 1878.

F. Schmid aus Schwarzenberg, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom speculativ-monotheistischen Standpunkte, Erlangen 1867.

Conrad Hermann, Gesch. der Philos. in pragmat. Behandlung, Leipzig 1867.

J. H. Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie, aus dem Holländ. ins Französ. übersetzt von A. Réville, Paris et Strasbourg 1861, ins Deutsche übersetzt von Ernst Rud. Redepenning, Elberfeld 1868.

E. Dühring, krit. Gesch. der Philosophie, Berlin 1869; 3. Aufl. 1878.

Karl Alexander von Reichlin-Meldegg, Einleitung zur Philosophie, Wien 1870. (Bildet den ersten, wesentlich historischen Theil der Schrift: „Syst. d. Log. nebst Einl. in die Philosophie".)

Alb. Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Philos., Mainz 1870, 2. Aufl. 1875.

E. Kuhn, Memorial und Repetitorium zur Gesch. d. Philos., Berlin 1873.

Chr. G. Joh. Deter, Kurzer Abriss der Gesch. der Philos., Berlin 1872, 2. Aufl. 1878.

Friedr. Christoph Pötter, die Geschichte der Philosophie im Grundriss, 1. Hälfte: die griechische Philos., Elberfeld 1873; 2. Hälfte: die vor- und nachkantische Philos., Elberfeld 1874 (der Verf. ist besonders durch Schleiermacher angeregt).

Chr. A. Thilo, kurze pragmat. Gesch. der Philos., I. Th.: Gesch. der griech. Philos. Cöthen 1876, 2. Aufl. 1880; II. Th.: Geschichte der neueren Philos., ebd. 1874 (streng herbartscher Standpunkt).

V. Knauer, Gesch. der Philos. mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit, Wien 1876.

F. Kirchner, Katechismus der Gesch. der Philos., Leipzig 1877.

O. Flügel, Die Probleme der Philos. und ihre Lösungen, historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876 (vom herbartschen Standpunkt).

Victor Cousin, introduction à l'histoire de la philosophie, und: cours de l'histoire de la philosophie moderne, in: Oeuvres de V. C. Bruxelles 1840, Paris 1846—48. Fragments philosophiques pour servir à l'hist. de la philosophie, 5. éd. 5 vols, Paris 1866. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII. siècle, 5. éd., Paris 1863. J. F. Nourrisson, tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Paris 1858; 4. éd. 1868. N. J. Laforêt, histoire de la philosophie, I.: philos. ancienne, Bruxelles et Paris 1867. Alfr. Weber, Histoire de la philosophie Européenne, Paris 1874. Alfr. Fouillée, Histoire de la philosophie, Paris 1874.

Robert Blakey, history of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vols, London 1848. George Henry Lewes, a biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1845 u. ö. The history of philosophy from Thales to the present day, by George Henry Lewes, 4. edit. corrected and partly rewritten, 2 vols. London 1871. Der 1. Bd. ins Deutsche übersetzt, Berlin 1871; 2. Aufl. 1873, d. 2. Bd. 1876.

J. Haven, a history of ancient and modern philosophy, London 1876.

R. Bobba, storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri, Voll. I, II, III, Lecce 1873, Vol. IV, 1874.

C. Gonzalez, historia de la filosofia, 3 Tomos, Madrid 1879.

N. Kotzias, *ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, 5 Bde., Athen 1876—78 (schellingsch. Standp.).

Auf verschiedene Theile der Philosophie gehen Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie, 1. Band: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 2. Band: vermischte Abhandlungen, ebend. 1855, 3. Band: verm. Abh., ebend. 1867, und Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865 (enthaltend: 1. Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen.

2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antonius, 6. Wolffs Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristenthum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauss u. Renan); 2. Bd. 1877. G. Hartenstein, histor. philos. Abhandlungen, Leipzig 1870.

Die Philosophie eines besondern Landes behandelt:

Vincenzo di Giovanni, Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antiqui al sec. XIX. Vol. I.: Filosofia antica, scolastica moderna, Vol. II.: Filos. contemporanea, Palermo 1873.

Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen und Richtungen (vom Alterthum bis auf die Neuzeit) sind besonders die folgenden bemerkenswerth.

Die Metaphysik betreffen: Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Leipzig 1765. Polz, fasciculus comm. metaphysicarum, Jena 1757. (Besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung.)

C. Heyder, die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben, 1. Abth. Frankfurt a. M. 1873.

Die Religionsphilosophie betreffen: Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794—95. Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800. Tafel, Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit, Tübingen 1834. A. Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14. Jahrh., Jena 1875. Ueber die Lehre vom Fatum handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869.

Ueber den Einfluss der Mathematik auf die geschichtliche Entwickelung der Philosophie bis auf Kant handelt Aug. Tabulski, Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Vgl. die Gesch. der Mathematik von Montucla, Bossut, Arneth, der Geom. von Chasles, der Geom. vor Euklid von C. A. Bretschneider, und in Bezug auf die Neuzeit Baumanns Darstellung und Kritik der Lehren von Raum, Zeit und Math. etc.

Auf die Psychologie gehen Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808. (Der nachgelassenen Werke dritter Theil.) Im Wesentlichsten auch Albert Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. I. (antike Zeit), Würzburg 1858 Bd. II. (patristische Zeit), a. u. d. T.: Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864—65. F. Harms, die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie, Berlin 1877. Herm. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Theil 1. Abth.: Die Psychologie vor Aristoteles, Gotha 1880.

Die Geschichte der Ethik und Politik betreffen: Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit, Göttingen 1800—1801. Karl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen etc., Göttingen 1823 ff. Leop. von Henning, die Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1825. Friedr. von Raumer, die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, Leipzig 1826, 2. Aufl. 1832, 3. Aufl. 1861. Joh. Jos. Rossbach, die Perioden der Rechtsphilosophie, Regensburg 1842. Die Grundrichtungen in der Geschichte der Staatswissenschaft, Erlangen 1848. Gesch. der Gesellschaft, Würzburg 1868 ff. Heinr. Lintz, Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie, Danzig 1846. Emil Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bände, Tübingen 1857—59. Karl Werner, Grundriss einer Geschichte der Moralphilos., Wien 1859. Paul Janet, histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858. James Mackintosh, dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863. W. Whewell, lectures on the history of moral philosophy, new edition, London 1862. Rob. Blakey,

History of moral science, 2. Aufl. Edinburgh 1863. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862. Aug. Neander, Vorlesungen über die Gesch. der christl. Ethik, hrsg. vom Generalsup. Dr. Erdmann, Berlin 1864. W. Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869. J. St. Blackie, four phases of moral: Socrates, Aristotle, Christianity and Utiliarianism, London 1871. Mart. Kähler, Das Gewissen, I. Th.: Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffs. 1. Hälfte: Alterthum und neues Testament, Halle 1878. H. Sidgwick, Ethics, London 1878. F. Harms, Die Formen der Ethik, in Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1878. Vgl. auch Werke über die Gesch. d. Pädagogik von Friedr. Heinr. Christian Schwarz, Friedr. Cramer (vorchristl. Zeit), J. H. Krause (Griechen und Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Geschichte der Päd., Cöthen 1862 ff., neu bearbeitet von Wichard Lange, ebd. 1867 ff.) auch die Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgeg. v. K. A. Schmid, Gotha 1859—75.

Auf die Logik geht Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I.: Die Entwickelung der Logik im Alterthum, Leipzig 1855. Bd. II. bis IV.: die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—70. Pietro Ragnisco, Storia critica delle categorie dai primordi delle filosofia greca sino ad Hegel, Firenze 1871. Vol. I und II.

Die Geschichte der Aesthetik behandelt Robert Zimmermann, Gesch. der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischers Aesthetik und M. Schasler, Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. 1. Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Platon bis auf die neueste Zeit, Berlin 1871.

Auf die Terminologie bezieht sich R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1878.

Besondere philosophische Richtungen behandeln: K. Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, und J. F. T. Tafel, Geschichte und Kritik des Scepticismus und Irrationalismus, s. vor. S. Friedr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Zweites Buch: Gesch. des Mat. seit Kant, Iserlohn 1866; 3. Aufl. Leipzig 1876.

Ausserdem finden sich mehr oder minder reichhaltige Angaben zur Geschichte der philosophischen Doctrinen bei manchen systematischen Darstellungen derselben, wie namentlich in Stahls „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“, Heidelberg 1830 ff. u. ö., wovon der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie“, 3. Aufl. 1853, der kritischen Betrachtung der Geschichte, besonders von Kant bis auf Hegel, gewidmet ist; ferner in Immanuel Herm. Fichtes System der Ethik, dessen erster kritischer Theil, Leipzig 1850, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von 1750 bis gegen 1850 darstellt; der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, behandelt ausführlich die Geschichte der Theorien im classischen Alterthum. Viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Schriften von Warnkönig, Röder, Rössler, Trendelenburg, Heinr. Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts, 6. Aufl., Wien 1870) und Anderen; vgl. die betreffenden historischen Artikel (von Felix Dahn u. A.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch“.

Die Philosophie des Alterthums.

§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Alterthums lässt sich die vergleichsweise noch unmittelbare Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Alterthums, wie einer jeden Periode, theilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Nothwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichsten Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der grossen Periode des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die hegelsche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behuf anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwickelung überhaupt gründen und bei einem historischen Ueberblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäss und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, dass die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewusstseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und antecipirt theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen (wie z. B. der platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwickelung seit Grotius den Constitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie als Wissenschaft konnte weder bei den durch Kraft und Muth hervorragenden aber culturlosen nordischen Völkern, noch auch bei den zwar zu der Production der Elemente höherer Cultur befähigten, dieselben aber mehr passiv bewahrenden, als mit geistiger Activität fortbildenden Orientalen, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden

Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Productivität sich betheiligt.

Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Commentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler): — in Indien die Vedas und die Upanishads als die Anfänge der Speculation, ferner die Lehrbücher der verschiedenen philosophischen Systeme (Mimansa, Vedanta, Sankhja, Joga, Njaja, Waiçeshika), die Puranas mit ihrem kosmogonischen Inhalte, die umfangreiche buddhistische Litteratur, neben welcher neuerdings noch die der Dschainas mehr und mehr bekannt wird; — Zoroasters Zendavesta etc. dienen uns als Quellen der Kenntniss ihrer philosophischen Speculationen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Leipz. u. Darmstadt 1810—12; 2. Ausg. 6 Bände, 1819 ff.; Werke I, 1—4, ebd. 1836 ff. K. J. H. Windischmann, die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, Abth. 1—4: die Grundlagen der Philos. im Morgenlande, Bonn 1827—34. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berlin 1836—38. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846, 2. Aufl. 1862. (Der erste Band geht auf die Speculationen der Perser und Aegypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fusst grossentheils auf unzuverlässigen Quellen und ist nicht frei von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Combinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit.) Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2 Bde., Breslau 1852—53. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage, München 1864. J. C. Bluntschli, altasiatische Gottes- und Weltideen, fünf Vorträge, Nördlingen 1866. P. Asmus, die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung, 1. Bd.: Indogermanische Naturreligion, Halle 1875; 2. Bd.: das Absolute etc., 1877. Bei der Stabilität orientalischer Anschauungen sind auch für die ältere Zeit Darstellungen gegenwärtiger Zustände von Bedeutung, wie insbesondere: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, Paris 1865. Vgl. Schwencks und Anderer mythologische Schriften, die Essays von Max Müller (deutsch, 4 Bde., Leipzig 1869—76, 1. Bd., 2. Aufl. 1879), Wolfgang Menzel, die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Leipz. 1870 (69), auch Max Duncker, Gesch. der Arier (Gesch. d. Alterthums Bd. II.), 3. Aufl. 1867 etc., ferner manche Artikel in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

G. Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1864. L. A. Martin, histoire de la morale, I.: la morale chez les Chinois, Paris 1858 und 1862. Joh. Heinr. Plath, die Religion und der Cultus der alten Chinesen, in: Abh. der philos.-philol. Cl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., Bd. IX, Abth. 3, München 1863, S. 731—969; Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, I., ebd. Bd. XI, München 1868, S. 347—455, II. Bd. XII, 2, 1871, S. 1—84 und Abth. 3, S. 1—97, III. Bd. XIII., Abth. 1, 1873, S. 149—246, IV. Sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern, systematisch geordnet. Nach chinesischen Quellen; ebendas. Bd. XIII, Abth. 2, 1874, S. 109—210. J. Legge, the life and writings of Confucius, with critical and exegetical notes (aus dem Werke desselben Verfassers: the Chinese classics), London 1867, New-York 1870. Lao-tse, tao te king, der Weg zur Tugend, übers. und erklärt von Reinhold v. Plänckner, Leipzig 1870, dass. übers., eingel. u. comment. von V. v. Strauss, Lpz. 1870. Confucius et Mencius (Mengtse). Les quatre livres de philos. morale et politique de la Chine. Traduits du Chinois par M. G. Pauthier, Paris 1874. Confucius, ta-hio, die erhabene Wissenschaft, übers. u. erkl. von Reinh. v. Plänckner, Leipz. 1875. J. Legge, the life and works of Mencius. With essays and notes, London 1875 (Vol. II. des Werkes: the Chinese classics).

Rig-Veda, übersetzt von H. Grassmann, 2 Theile, Leipzig 1876; übersetzt von A. Ludwig, 2 Bände, Prag 1876. Upanishads, übersetzt in der „Bibliotheca Indica"; vgl. noch über die Upanishads: A. Weber, Indische Studien, Bd. I. ff., Berlin (später Leipzig) 1850 ff., P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Paris 1876 (behandelt die Upanishads). Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religionen, Strassburg 1880. Philosophie: The Sankhya Aphorisms of Kapila translated by J. R. Ballantyne, Calcutta 1865 (Bibliotheca Indica). Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta,

Bonn 1832 (Sankhja). The Brahma Sutras (Vedanta), transl. into English by Rev. K. M. Banerjea, Calcutta 1870 ff. (Bibl. Ind.). Othmar Frank, die Philosophie der Hindu: Vädanta Sara von Sadananda, sanskrit und deutsch, München 1835. Sadanandas Vedantasâra, sanskrit und deutsch in Otto Böhtlingks Sanskrit-Chrestomathie, 2. Aufl., St. Petersburg 1877. P. Regnaud, Études de Philosophie Indienne, in der Revue Philosophique (ed. Ribot) 1876—1879 (Vedanta). E. Röer, die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda, aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXI, 1866, S. 309—420. F. Max Müller, Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie, in der Zeitschr. der D. M. G., Bd. VI u. VII. E. Windisch, über die brahmanische Philosophie, in der Zeitschr. „Im Neuen Reich“, 1878 No. 21. H. T. Colebrooke, Essays on the Vedas, und: on the Philosophy of the Hindus, in seinen Miscellaneous Essays Vol. I., London 1837, neue Auflage 1873, deutsch theilweise von Poley, Leipzig 1847, besondere Aufl. der Ess. on the Religion and Philosophy of the H., London 1858. H. H. Wilson, Essays and Lectures on the religions of the Hindus, collected and edited by R. Rost, London 1861—62. Monier Williams, Indian Wisdom, London 1876. J. Muir, Original Sanskrit Texts, Vol. III (the Vedas: Opinions of their authors and of later Indian writers on their origin, inspiration and authority), second edition, London 1868. A. Barth, Les religions de l'Inde, Paris 1879; A. W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. ϑεσπέσιον μέλος, sive Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatiae episodium, Bonn 1823. W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhágavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826, (vgl. darüber Hegels Abhandl. in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1827). Th. Benfey, Indica, in Ersch u. Grubers Encyclopädie, Sect. II, Bd. 17, Leipzig 1840. F. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, 2. ed., London 1860. A. Weber, akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte, Berlin 1852, 2. Aufl. 1876. Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde I—IV, Leipzig 1847—1861, I. Bd. in 2. Auflage 1866.

Burnouf, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844 (auf nordindische Quellen gestützt). T. W. Rhys Davids, Buddhism, being a Sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha, London 1878 (bes. auf die ceylonesische Pali-Litteratur gestützt, sehr gut zur Einführung). W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur. Aus dem Russischen übers. (von A. Schiefner), Leipzig 1860 (chinesische, tibetanische Quellen). S. Beal, the Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanscrit, London 1875. Bigaudet, the life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 3. ed. Lond. 1880. Barthélemy St. Hilaire, Bouddha et sa Religion, 3. éd., Paris 1866. C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—59. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863. Emil Schlagintweit, über den Gottesbegriff des Buddhismus, in den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. 1864, Band I, S. 83—102. R. S. Hardy, the Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the Life and System of Gotama Buddha, London 1867. M. Müller, über den Buddhistischen Nihilismus. Vortrag, Kiel 1869. Târanâtha, Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetan., übersetzt von Ant. Schiefner, Lpz. 1869. A. Bastian, die Weltauffassung der Buddhisten, Vortrag, Berlin 1870.

K. R. Lepsius, das Todtenbuch der Aegypter, Leipzig 1842; die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851. M. Uhlemann, Toth oder die Wiss. der alten Aegypter, Gött. 1855; Aegypt. Alterthumskunde, Leipzig 1857—58. Chr. K. Josias von Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—57. Vgl. u. a. auch L. Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan, ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients, in der von Niedner herausgegebenen Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1860, S. 159—217; ferner Ollivier Bauregard, les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte et son expansion dans le monde, Paris 1866.

J. G. Rhode, die heilige Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820. Martin Haug, die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustras, seiner Jünger und Nachfolger, Leipz. 1858 und 1860 (in den Abh. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft). Essay on sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862.

Ueber die jüdischen Religionsanschauungen handeln u. A. namentlich G. H. A. Ewald in seiner Gesch. des Volkes Israël bis auf Christus und L. Herzfeld in seiner Gesch. des Volkes Israël von der Vollendung des zweiten Tempels bis zur Ein-

setzung des Makkabäers Schimon. Georg Weber, das Volk Israël in der alttestamentlichen Zeit, Leipz. 1867. (Bildet den ersten Band des Werkes von Weber und Holtzmann: Gesch. des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums, 2 Bde., Leipz. 1867.) Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus handelt in neuester Zeit insbesondere Alexander Kohut in den Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von Herm. Brockhaus, auch bes. abgedruckt, Leipzig, 1866.

Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen so ganz verschmolzen, dass eine gesonderte Darstellung kaum möglich ist. Dazu kommt, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des altorientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und ungesichert ist. Wir gehen deshalb auf die einzelnen Theoreme der Orientalen hier nicht speciell ein und beschränken uns auf folgende allgemeine Sätze.

Die Lehre des Confucius (Khong-tse 551—479 v. Chr.), wie auch seiner Nachfolger (Meng-tse, geb. 371 v. Chr., u. A.) richtet sich zwar vornehmlich auf das Praktische, ist aber nicht von besonders utilitaristischer Tendenz. Jeder Mensch ist in sittlicher Vollkommenheit geboren, und diese wieder zu erlangen, ist die sittliche Aufgabe. Die einige Tugend ist Wissen und kann durch Denken erreicht werden. Die umfassendste Menschenliebe ist die nächste Forderung. Die theoretische Speculation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde etc. beruht) ist bei Confucius nicht wissenschaftlich durchgebildet, doch fehlt es ihm nicht an logischer Schärfe. Gleichzeitig lebte mit ihm der Theosoph und Mystiker Lao-tse.

Die reiche, aber maasslose Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Die ältesten Götter, von denen die Vedas handeln, gruppiren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra, Waruna und Agni. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zu Theil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Theil, die Brahmamimansa oder Vedanta, und einen praktischen Theil, die Karmamimansa, zerfällt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Ueberlegung, Kritik) entgegen. Später kam auch die Njaja-Lehre auf, welche den Syllogismus kennt; schon die Sankhya enthält eine Lehre von den Arten und Objecten der Erkenntniss. Das Alter dieser Lehren ist ungewiss. Der Brahma-Religion trat (um 550 v. Chr.) der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend; als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellectuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewusstlosen Einheit des Individuums mit dem All. Die persische Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformirt, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsterniss oder des Bösen entgegen; nach langem Kampf wird jenes siegen.

Die Religion der Aegypter enthielt die Lehre von einem Gericht über die abgeschiedenen Seelen und von der Seelenwanderung, die nach der Meinung Herodots (II, 53; 81; 123) von ihnen an die Orphiker und Pythagoreer gelangt ist. Ein göttliches Wesen (Adir) ist alles Verehrungswürdige. Als Urgottheiten galten Geist (Gott Nef), Stoff (Göttin Net), Zeit (Gott Sebek) und Raum (Göttin Pascht), welche zusammen das viereinige Urwesen bilden (Amun, von am = nein und un = offen, das Nichtoffenbare, Unbegreifliche). Amun ist das Unentstandene und Unvergängliche; er ward unter dem Symbol der Schlange verehrt. Ein Theil derselben ist die (kugelförmige) Welt, das Gestaltete, das von Ungestaltetem umschlossen ist. Acht oberste innerweltliche Gottheiten sollen anerkannt worden sein, nämlich: Ment, Ptah, Pe, Anuke, Ra, Jah, Sate, Hathar, d. h. Schöpfergeist, Feuer, Himmelsgewölbe, Erde, Sonne, Mond, Tag, Nacht; ausserdem wurden der Nil (Jaro), der König Osiri, der Staatengründer, und seine Gemahlin Isi und deren Geschwister und Kinder verehrt. Die Götterlehre der Aegypter scheint nur geringen Einfluss auf die griechischen Denker geübt zu haben. Etwas beträchtlicher mag der Einfluss alter astronomischer Beobachtungen, vielleicht auch geologischer Beobachtungen und Speculationen, gewesen sein. Einzelne geometrische Sätze scheinen die Aegypter mehr empirisch bei der Messung der Felder gefunden, als wissenschaftlich bewiesen zu haben. Die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk von Griechen. Der jüdische Monotheismus wird von der Zeit des Neupythagoreismus an, nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Die Philosophie der Griechen.

---

§ 7. Die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen liegen theils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, theils in Berichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen dieses Stoffes haben sich fortschreitend von blossen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren und tieferen philosophischen Verständniss erhoben.

Die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Platon und Aristoteles sind nicht blosse Berichterstattungen in historischer Absicht, sondern dienen dem Zweck der Ermittelung der philosophischen Wahrheit. Platon entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter. Aristoteles verfährt mehr mit realistischer Genauigkeit im Ganzen und Einzelnen; nur sind seine Angaben deshalb einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, weil er die Lehren der Früheren meist nur erwähnt, um sie zu widerlegen, indem er an sie noch dazu den Maassstab seiner eigenen Grundbegriffe legt. Er würdigt demnach die früheren Theorien nicht in der richtigen objectiven Weise, lässt sie häufig in einem zu ungünstigen Lichte erscheinen und entfernt sich sogar bisweilen von der vollen historischen Treue. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf blosse Berichterstattung im Allgemeinen nicht den Vorzug einer grösseren Treue zu verleihen, weil ihnen theils die kritische Quellenkenntniss, theils die volle Befähigung zum reinen Verständniss älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Platon charakterisirt in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit und des Parmenides, des Empedokles, des Anaxagoras, der Pythagoreer, des Protagoras und Gorgias und anderer Sophisten, dann vor allem die des Sokrates und auch einzelner Sokratiker. Neben ihm ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Aristoteles befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und giebt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie“ (Metaphysik) eine kritische

Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Platon (Metaph. I, c. 3–10). An einigen Stellen berichtet Aristoteles auch von Platons „ungeschriebenen Lehren“ nach dessen mündlichen Vorträgen. Eigene kleine Schriften, die Aristoteles (nach Diog. L. V, 25) über die Lehren einzelner früherer Philosophen aufgesetzt hatte (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας, περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους* etc.), haben sich nicht erhalten; doch finden wir bei den Commentatoren noch manche daraus geschöpfte Angaben (vgl. Fr. Steffens, Welcher Gewinn für die Kenntniss der Gesch. der griechischen Philosophie von Thales bis Platon lässt sich aus den Schriften des Arist. schöpfen? in Zeitschr. für Philos. und philos. Krit., Bd. 67, 1875, S. 165—194, Bd. 68, 1876, S. 1—29, Bd. 69, 1876, S. 1—18). Das Gleiche gilt von Schriften des Theophrast über ältere Philosophen (*περὶ τῶν Ἀναξαγόρου, περὶ τῶν Ἀναξιμένους, περὶ τῶν Ἀρχελάου*, Gesch. der Arithmetik, der Geometrie und der Sternkunde, *περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας, τῶν Διογένους συναγωγή, περὶ Ἐμπεδοκλέους, Μεγαρικός* etc.), und von seiner umfassenden Schrift *φυσικαὶ δόξαι*, von der Fragmente erhalten sind. Ein Auszug aus derselben scheint Späteren als eine Quelle ihrer Angaben gedient zu haben; vgl. Diog. L. V, 42 ff. und dazu Usener, Analecta Theophrastea, Leipzig 1858. Von Platonikern haben namentlich Speusippus (*περὶ φιλοσόφων, Πλάτωνος ἐγκώμιον*), Xenokrates (*περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*) und Heraklides der Pontiker (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, πρὸς τὰ Ζήνωνος, Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*), später besonders Klitomachus (um 140 v. Chr., *περὶ τῶν αἱρέσεων*), von Aristotelikern ausser Theophrast auch Eudemus (*γεωμητρικαὶ ἱστορίαι, ἀριθμητικὴ ἱστορία, περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία*), Aristoxenus (*ἱστορικὰ ὑπομνήματα, περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ, Πλάτωνος βίος*), Dikaearch (*βίος Ἑλλάδος*, auch *περὶ βίων*), Phanias aus Lesbos (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν* und *πρὸς τοὺς σοφιστάς*), Klearch, Straton, Theophrasts Schüler Duris aus Samos (um 270 v. Chr.) u. A. theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils Schriften allgemeineren Inhalts oder Schriften zur Geschichte bestimmter Wissenschaften verfasst, worin stellenweise auch Angaben zur Geschichte der Philosophie sich fanden. Auch Epikur (*περὶ αἱρέσεων*) und seine Schüler Hermarchus, Metrodorus und Kolotes (in polemischen Schriften) und Idomeneus (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν*), ferner die Stoiker Kleanthes (über Heraklit), Sphaerus (über Heraklit, über Sokrates und über die eretrischen Philosophen), Chrysippus (über die alten Physiologen), Panaetius (über die philosophischen Schulen oder Secten, *περὶ τῶν αἱρέσεων*) und Andere haben über philosophische Lehren und Werke geschrieben. Wir besitzen von allen diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr.

An die Aufzeichnungen jener Männer haben sich die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptolemaeus Philadelphus (reg. 285—245 v. Chr.) legte die (schon unter seinem Vater durch Demetrius den Phalereer, der um 296 v. Chr. nach Alexandrien kam, vorbereitete) alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden, wobei jedoch nicht wenige untergeschobene Schriften Aufnahme fanden. Kallimachus aus Kyrene (um 294 bis 224 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek (in welchem Amte er dem etwa von 324—246 v. Chr. lebenden Ephesier Zenodotus nachfolgte) Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolemaeus Euergetes (reg. 247—222) die Aufsicht über die alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (*περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*) und stellte chronologische Untersuchungen an (*χρονογραφίαι*), worauf, wie es scheint, Apollodorus fusste in seiner in der zweiten Hälfte des zweiten

Jahrh. v. Chr. (metrisch) verfassten Chronik (vgl. über die Daten, welche die Philosophen betreffen: H. Diels, Ueb. Apoll.s Chronika, im Rhein. Mus., Bd. 31, S. 2 ff.), aus welcher wiederum (obschon wohl nur mittelbar) Diogenes Laërtius einen grossen Theil seiner Zeitangaben entnommen hat. Aristophanes von Byzanz (geb. um 264, gest. um 187 v. Chr., des Zenodotus und des Kallimachus Schüler, als Bibliothekar Nachfolger des Apollonius, des Nachfolgers des Eratosthenes, und Lehrer des etwa von 212—140 v. Chr. lebenden Aristarch) stellte die platonischen Dialoge grossentheils in Trilogien zusammen, woran er die übrigen als einzelne reihte (ein Theil seiner Ergänzungsarbeit zu den *πίνακες* des Kallimachus). Ueber das Leben und die Folge der Philosophen und über ihre Schriften und Lehren schrieben ausser Eratosthenes noch theils eigens, theils gelegentlich Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., am Hofe des Königs Attalus I. in Pergamum lebend, *μυθικά*, *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*), Antigonus Carystius (um 225, *βίοι* etc.), ferner der Kallimacheer (und Peripatetiker) Hermippus (von Smyrna? um 200 v. Chr.), der in seinen biographisch-litterarischen Abhandlungen, die nur all zu reich an Fabeln waren (*περὶ τῶν σοφῶν*, *περὶ μάγων*, *περὶ Πυθαγόρου*, *περὶ Ἀριστοτέλους*, *περὶ Θεοφράστου*, *βίοι*), ebenso wie in anderen Partien Aristophanes von Byzanz, ein Supplement zu den kallimacheischen *πίνακες* lieferte (woraus mittelbar Diogenes Laërtius vieles entnommen hat), der Peripatetiker Sotion (um 190 v. Chr., *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*), Satyrus (um 180 v. Chr., *βίοι*), Apollodorus aus Athen (nach 150 v. Chr., ein Schüler des Stoikers Diogenes, der Verfasser der mythologischen *Βιβλιοθήκη*, ferner der vorhin erwähnten *χρονικά* und vielleicht auch der Schrift *περὶ φιλοσόφων αἱρέσεων*), und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla, *διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*). Aus den *διαδοχαί* des Sotion und aus den *βίοι* des Satyros hat Heraklides Lembus (um 150 v. Chr.), der Sohn des Serapion, Auszüge gemacht, welche Diogenes Laërtius (der V, 93—94 vierzehn Träger des Namens Heraklides unterscheidet) öfters erwähnt. Von dem Geschichtschreiber Antisthenes aus Rhodus, um 150 v. Chr., einem Zeitgenossen des Polybius, ist wahrscheinlich die Schrift *φιλοσόφων διαδοχαί* verfasst worden, welche Diogenes Laërtius öfters erwähnt. Demetrius der Magnesier, ein Lehrer des Cicero, verfasste eine kritische Schrift über gleichnamige Schriftsteller (*περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων*), woraus Diogenes Laërtius (vielleicht durch Vermittelung des Diokles) manche Angaben geschöpft hat (vgl. Scheurleer, de Demetrio Magnete, diss. inaug., Lugd. Bat. 1858). Didymus Chalkenterus (in der zweiten Hälfte der ersten Jahrh. v. Chr.) hat auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als Sammler von Aussprüchen gearbeitet. Sosikrates hat *διαδοχαί* verfasst, welche Diogenes Laërtius öfters erwähnt. Der dem Epikureismus befreundete Diokles Magnes zur Zeit des Augustus und Tiberius ist der Verfasser einer Schrift *Βίοι φιλοσόφων* und einer *Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων*, woraus Diogenes Laërtius in seiner Darstellung Manches entnommen hat. Der Akademiker Arius Didymus, wahrscheinlich identisch mit dem Arius aus Alexandria, welcher als Lehrer des Augustus und Freund des Maecenas genannt wird, hatte eine *ἐπιτομή* verfasst, aus welcher Stobäus und Andere vielfach geschöpft haben. S. u. Noch zu nennen ist Favorinus, ein Skeptiker und Polyhistor aus der Zeit des Hadrian und Antoninus, dessen *ἀπομνημονεύματα* Diogenes L. verschiedentlich erwähnt.

Unter den auf uns gekommenen Schriften sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung die des Cicero, des Lucretius, des Seneca, des Historikers und platonischen Philosophen Plutarch, des Arztes Galenus (geb. 131, gest. nach 200 n. Chr.), des Skeptikers Sextus (der, um 200 n. Chr. lebend, als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt wird), das auf noch nicht hinreichend festgestellten Quellen

beruhende Werk des Diogenes aus Laërte (in Cilicien, um 220 n. Chr.) über die berühmten Philosophen, die Schriften mehrerer Neuplatoniker (doch ist des Porphyrius φιλόσοφος ἱστορία nicht mehr erhalten) und Commentatoren des Aristoteles, und einiger Kirchenlehrer, insbesondere des Justinus Martyr (Apologia und Dialogus cum Tryphone), Clemens von Alexandrien (Mahnrede an die Hellenen, Paedagogus und Teppiche, στρωματεῖς), Origenes (contra Celsum etc.) und Eusebius (praeparatio evangelica), zum Theil auch des Tertullianus, Lactantius und Augustinus. Wichtig sind ferner die Excerptensammlungen des Johannes Stobäus (um 500), die er aus mehr als 500 griechischen Schriftstellern anfertigte, wenn auch nicht unmittelbar aus diesen. Manche Materialien zur Geschichte der Philosophie finden sich auch bei Gellius (um 150, in den Noctes Atticae), Athenaeus (um 200, in der Schrift Deipnosophistae), Flavius Philostratus (um 200), Eunapius aus Sardes (um 400), Photius (um 880, im Lexicon und der Bibliotheca), Suidas (etwa um 1000, im Lexicon). Ein erst im 15. Jahrhundert verfasster Auszug aus Diogenes Laërtius und Suidas scheint die dem Hesychius von Milet zugeschriebene Schrift zu sein: περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν (s. Lehrs im Rhein. Mus. XVII, 1862, S. 453—457). Bei Cicero finden wir eine ziemlich umfassende und genaue Kenntniss der damals in Geltung stehenden philosophischen Richtungen, aber nur ein unzulängliches Verständniss der älteren griechischen Speculation. Höheren Werth haben die meisten historischen Angaben der Commentatoren des Aristoteles, namentlich des Simplicius, aber auch des Johannes Philoponus, Syrianus, Themistius u. A., da sie theils auf damals noch erhaltenen Schriften der Philosophen, theils auf manchen Berichten des Aristoteles und des Theophrast und anderer Autoren beruhen, die nicht auf uns gekommen sind.

Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Vol. I., Paris 1860 (poeseos philosophicae coeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt), Vol. II., ib. 1867 (Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens). Annähernd vollständige Zusammenstellung der vorhandenen Fragmente und reichhaltige Sammlung von Nachrichten über die betreffenden Philosophen.

Doxographi Graeci. Collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini 1879. Placitorum scriptores insunt: Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome, Stobaei excerpta), Arii Didymi epitomes fragmenta physica, Theophrasti physic. opinionum, de sensibus fr., Ciceronis ex l. I de natura deorum, Philodemi ex l. I de pietate, Hippolyti philosopnumena, Plutarchi stromateon fr., Epiphanii varia excerpta, Galeni historia philosopha, Hermiae irrisio gentilium philosophorum.

Ciceronis historia philosophiae antiquae, ex omnibus illius scriptis collegit Fr. Gedike, Berlin 1782, 1801, 1814.

Die Schriften des Plutarch περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· περὶ Κυρηναίων· ἐκλογὴ φιλοσόφων· στρωματεῖς ἱστορικοί sind nicht erhalten. Plutarchs „Moralia" enthalten für unsere Kenntniss der Geschichte der Philosophie, besonders der stoischen und epikureischen Lehren, werthvolle Beiträge. Unecht, aber wohl nicht lange nach Plutarchs Tode verfasst und ihm untergeschoben ist die Schrift Plut. de physicis philosophorum decretis libri quinque (ed. Dan. Beck. Lips. 1787, auch in Wyttenbachs und in Dübners Ausg. der Moralia des Plutarch). Dieselben werden von Diels als Auszug aus den Placitis eines gewissen Aëtius angesehen, welcher von Theodoret, Curat. Graec. aff. neben Plutarch und Porphyrius erwähnt wird als Verfasser einer ξυναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων. Dieselbe Sammlung hat dann auch Stobäus in den betreffenden Abschnitten ausgeschrieben. Aus derselben stammen auch manche Angaben des eben erwähnten, 457 gest., Bischofs Theodoret.

Claud. Galeni liber περὶ φιλοσόφου ἱστορίας. (In den Gesammtausgaben der Werke des Galen; ed. Kühn, vol. XIX. Das Schriftchen ist unecht. Es stimmt von Cap. 25 bis zum Schluss, also in dem weitaus grössten Theil, ganz mit der vorgenannten pseudo-plutarchischen Schrift überein. In den echten Schriften des

Galenus aber findet sich neben dem medicinischen Inhalt vieles, was die Geschichte der Philosophie betrifft, so namentlich in der Schrift de placitis Hippocratis et Platonis, besonders herausgeg. von Iw. Müller, Vol. I., Lpzg. 1874.) Vgl. Herm. Diels, de Galeni hist. philosopha diss. Bonnens. 1870, in welcher der Nachweis geliefert wird, dass Ps. Galen von Ps. Plutarch und Sext. Emp. abhängig ist.

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* (skeptische Skizzen). Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex, contra philosophos libri quinque; auch zusammen unter dem Titel: adversus Math. libri XI. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften: Gramm., Rhet., Geom., Arithm., Astrol., Mus., und gegen die philosophischen Dogmatisten: Logiker, Physiker, Ethiker.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; wiederabg. ebend. 1842. Ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842. Pyrrhonische Grundzüge aus d. Griech. übers. v. E. Pappenheim, Lpz. 1877.

Flavii Philostrati Vitae sophistarum. Ed. Car. Lud. Kayser, Heidelbergae 1838. Opera ed. Kayser, Turici 1834—46; ibid. 1853; ed. Ant. Westermann, Paris 1849.

Athenaei Deipnosophistae. Ed. Casaubonus 1598—1600; ed. Schweighäuser Argentorati 1801—7; ed. G. Dindorf, Lips. 1827; ed. Aug. Meineke, Lips. 1858—67.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.* Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—31; dazu Comm. vol. I. und II., Lips. 1830—33 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Der Commentar des Menagius zum Diog. Laërt. ist zuerst 1652 erschienen. Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Vgl. Frdr. Bahnsch, de Diog. Laërtii fontibus, diss. inaug. Regiomontanensis, Gumbinnae 1868; Frdr. Nietzsche, de Laërtii Diog. fontibus, in: Rhein. Mus. N. F. XXIII, 1868, S. 632—53 und XXIV, 1869, S. 181—228. Ders.: Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes, Basel 1870. Ders.: analecta Laertiana in: Rhein. Mus. N. F. XXV, 1870, S. 217 bis 31. Nach Nietzsches nicht haltbaren Ausführungen hat Diog. aus Diokles Magnes unter Mitbenutzung des Favorinus fast alles geschöpft. S. dageg. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3, Excurs 4: Zur Quellenkunde des Laërtius Diog., Berl. 1879. (Diogenes Laërtius, der selbst zum Epikureismus hinneigt, hat seine Schrift nach III, 47 einer Verehrerin des Platon gewidmet. Die Haltung ist eine eklektische, in den einzelnen Partien durch den Charakter der Quellen bedingte. Diogenes führt die Geschichte des Platonismus bis auf Klitomachus, die des Aristotelismus bis auf Lykon, die des Stoicismus in unserm Text bis auf Chrysippus, ursprünglich aber, wie Val. Rose in der Zeitschr. Hermes, Bd. I, Berlin 1866, S. 370 ff. nachweist, bis auf Kornutus; die namhaftesten Epikureer nennt er bis auf Zenon aus Sidon, Demetrius Laco, Diogenes Tarsensis und Orion; nur die Geschichte des Skepticismus führt er bis auf seine Zeit, d. h. bis gegen 200 n. Chr. herab.

Clementis Alexandrini opera. Ed. Reinhold Klotz, Lips. 1830—34.

Origenis *φιλοσοφούμενα.* In: Jac. Gronovii Thesaur. antiquitatum graecarum tom. X, Lugd. Bat. 1701, p. 257—292. Compendium historiae philosophicae antiquae, sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur, ed. Jo. Christoph Wolf, Hamb. 1706. Ed. II ib. 1716. Auch in den Gesammtausgaben des Origenes. *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.* Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emman. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit L. Duncker, Gott. 1859. Ed. Patricius Cruice, Paris 1860. (Das erste Buch, das grossentheils auf dem aus der Alexandrinerzeit stammenden Auszug aus Theophrasts Schrift *περὶ φυσικῶν* zu beruhen scheint, ist identisch mit den früher allein bekannten *φιλοσοφούμενα*, die Bücher IV.—X. sind 1842 in einem Kloster auf dem Berge Athos aufgefunden worden; doch fehlt der Anfang des vierten Buches. Dass Origenes nicht der Verfasser sei, ist gewiss; dass der um 220 n. Chr. lebende Kirchenlehrer Hippolytus, ein Schüler des Irenaeus, es sei, ist höchst wahrscheinlich.)

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger, Paris 1628; ed. Heinichen, Lips. 1842; Guil. Dindorf, 2 Bde., Lpz. 1868. (Eusebius hat die pseudo-plutarchische

Schrift de placitis philos. oder vielmehr wohl eine ausführlichere Redaction derselben stark benutzt.)

Eunapii Sardiani Vitae philosophorum et sophistarum. Ed. J. F. Boissonade, Amst. 1822; Paris 1849.

Jo. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823—24; ed. Aug. Meineke, Lips. 1855—57. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold Herm. Lud. Heeren, Gott. 1792—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1864 (Mit Pseudo-Plutarch. de placitis philosophorum, und mit Pseudo-Galen stimmen die betreffenden Partien der Eclogae zusammen, excerpiren aber stellenweise vollständiger die gemeinsame Quelle. Vgl. R. Volkmann, über das Verhältniss der philosophischen Referate in den Eclogae physicae des Stobaeus zu Plutarchs placita philosophorum in: Jahrbb. f. Philol. und Pädag. N. F. Bd. 103, Leipzig 1871, Seite 683—705. C. Wachsmuth, comment. de Stobaei eclogis, Gottingae 1871. H. Diels, eine Quelle des Stobäus, in: Rhein. Mus., Bd. 30, 1875, S. 172—181. Sehr viel hat Stobäus der ἐπιτομή des Arius Didymus entnommen.)

Hesychii Milesii opuscula. Ed. Jo. Conr. Orelli, Lipsiae 1820.

Simplicii comm. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus, Venet. 1526, in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil, 1551. Jo. Philoponus und die Anderen s. u. § 70.

Aus den Jahrbüchern verschiedener Akademien hat Michael Hissmann in dem Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 6 Bde., Gött. und Lemgo 1778—83, Abhandlungen zusammengestellt, wovon viele sich auf die alte Philosophie beziehen, insbesondere über Thales und Anaximander vom Abt von Canaye, über Pythagoras von de la Nauze und von Fréret, über Empedokles von Bonamy, über Anaxagoras vom Abt le Batteux und von Heinius, über Sokrates vom Abt Fraguier, über Aristippus von le Batteux, über Platon vom Abt Garnier, über Kallisthenes von Sevin, über Euhemerus von Sevin, Fourmont und Foucher, über Panaetius und über Athenodorus von Sevin, über Musonius und über Sextius von de Burigny, über den Cyniker Peregrinus von Capperonier, über Proklus von de Burigny.

Christoph Meiners, historia doctrinae de vero deo, Lemgo 1780. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Lemgo 1781—82. Grundriss der Gesch. der Weltweisheit, Lemgo 1786, 2. Aufl. 1789.

D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, Leipzig 1781.

Wilh. Traug. Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig 1815, 2. Aufl. 1827.

Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der alten Philosophie seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter und Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart, Juli 1843.

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856. Edit. VI. curav. G. Teichmüller, 1878. (Eine werthvolle Sammlung.)

Christian Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1. Th.: vorsokratische Philosophie; 2. Th., 1. Abth.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. Th., 2. Abth., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. Th., 1. Abth.: Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger als Uebergang zu der dritten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 44, 53-57, 60. — Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern und Epikureern bis auf die Neuplatoniker, zugleich nebst den 1866 erschienenen „Ausführungen“, als 2. Abth. des 3. Theiles des Handbuchs), ebend. 1864. (Eine höchst sorgsame und umfassende gelehrte Forschung. Die „Geschichte der Entwickelungen“ ist eine kürzere, übersichtliche Darstellung.)

Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1. Band: die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Ciceros, Göttingen 1840.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung. Erster Theil: allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Theil: die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 46, 52. — Zweite völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwickelung dargestellt. Erster Theil: Tüb. 1856. Zweiter Theil, 1. Abth.: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Tüb. 1859. Zweiter Theil, 2. Abth.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tüb. 1862. Dritter Theil, 1. Abth.: die nacharist. Philos., 1. Häfte, Leipzig 1865; 2. Abth.: die nacharist. Philos., 2. Hälfte (nebst Register), ebd. 1868. Hiervon der 1. Bd. in 4. Aufl. 1876, der 2. u. 3. Bd. in 3. Aufl. 1875 u. 1879 erschienen. Einige Theile sind auch in das Englische u. Französische übersetzt. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modificirter Hegelianismus.)

J. J. Hanusch, Geschichte der Filosofie von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Karl Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854, neue Auflage 1863.

Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von Karl Köstlin, Tübingen 1859; zweite vermehrte Aufl. ebd. 1870 (1869). Auch in das Neugriechische übertragen, mit vielen Zusätzen, Athen 1867.

Ludwig Strümpell, die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abth.: die theoret., 2. Abth.: die prakt. Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1854—61. (Mehr nicht erschienen. Herbartscher Standpunkt.)

N. J. Schwarz, manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liége 1842, 2. éd. Liége 1846. Renouvier, manuel de philos. ancienne, Paris 1845. Charles Lévêque, études de philosophie grecque et latine, Paris 1864. L. Lenoël, les philosophes de l'antiquité, Paris 1865. M. Morel, hist. de la sagesse et du goût chez les Grecs, Paris 1865.

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca, Firenze 1865.

W. A. Butler, lectures on the history of ancient philosophy, Cambridge 1856; edited by W. H. Thomson, 2 vols., London 1866; 2. ed., London 1874. Lectures on Greec philosophy and other philosophical Remains of James Frederick Ferrier, ed. by Al. Grant and E. L. Lushington, 2 vols., Edinburgh and London 1866.

Auf verschiedene Theile beziehen sich:

H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873 (enthaltend 1. Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik, 2. Platos Lehre von der Materie, 3. die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, 4. der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie.)

Gust. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berl. 1874 (enthaltend 1. Anaximandros, 2. Anaximenes, 3. Platon, von der Unsterblichkeit der Seele, 4. Platon und Aristoteles, 5. Anaximandros, Zweite Untersuchung, 6. Xenophanes. — Viel Neues in der Auffassung der einzelnen Lehren, aber vielfach ohne genügende Beweise.) Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I.—III., Gotha 1876—1879 (I. Herakleitos, II. Pseudohippokrates de diaeta, Herakleitos als Theolog, Aphorismen, III. die prakt. Vernunft b. Aristoteles.)

Die Geschichte einzelner Lehren behandeln:

Max Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.

Gust. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der Parusie (3. Theil der aristotelischen Forschungen), Halle 1873.

Jul. Walter, die Lehre von der prakt. Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena 1874.

Carl Göring, Ueber den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie, Habilitationsschr., Leipzig 1874.

Ueber physikalische Theorien der Alten handeln: Th. H. Martin, la foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Paris 1866. Charles Thurot, recherches historiques sur le principe d'Archimède, extrait de la Revue archéologique, Paris 1869. Vgl. H. W. Schäfer, die astronomische Geographie der Griechen bis auf Eratosthenes, Gymn.-Progr., Flensburg 1873. Fritz Schultze, Ueber das Verhältniss der griechischen Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft, in: Kosmos, I. Jahrg., Heft 8, 9, 10, 11, 1877/78. Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce, Paris 1878. E. Zeller, Ueber die griech. Vorgänger Darwins (aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissensch.), Berlin 1878.

Ueber die Geometrie von Euklid handelt C. A. Bretschneider, Leipzig 1870.

Ueber die Rechts- und Staatslehre bei den Griechen und Römern handeln ausser den oben, S. 13 f. Angeführten insbesondere noch:

A. Veder, historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832.

Herm. Henkel (lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, in: Philologus, Jahrg. IX, 1854, S. 401 ff. Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft, G.-Pr., Salzwedel 1863 und 1866; G.-Pr. z. Seehausen i. d. A., Stendal 1867 und 1869. Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872.

M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—175.) Vgl. auch Iherings umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung, Leipzig 1852 ff.

Ueber das Verhältniss der griechischen Philosophen im Allgemeinen und der Vorsokratiker im Besonderen zur griechischen Volksreligion handelt Hermann Gilow, Oldenb. 1876.

Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum handelt K. Frdr. Aug. Kahnis, Abth. 1, Universitätspr., Leipzig 1875; über d. Verhältniss der hellen. Ethik zum Christenthum Neander in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1851, vgl. dessen oben S. 13 angef. Vorles.; über die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. des joachimsthalschen Gymnasiums, Berlin 1856. Ad. Garnier, de la morale dans l'antiquité, Paris 1865. Arm. Preis, de ethice Attica, Diss. Hal. 1872. Jahnel, über den Begriff Gewissen in der griechischen Philos., Gymn.-Pr., Glatz 1872. K. A. Hasenclever, die Berührung und Verwerthung des Gewissens in den Hauptsystemen der griech. Philos., I.-D., Freiburg 1877.

Das Verhältniss der Staatslehre zur Ethik behandelt: Fr. Filomusi Guelfi, La dottrina dello Stato nell' antiquità greca nei suoi rapporti con l'etica, Napoli 1874.

Ueber die antike Aesthetik handeln Eduard Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau 1834—37. J. A. Hartung, Lehren der Alten über die Dichtkunst, durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt, Hamburg und Gotha 1845. E. Egger, essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la poétique d'Aristote, et d'extraits de ses problèmes, Paris 1849. Vgl. die betreffenden Abschnitte bei Zimmermann, Geschichte der Aesthetik, Wien 1858, und A. Kuhn, die Idee des Schönen ihrer Entwickelung bei den Alten bis in unsere Tage, 2. Aufl., Berlin 1865. H. Taine, philos. de l'art en Grèce, Paris 1870.

Auf die Metaphysik und Theologie gehen ein C. M. Rechenberg, Entwickelung des Gottesbegriffes in der griech. Philos., Gött. Dissert., Leipzig 1872, Max Weiss, die metaphysische Theorie der griechischen Denker nach ihren Principien dargestellt, Rostock. Dissert., Dresden 1873, Reinmüller, die metaphysischen Anschauungen der Alten vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, Realschul-Pr., Hamburg 1875.

Ueber die Lehre von der Einheit handelt Wegener, de uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul-Progr., Potsdam 1863. Ueber die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten handelt Karl Arnold, Gymn.-Progr., Straubing 1864. Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869.

Ueber die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, Bonn 1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—64. Vgl. Schömann, die Lehre von den Redetheilen bei den Alten, Berlin 1862, O. Klotz, philosophorum Graecorum de linguae natura sententiae, Stettin 1876.

Die homerischen Studien der griech. Philosophen bespricht O. Friedel, de philosophorum Graec. studiis Homericis, Part. I., G.-P., Merseburg 1879.

Berichte über die seit dem J. 1873 erschienenen, auf die alte Philosophie bezüglichen Arbeiten finden sich von Fr. Susemihl, Max Heinze und Martin Schanz in: Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft, herausgeg. von Conr. Bursian, I. und ff. Jahrgänge.

Ueber die Portraits der griech. Philosophen handelt P. Schuster, Leipz. 1876.

§ 8. Der philosophischen Forschung gehen die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwickelung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, vorbereitend und anregend voraus. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der zuerst in Prosa schrieb, um 600), und andrerseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen kund giebt, einen näheren und wesentlichen Einfluss auf die Entwickelung der ältesten griechischen Philosophie.

Die reichhaltige Litteratur, welche auf diese vor der eigentlichen Philosophie liegenden Bildungsformen geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden; es mag die Erinnerung an K. F. Nägelsbach, homerische Theologie und dessen nachhomerische Theologie, auch an die betreffenden Schriften von Creuzer und von Voss, an die betreffenden Partien in Grotes Geschichtswerk, an die „Populären Aufsätze“ von Lehrs, an Prellers u. A. Schriften über die griechische Mythologie, Chr. Petersen, das Zwölfgöttersystem der Gr. u. R., Berlin 1870, an Aufsätze, wie Ramdohr, „Zur homerischen Ethik“ (in Programmen des Johanneums zu Lüneburg), Petersen, Ursprung und Alter der hesiodischen Theogonie, Progr. des Hamburg. Akad. Gymnas. 1826 etc. genügen. — Vgl. Lobeck, de carminibus Orphicis, Königsb. 1824, de Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, 2 Bde., ebd. 1862; K. Eichhoff, de Onomacrito Atheniensi, Gymn.-Progr., Elberfeld 1840; Bernh. Büchsenschütz, de hymnis Orph., diss Berol. 1851; Gerhard, über Orpheus und die Orphiker, in den Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., hist.-philos. Cl., 1861; C. Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos, Gymn.-Progr., Königsberg in der Neumark 1864; J. A. Hartung, die Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865 (der eine Verdüsterung in Glaubenssachen durch Einführung ägyptischen, phönikischen und phrygischen Aberglaubens in dem Treiben des Kreters Epimenides und des Onomacritus erkennt); P. R. Schuster, de veteris orphicae theogoniae indole atque origine, accedit Hellanici theogonia orphica, Leipzig 1869; C. Schultess, de Epimenide Crete, Bonn 1877. — Karl Dilthey, griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmstadt 1835; H. Wiskemann, de Lacedaemoniorum philosophia et philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus, Hersfeld 1840; Otto Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands, Gymn.-Progr., Sorau 1864; Frc. Aem. Bohren, de septem sapientibus, Bonnae 1867. — Ueber Pherekydes handeln: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798) Lips. 1824; L. Preller, die Theogonie des Ph. v. S., im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrg. 1846, S. 377—389, auch in Prellers ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler, Berlin 1864, S. 350—361; R. Zimmermann, über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen, in Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Heft 2, 1854, wiederabg. in Z.s Stud. u. Krit., Wien 1870, S. 1—35; Joh. Conrad, de Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia, diss. Bonnensis, Confluentibus 1856.

Die homerische Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personificirte Naturmächte waren, und sie erinnert in Einzelnem (z. B. Il. VIII, 19 ff. durch den Mythus von der *σειρὴ χρυσείη*) an orientalische Speculationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus ins Ethische umgebildet; Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluss, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivetät auf die Hellenen geübt hat (wie auch der minder hohe der mehr reflectirenden hesiodischen Dichtung), war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr Werk in zureichendem Maasse vollendet hatte, die fortschreitende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewusstseins jene Stufe ungenügend fand, zu strenger Polemik fortging und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Xenophanes, Heraklit, Platon), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch zum Theil nur durch allegorische Deutungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik, als in befreundetem Anschluss an die homerisch-hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen.

In einer späteren Zeit, als die neue Speculation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, dass der homerischen Dichtung eine andere von mehr speculativer Haltung, nämlich die orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des thrakischen Bacchusdienstes. Schon früh wurden ihm kosmogonische Dichtungen (durch Onomakritus, der bei den Pisistratiden lebte, und Andere) untergeschoben. Herodot sagt II, 53: „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben sollen, waren später nach meiner Ansicht"; II, 81 (vgl. 123) erklärt Herodot die sogenannten orphischen und bacchischen Lehren für ägyptisch und pythagoreisch. Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen grösstentheils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluss der späteren Philosophie entstanden. Von einer der Kosmogonien lässt sich jedoch mit zureichender Bestimmtheit nachweisen, dass sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damascius berichtet (de princ. p. 382), dass der Peripatetiker Eudemus, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damascius von seinem Standpunkte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass auch Aristoteles diese Theogonie gekannt hat (vgl. auch Plat. Tim. p. 40 e). Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4, die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *θεολόγοι* lassen (pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwickelung. Diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und der Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Theil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Principien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (*πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος κ. τ. λ.*, Theog. V. 116 f.; *ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο*, ebd. 123, *Ὠκεανός* auf Homer (*Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, Il. XIV, 201, Il. XIV,

240: Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται), Νὺξ καὶ Οὐρανός demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene orphische, von der Eudemus berichtet hat. Dann also muss diese, da Aristoteles ihren Verfasser den ποιηταὶ ἀρχαῖοι zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das aristotelische Zeugniss ein verhältnissmässig hohes Alter zuerkannt wird, theilen auch nach eben diesem Zeugniss die homerische und hesiodische Religionsanschauung im Wesentlichen. Als der ewige Herrscher im All und zwar als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den wohl schon Platon, Leg. IV, 715 e als einen παλαιὸς λόγος anspielt:

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ᾽ ἐκ πάντα τέτυκται.

Pherekydes von der Insel Syros (im sechsten Jahrh. v. Chr.) schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel Ἑπτάμυχος angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (μυχοῖς) seines κόσμος. Diogenes Laërtius citirt (I, 119) die Anfangsworte dieser Schrift: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.

Der zur Zeit des Solon lebende Weihepriester und Kosmolog Epimenides lässt aus der Luft (dem ἀήρ) und der Nacht (der νύξ), die zuerst den Tartarus erzeugt haben, vermittelst des Welteies die Welt hervorgehen und gehört somit zu den von Aristoteles sogenannten ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι. Bei Akusilaos ist das Chaos das Erste; aus demselben gehen der Erebos und die Nacht hervor. Zu den theistischen Kosmologen scheint Hermotimus, der Klazomenier, zu gehören (s. unten § 24).

Die sogenannten „sieben Weisen": Thales, Bias, Pittakus und Solon; Kleobulus Myson (oder nach Anderen Periander) und Chilon (auch Anacharsis, Epimenides und noch Andere werden genannt) mit den Sinnsprüchen, die ihnen beigelegt werden (Thales: γνῶθι σαυτόν, oder: τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι, Solon: καλοκαγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχε· μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ᾽ ἂν κτήσῃ μὴ ἀποδοκίμαζε· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα· μηδὲν ἄγαν, Bias: ἀρχὴ ἄνδρα δείξει, angef. von Arist. Eth. Nic. V, 3; auch: οἱ πλεῖστοι κακοί etc.; Anacharsis: γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν etc.) sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Principien anbahnen kann. Als Repräsentanten lacedämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden die sieben Weisen im Plat. Protag. p. 343 bezeichnet (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μιτυληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς καὶ ἕβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο ὁ Λακεδαιμόνιος Χίλων. οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας). Der Aristoteliker Dikaearchus (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der ionischen Naturphilosophie.

§ 9. Die Perioden der Entwickelung der griechischen (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in Bezug auf das Forschungsobject in folgender Weise bestimmen, wobei natürlich eine feste Abgrenzung nicht stattfinden kann: 1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der

Natur und Welt oder Vorherrschaft der Kosmologie. Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie. Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik, vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule.

Die Form der Philosophie war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch nicht ohne einige mathematische und dialektische Begründung; für die zweite Periode ist hinsichtlich der Form das Hinzutreten der durch Reflexion auf das Reden und Denken, durch bewusste Anwendung dialektischer Formen und besonders durch Begriffsbestimmung vermittelten Forschung charakteristisch, für die dritte aber das Hinzutreten der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigenthümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophirens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich theils in der Culmination, theils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen; insbesondere erheben sich die hervorragendsten Denker der zweiten (in ihren meisten Vertretern vorwiegend anthropologischen Periode) zu einem allseitigen Philosophiren. In der ersten Periode gehören die Personen, welche gleiche oder ähnliche Richtungen vertreten, grösstentheils (obschon keineswegs ausnahmslos) auch dem nämlichen Stamme an (sofern die älteste Naturphilosophie unter Ioniern aufkommt, der Pythagoreismus aber vorzugsweise unter Dorern seinen Verbreitungsbezirk findet); in der zweiten Periode aber wird die philosophische Richtung von der Stammesverschiedenheit unabhängig, zumal seit sich in Athen ein Centralpunkt der philosophischen Bestrebungen gebildet hat. Der Verbreitungspunkt der Philosophie liegt nunmehr in dem Hellenenthum überhaupt und auch in den der macedonischen und der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen. In der dritten Periode verschmilzt die hellenische Denkweise mit der orientalischen, und die Träger der zur Theosophie gewordenen Philosophie sind theils hellenistisch gebildete Juden, Aegypter und andere Orientalen, theils von orientalischen Anschauungen tief durchdrungene Hellenen.

Diogenes von Laërte, dessen, natürlich nicht von ihm erst getroffene, Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Ueberspannung des Gegensatzes von ionischer und italienischer Philosophie beruht, macht, Früheren folgend, die

beachtungswerthe Bemerkung (III, 56), der erste λόγος der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Platon die Dialektik hinzugekommen.

Brucker folgt im Wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtius, lässt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er ausser den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neu-Pythagoreer und die (von ihm im Anschluss an die Notiz des Diogenes Laërtius I, 21 über den Potamon als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte) „eklektische Secte", d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Kyniker etc., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zu dem Ausgang des Mittelalters, der Wiederherstellung der Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1. von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Speculationen über die Aussenwelt); 2. von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Speculation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrheit); 3. von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skepticismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damascus (Vermählung mit dem orientalischen Geiste; der Geist sucht ausser sich die Quelle der Gewissheit und zerfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwickelung: die vorsokratische Philosophie, die sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfasst „das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes", die zweite „die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme", die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie". Näher betrachtet ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt. Der Charakter der zweiten Periode die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war"), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophirten, sondern „gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte". Der Charakter der dritten Periode der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenngleich die Ueberlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen grösseren Kreis von Erfahrungen und einen grösseren Kreis von Menschen. (Ritters Eintheilung beruht im Wesentlichen auf der schleiermacherschen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Princip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Platon realisirt worden sei. Schleiermacher nimmt hiernach in seinen von Ritter herausg. Vorlesungen zwei Perioden der griechischen Philosophie an, eine vorsokratische und eine von Sokrates bis auf die Neuplatoniker herabreichende; doch hat auch Schleiermacher selbst bereits mitunter die Zeit seit Sokrates in zwei Perioden, nämlich die der Blüthe und die des Verfalls zerlegt.)

Brandis theilt im Ganzen die rittersche Auffassung der Entwickelung der griechischen Philosophie, jedoch mit der nicht unwesentlichen Abweichung, dass er die Stoiker und Epikureer und die pyrrhonischen und akademischen Skeptiker

aus der zweiten Entwickelungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Decrescenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker: der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; das ist das Princip der Subjectivität; c. Platon und Aristoteles: der objective Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Platon nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschliesslich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Platon und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesammte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Object gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objective Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Platon die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloss das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode concentrirt sich alle selbständige Speculation in der Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Weise des Lebens; der Gedanke zieht sich aus dem Object in sich zurück. Auch der Neuplatonismus, dessen wesentlicher Charakter in der durch den vorangegangenen Skepticismus bedingten transscendenten Theosophie liegt, ist nach Zellers Ansicht, da es demselben durchgängig um die Gemüthsbefriedigung des Subjectes zu thun sei, noch unter eben diesen Begriff des Subjectivismus zu subsumiren. — An Zellers Eintheilung schliesst sich im Wesentlichen Conrad Hermann an (der pragmat. Zus. in der Gesch. der Philos., Dresden 1863), der annimmt, dass bis auf die Sophisten die physikalischen, auf das Object bezüglichen, von Sokrates bis auf Aristoteles die dialektischen, auf das Verhältniss des erkennenden Subjects zu seinem Object bezüglichen, von den Stoikern bis auf die Neuplatoniker die ethischen, auf die Innerlichkeit des Subjects bezüglichen Fragen vorwiegend die Denker beschäftigt haben. (Diese Construction bewährt sich nicht durchweg an den Thatsachen der Geschichte der griechischen Philosophie: insbesondere haben Sokrates, Platon und Aristoteles keineswegs nur die dialektischen, sondern auch die ethischen Probleme zum wesentlichen Gegenstande ihrer philosophischen Forschung gemacht, und andererseits die Stoiker, Skeptiker und Neuplatoniker die Dialektik nicht vernachlässigt; der Neuplatonismus aber strebt, über das Subject zum Absoluten hinauszugehen.)

Jede wahrhaft befriedigende Eintheilung muss sich, soweit es angeht, zugleich auf die Verschiedenheit des prävalirenden Objectes, der Form und des Verbreitungskreises der Philosophie in den verschiedenen Perioden gründen.

Erste (vorwiegend kosmologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren ionischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die ionischen Physiologen, dem Stammescharakter der Ionier gemäss der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Princip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs; ihnen gilt der Stoff als an sich selbst belebt und beseelt. Die Pythagoreer, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Speculation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Princip; sie finden dieses Princip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten geht auf die Einheit des unwandelbaren Seins. Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der eleatischen Speculation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittelungsversuchen veranlasst; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den voreleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Uebergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz und der weltordnenden Macht des *Νοῦς*.

Fragmenta philosophorum Graecorum ed. Fr. Guil. Mullach, Vol. I. (Poeseos philosophicae ceterorumque ante Socrat. philos. quae supersunt), Paris 1860. Vol. II. (Pyth., soph., cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Plat. partem commentarios continens), ebd. 1867.

H. Ritter, Gesch. der ionischen Philosophie, Berlin 1821. Chr. A. Brandis, über die Reihenfolge der ionischen Physiologen, in: Rhein. Mus. III, S. 105 ff. Mallet, histoire de la philosophie ionienne, Paris 1842. K. F. Hermann, de philosophorum Ionicorum aetatibus, Gott. 1849.

Ed. Röth: Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griechische Philosophie. Die ältesten ionischen Denker und Pythagoras. Mannheim 1858, 2. Aufl. 1862. S. o. S. 16.

Aug. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841. Die Eleaten und die Indier, ebd. 1844. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung, Breslau 1852. Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859. Anaxagoras und die Israëliten, Leipzig 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen, eine historische Untersuchung, Leipzig 1866.

M. Schneidewin, über die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, I., G.-Pr., Arnstadt 1868, vollständig im II. Bande der bergmannschen Monatshefte, Berlin 1869. H. Siebeck, die Anfänge der Erkenntnisslehre in der griechischen Philosophie, in der Zeitschr. f. ex. Philos. B. VII, S. 377 ff. Ferd. Hoffmann, de philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Aristotelem studiis Homericis. Partic. I: de philosophis antiquissimis, diss. Hal. 1874.

S. A. Byk, die vorsokrat. Philosophie der Griechen in ihrer organisch. Gliederung, 1. Th., die Dualisten, Lpz. 1875, 2. Th., die Monisten, 1877. A. Hromada, die vorsokrat. Naturphilos. der Griechen u. d. moderne Naturwissensch., Oberrealsch.-Progr., Prag 1878.

A. Emminger, die vorsokratisch. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles, Würzb. 1878. S. auch dazu d. ob. S. 21 erwähnte Abhandlung v. Steffens. Th. Ziegler, d. Anfänge einer wissenschaftl. Eth. b. d. Griechen, Progr., Tübingen 1879. Bernhard Münz, die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistisch. Periode der griech. Philosophie, Wien 1880.

Mit der Natur der kosmologischen Principien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, dass bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber es möchte darum doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen sein; sie sind vielmehr, gleichwie die ionische Speculation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

Die verschiedenen Richtungen in der ersten Periode der griechischen Philosophie setzt Boeckh (in seiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, S. 40 ff.) zu den Stammescharakteren so in Beziehung, dass er annimmt, der Ionier Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Aeussern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stelle sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, die innere Tiefe der Dorer dagegen, aus welcher die kräftige That hervorbreche, und ihr ruhiges Beharren in festen, fast unzerbrechlichen Formen erscheine in den ethischen Bestrebungen, obgleich diese nicht bis zu einer ausgebildeten Theorie durchgedrungen seien, vorzüglich aber darin, dass die dorischen Denker das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen, sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde suchten, wie denn Pythagoras zuerst die Welt Kosmos genannt haben solle, und angemessen der Eigenthümlichkeit der Dorer und selbst ihrem bürgerlichen Leben habe sich die äussere Erscheinung der dorischen Philosophie in einem streng geregelten Bunde oder Orden gestaltet. Die Philosophie, sagt Boeckh, ging von dem sinnlichsten Anfang bei den Ioniern durch die pythagoreische Mittelstufe (der mathematischen Anschauung) bis zu der unsinnlichen Ansicht des Platon über, welcher an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise als die übrigen von ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittelst der sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der hellenische Geist fähig war. Boeckh parallelisirt die historische Stufenfolge der Lehren von den Principien der Dinge mit der von Platon (s. unten § 41) angenommenen dialektischen Stufenfolge: die der eigentlichen Philosophie vorangehenden poetisch-mythischen Symbole entsprechen der εἰκασία, die Ionier erforschen das Sinnliche, die αἰσθητά, die Pythagoreer das Mathematische, die διανοητά, die Eleaten bereits rein Geistiges, Intelligibles, νοητόν. — Die Bedingtheit der Lehren der späteren Naturphilosophen durch den Eleatismus hat namentlich Zeller nachgewiesen (der jedoch auch Heraklit von den älteren Ioniern absondert).

In wie weit die Philosophie dieser Periode (und demzufolge die Genesis der griechischen Philosophie überhaupt) auf orientalischen Einflüssen beruhe, ist

ein Problem, dessen volle und gesicherte Lösung wohl erst von dem Fortgang der orientalischen und insbesondere der ägyptologischen Forschungen gehofft werden darf. Es ist gewiss, dass die Griechen nicht ausgebildete philosophische Systeme bei den Orientalen vorgefunden haben; doch bleibt fraglich, ob und in welchem Maasse orientalische Religionsanschauungen griechische Denker zu einer von dem Typus der nationalen Bildung der Hellenen abweichenden Richtung der Speculation auf das Jenseitige, den Erfahrungskreis Ueberschreitende, Transscendente (die im Pythagoreismus und Platonismus culminirt), ihre bürgerlichen Einrichtungen zu einer Aufstellung von Staatsidealen, die vom hellenischen Typus abweichen, veranlasst, ihre astronomischen Beobachtungen und ihre geometrischen Kenntnisse und Fertigkeiten zu wissenschaftlicher Vertiefung angeregt haben. Im späteren Alterthum haben Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen den orientalischen Einfluss in unhistorischer Weise überschätzt; die neuere Kritik hat schon früh begonnen, solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwickelungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht im Kampfe gegen die Ueberschätzung fremder Einflüsse dem entgegengesetzten Extreme zu sehr angenähert. Eine Reaction gegen dieses Extrem bezeichnen die Arbeiten von Röth und Gladisch, welche Beide wiederum den orientalischen Einfluss betonen. Aber Röths Combinationen, die momentan durch ihre Kühnheit die Phantasie zu bestechen vermögen, haben allzu viel Willkürliches. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letzteren erklärt, will er nicht eine unmittelbare Ueberlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, dass dasselbe durch Vermittelung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Ueberlieferung müsse bereits im höheren Alterthum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewusstseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern etc. sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber diese Annahme ist wenig ansprechend, da ja in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen waren, und daher die gesonderte Reproduction derselben durch verschiedene Philosophien schwer begreiflich wäre. Weit eher könnte ein wesentlicher orientalischer Einfluss in der Form einer directen Berührung der älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern angenommen werden. Freilich würde eine directe Aufnahme chinesischer Lehren durch Pythagoras, indischer durch Xenophanes oder Parmenides ins Reich der Phantasmen gehören. Dass aber Pythagoras ägyptische Lehren und Gebräuche unmittelbar aus Aegypten sich angeeignet habe, dass etwa auch Anaxagoras oder vielleicht schon sein Vorgänger Hermotimus mit Juden in Berührung gekommen sei, dass auch Thales bereits in Aegypten oder in Babylonien Material zu wissenschaftlichen Betrachtungen gesucht und gefunden habe, ebenso später Demokrit, dass Heraklit durch den Parsismus zu einigen seiner Speculationen angeregt worden sei (obschon bei den Theoremen dieses Philosophen die Aehnlichkeit mit orientalischen Religionsanschauungen meist weit geringer ist, als Gladisch annimmt), und dass die späteren Philosophen, sofern sie an jene anknüpfen, mittelbar (Platon auch unmittelbar) in ihrer Lehre durch orientalische Einflüsse mitbestimmt seien, ist denkbar. Vgl. hierzu auch Friedr. Schäfer, Quid

Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laertii Diogenis prooemium exponitur, I.-D., Leipz. 1877.

§ 11. Die Philosophie der älteren ionischen Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene gebunden sei.

Dieser Entwickelungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf dem materiellen Urgrund, andererseits Heraklit, bei dem auf den Process des Werdens, des Entstehens und Vergehens, das Hauptgewicht fällt.

K. Steinhart, ionische Schule, in: Allg. Encyclop. der Künste und Wissensch. Sect. II, B. 22, S. 457—490. Rud. Seydel, der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus, Leipzig 1860.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwickelungsreihe vergl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, geboren um Olymp. 35 (640 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Grundlehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden.

Auch der spätere Philosoph Hippon aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Princip aller Dinge.

Ueber Thales handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber grossentheils ohne die erforderliche Kritik. Die Abhandlung des Abt von Canaye über Thales in den Mémoires de littérature t. X. ist aus dem Französischen übersetzt, s. o. S. 25. Ferner handeln über ihn J. H. Müller (Altd. 1719), Döderlin (1750), Ploucquet (Tub. 1763), Harless (Erlang., 1780—84), Flatt (de theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goess (über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlangen 1794), und in neuester Zeit F. Decker, de Thalete Milesio, Inaug.-Diss., Halle 1865. Vergl. auch Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Phil. I., S. 34—42, G. Hofmann, die Sonnenfinsterniss des Thales am 28. Mai 585 v. Chr., Gymn.-Pr., Triest 1870. P. Schuster, Thales ein Phönicier? in: Acta Phil. Lips. IV, 1875, S. 328—330. Die Aufgabe der neueren Forschung war der Rückgang auf die aristotelischen Zeugnisse und die Messung der späteren an diesen.

Ueber Hippon handeln: Schleiermacher, Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. am 14. Februar 1820, abgedr. in Schl. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 3, Berlin 1835, S. 403—410; Wilh. Uhrig, de Hippone atheo, Gissae 1848.

Die Zeit des Thales lässt sich danach bestimmen, dass er eine während der Regierung des lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach der Annahme von Baily (Philosoph. Transact. 1811) und Oltmanns (Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1812—13) auf den 30. Sept. 610, nach Bosanquet, Hind, Airy (Philosoph. Transactions, Bd. 143

S. 179 f.) und Jul. Zech dagegen (J. Zechs astron. Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des class. Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853), wie auch nach P. A. Hansen (Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung, im VII. Bde. der Abh. der math.-phys. Cl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Leipz. 1864, S. 379 ff.) auf den 28. Mai 585 v. Chr. fiel*). Hiermit stimmt auch die nach Diog.

---

*) Zech u. A. schreiben: — 584; aber das nach astronomischem Usus in dieser Weise bezeichnete Jahr ist mit dem Jahre gleich zu setzen, welches nach der gewöhnlichen und billigenswerthen Weise der Historiker als 585 v. Chr. bezeichnet wird, d. h. mit dem 585sten Jahre vor dem conventionellen Anfangspunkte unserer Zeitrechnung, der ungefähr $13^2/_3$ Jahre vor dem Todestage des Kaisers Augustus (dem 19. August des Jahres 14 n. Chr.) liegt. Zech folgt der von Jacob Cassini aufgebrachten Weise der Astronomen (worüber Ideler, Handbuch der Chronologie I, S. 75, und Lehrbuch S. 39 f., handelt), jedes Jahr vor Chr. Geburt mit einer um 1 geringeren Zahl, als der üblichen, zu versehen. Diese Bezeichnungsart (die sich insofern rechtfertigen lässt, als nach ihr der 25. December des Jahres $\pm$ a um $\pm$ a Jahre von dem Anfangspunkte der Aera absteht) ist zwar für die astronomische Rechnung bequem, aber doch theils von dem historischen Usus abweichend, theils auch an und für sich insofern weniger gut, als sie (abgesehen von den wenigen Tagen nach dem 25. December, der als präsumtiver Geburtstag Jesu nach der ursprünglichen und principiell nicht aufgehobenen Bestimmung selbst die Grenzscheide der Jahre bildete) unter dem Jahre + 1 das erste Jahr nach dem Beginne der christlichen Aera, unter dem Jahre — 1 aber das zweite Jahr vor dem Beginne dieser Aera versteht; in jenem liegt jeder Tag um 0 Jahre und einen Bruchtheil, in diesem aber um 1 Jahr und einen Bruchtheil von dem Grenzpunkte der Aera ab. Dieser astronomische Usus nennt das Jahr, gegen dessen Ende die Geburt Jesu gesetzt wird, das Jahr 0, nimmt also ein Jahr 0 an, das mit Ausnahme der letzten Decembertage, sofern diese noch dem alten Jahre zugerechnet werden, ganz vor Chr. Geburt liegt; hiernach ist das Jahr — a das Jahr, nach welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre bis zu Chr. Geburt ablaufen; man erwartet demnach, es sei das Jahr + a das Jahr, bis zu welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre von Chr. Geburt an ablaufen; und es müsste also auch ein Jahr 0 nach Chr. statuirt werden, was doch der Astronom eben so wenig, wie der Historiker thut. Der historische Usus ist durchaus consequent, indem er auf das Jahr 1 vor Chr. Geburt unmittelbar das Jahr 1 nach Chr. Geburt, in dem Sinne: das erste Jahr u. s. w. folgen lässt; wir folgen diesem Usus hier ausnahmslos.

Das obige Datum ist das julianische. Es ist üblich, den julianischen Kalender und nicht den gregorianischen auf die ältere Zeit auszudehnen. Doch gewährt die Reduction auf den letzteren den keineswegs unwesentlichen Vortheil, dass danach die Aequinoctien und Solstitien bereits in den ältesten historischen Zeiten auf die nämlichen Monate und Tage, wie noch heute, fallen. Mindestens sollte der Historiker (der ja ohnedies in der Jahres- und Tagesbezeichnung vom Astronomen abweicht) gregorianisch die antiken Data bezeichnen. Um die Reduction auszuführen, muss man die Bestimmungen, die bei der Einführung des gregorianischen Kalenders (1582, da man auf den 4. Oct. sofort den 15. folgen liess) für die Zukunft und mit Bezug auf einen Theil der Vergangenheit festgesetzt wurden (dass nämlich in je 400 Jahren drei Schalttage des julianischen Kalenders wegfallen sollten, und zwar in den Jahren, deren Zahl durch 100, aber nicht durch 400 ohne Rest dividirbar sei), auch auf die frühere Vergangenheit beziehen. Es ergiebt sich hiernach für die Sonnenfinsterniss des Thales das gregorianische Datum: 22. Mai 585 vor Chr. In gleicher Art sind die julianischen Data in § 39, § 61 etc. auf gregorianische zu reduciren, indem von dem julianischen Datum für die Jahre 601 bis 501 v. Chr. 6 Tage, 501 bis 301 v. Chr. 5, 301 bis 201 v. Chr. 4, 201 bis 101 v. Chr. 3, 101 v. Chr. bis 100 n. Chr. 2, 100 bis 200 n. Chr. 1 Tag subtrahirt, zu demselben aber für 300 bis 500 n. Chr. 1, 500 bis 600 n. Chr. 2 Tage etc. addirt werden. Noch weit zweckmässiger möchte jedoch die Ausführung des mädlerschen Vorschlags sein, den gregorianischen Kalender durchgängig so zu modificiren, dass jedesmal nach 128 Jahren ein Schalttag des julianischen Kalenders wegfalle. Ist diese Reform auch nicht ein „Bedürfniss" für unsere nächsten praktischen

L. (I, 22) von dem Phalereer Demetrius in dessen Archontenverzeichniss (ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων) aufgestellte Annahme zusammen, Thales sei, als Damasias zu Athen Archon war (586/5 v. Chr.), σοφός genannt worden. Seine Geburt hat Apollodorus in seiner Chronik (Diog. L. I, 37) in Olymp. 35, 1 (640—639 v. Chr.) gesetzt, was aber mit grosser Wahrscheinlichkeit in Olymp. 39, 1 (624 v. Chr.) zu ändern ist.

Thales war (nach Diog. L. I. 22) aus dem Geschlecht der Theliden (ἐκ τῶν Θηλιδῶν), die von dem Phöniker Kadmus abstammten und (nach Herod. I, 146) aus Theben nach Ionien auswanderten. Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern abgerathen haben, sich mit Krösus gegen Kyrus zu verbünden (Herod. I, 75; 170; Diog. L. I. 25). Die später dem Thales beigelegten Schriften (ναυτικὴ ἀστρολογία u. a.) wurden (nach Diog. L. I, 23) schon im Alterthum von Einigen für unecht erklärt. Aristoteles spricht wohl nur nach Berichten Anderer über seine philosophische Grundlehre und nur vermuthungsweise über die Argumentation, wodurch er dieselbe begründet habe.

Aristoteles sagt Metaph. I, 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung (Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας), das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von Allem feucht sei, und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser.“ Ebendaselbst und de coelo II, 13 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen. Möglicherweise lagen auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) der Lehre des Thales zu Grunde. Schleidens Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) kann die richtige sein: „das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen.“ Ob Thales die Dinge nicht nur aus Wasser enstehen, sondern sich auch wieder in Wasser auflösen liess, wie Hippolytus (Refut. haer. I, 1, 1: ἀρχὴν τοῦ παντὸς εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ) u. A. berichten, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Wahrscheinlich gehen diese Angaben auch nur auf Aristoteles zurück.

Arist. de anima, I, 2: Nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht. Ibid. I, 5: Thales glaubte, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Dass dem All die Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermuthungsweise, dass vielleicht eine solche Anschauung der Grund seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei. Thales scheint aber nach diesem Ausspruche wenigstens überall Leben angenommen zu haben. Unhistorisch ist Ciceros Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus von Stoff und Form, der zu dem Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem (Hermotimus und) Anaxagoras an.

Zwecke, so lohnt sie doch reichlich die geringe Abweichung von dem Gewohnten, theils durch die grössere Gleichmässigkeit betreffs der Monatstage und durch die solidere Bezeichnung alter historischer Data, theils vielleicht auch durch die Erleichterung einer Herstellung der Harmonie zwischen dem russisch-griechischen und dem occidentalischen Kalender.

Thales soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Proklus sagt (zum Euklid., p. 19), die Arithmetik sei unter den Phönikern, die Geometrie unter den Aegyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im Einzelnen legt ihm Proklus (und zwar, wie er bei 3 und 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 und 2, im Anschluss an Eudemus, einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles) vier Sätze bei: 1. dass der Kreis durch den Diameter halbirt werde (ib. p. 44), 2. dass die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (ib. p. 67), 3. dass die Scheitelwinkel einander gleich seien (ib. p. 79), 4. dass Dreiecke congruent seien, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (ib. p. 92). Die Angabe (Plutarch. conviv. septem sap. c. 2), er habe die ägyptischen Priester gelehrt, zu jeder Zeit die Höhe der Pyramiden aus deren Schatten zu berechnen, setzt voraus, dass er den Satz von der Proportionalität der Seiten einander ähnlicher Dreiecke gekannt habe. Nach Diog. L. I, 24 f. wurde der Satz, dass der Winkel im Halbkreis ein rechter sei, von Einigen auf Thales, von Anderen auf Pythagoras zurückgeführt. Ueber die Anfänge der Geometrie bei den Aegyptern vgl. Herod. II, 109; Plat. Phaedr. p. 274, Arist. Metaph. I, 1, p. 981b, 23; Strabon XVII, 3 (ed. Mein.).

Der Grund, weshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, in dem Eingehen auf die realen Gründe im Gegensatze zu der mythischen Form, die bei den alten Dichtern und grossentheils auch noch bei Pherekydes herrschte. Doch blieben die eigentlich philosophischen Probleme zu umfassend für eine sofortige streng wissenschaftliche Lösung.

Von Hippon (den nach einem von Th. Bergk, comm. de reliquiis comoediae Att., Lips. 1838, geltend gemachten Scholion zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den *Πανόπται* verspottet hat) spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερον*, berichtet, dass er auch die Seele für Wasser — richtiger wohl für etwas Feuchtes — gehalten habe (de anima I, 2), und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3). Worauf sich der Vorwurf des Atheismus stützt, der ihm im Alterthum öfter gemacht wird, lässt sich nicht ermitteln.

§ 13. Anaximander aus Milet, geboren um Olymp. 42, 2 (= 611 v. Chr.) verfasste unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäss ist; denn sie müssen Busse und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit". Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten (und der Masse nach unendlichen) Stoff, das *ἄπειρον*, welcher „unsterblich und unvergänglich" ist und in ureigner Bewegung die Dinge aus sich entstehen und in sich wieder aufgehen lässt. Aus demselben gehen durch Sonderung der darin enthaltenen Gegensätze von einander die bestimmten Stoffe hervor. Zunächst scheiden sich von einander Warmes und Kaltes; eine feurige

Sphäre umgiebt rings die Luft und Erde; aus Feuer und Luft bilden sich die Gestirne, himmlische Gottheiten, in deren Mittelpunkt die cylinderförmige Erde ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluss der Wärme in stufenweiser Entwickelung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landthiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Schleiermacher, über Anaximandros, in den Abh. der Berl. Ak., Berlin 1815, auch im 2. Bande der III. Abth. der sämmtl. Werke, S. 171—296. Vgl. ausser der älteren Abhandlung des Abbé de Canaye (s. o. S. 25) auch Krische, Forschungen I, S. 42—52; ferner Büsgen, über das ἄπειρον Anaximanders, G.-Pr., Wiesbaden 1867. F. Michelis, de Anaximandri infinito, Ind. lect., Braunsb. 1874. G. Teichmüller, Studien, S. 1—70; 545—588. F. Lütze, über das ἄπειρον Anaximanders, ein Beitr. zur richtig. Auffass. desselb. als materiellen Princips, Lpz. 1878.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodorus (bei Diog. L. II, 2), dass derselbe im zweiten Jahr der 58. Ol. (547—546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, wonach sein Geburtsjahr Ol, 42, 2 oder 3 (611—610 v. Chr.) sein muss. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf eine metallene Erdtafel (nach Eratosthenes bei Strabon I, p. 7) und eine Himmelskugel (σφαῖρα, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (γνώμων) erfunden (Diog. L. II, 1) oder vielmehr, da bei den Babyloniern solche in Gebrauch waren (Herod. II, 109), die Hellenen damit bekannt gemacht und sie namentlich auch nach Lakedämon eingeführt haben. Aus seiner Schrift hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirecte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 6 A): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die durch den Untergang gebüsst werden muss. In der Stelle Arist. Phys. III, 4, wo von dem *ἄπειρον* gesagt wird: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων*, sind die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* mit Sicherheit dem Anaximander zuzuschreiben, bei *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, die man in der Regel auch für anaximandrisch hält, und noch mehr bei *τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* muss der anaximandrische Ursprung zweifelhaft bleiben.

In seiner Lehre über die Entstehung der Thiere hat man, nicht ganz mit Unrecht, die ersten Anfänge der Descendenztheorie zu finden geglaubt. Nicht nur sucht Anaximander die frühesten thierischen Organismen im Meer, wie manche andere alten Philosophen die organischen Bildungen aus dem Erdschlamm hervorgehen liessen, sondern er redet auch davon, dass die Menschen aus Thieren anderer Art entstanden seien (Euseb. praep. ev. I, 8, 2 nach Plutarch: *ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη*), und hier bringt er sogar als Beweis vor, dass der Mensch einer langen Pflege bedürfe und sich, als Mensch geboren, nicht hätte erhalten können. Erst als diese Wesen, die sich zu Menschen entwickelten, fähig waren, sich selbst weiter zu helfen unter den veränderten Bedingungen, wurden sie ans Land geworfen (Plut. Quaest. symp. VIII, 8, 3 und 4).

An das ἄπειρον des Anaximander knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objecte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will), oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff, in welchem nur potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Herbart und die meisten neueren Historiker annehmen). Die aristotelischen Zeugnisse können, für sich genommen, mehr auf die erste Ansicht zu führen scheinen. Aristoteles sagt Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), dass durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe. Metaph. XII, 2: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Metaph. I, 8 (§§ 19 und 20 ed. Schw.) scheint Aristoteles die Annahme eines qualitätlosen *ἀόριστον* nur späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker gemeint sind) zuzuerkennen. Theophrasts Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. fol. 33), dass, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung als eine Substanz auffasse, die nach Art und Grösse unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, — φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ*), begünstigten jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Consequenz des Systems. Denn nach der ersten wäre ein *νοῦς* neben dem Gemische erforderlich, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus ist im Alterthum vielfach bezeugt, auch Arist. Phys. III, 4. Es ist wohl anzunehmen, dass er sich über die Natur seines *ἄπειρον* ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben der Berichterstatter sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das *ἄπειρον* des Anaximander ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Commentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Nach Aristoteles, de coelo III, 5, ist anzunehmen, dass alle Physiker, welche ein solches Mittelwesen annahmen, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liessen; dem Anaximander aber spricht Arist. (Phys. I, 4) die Annahme dieses Entstehungsprocesses ab; also kann er das *ἄπειρον* desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als *μῖγμα* galt. Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. I, 4 ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt. Wahrscheinlich ist an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluss der Doctrin des Empedokles von den vier Elementen.

§ 14. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Princip die Luft, die er für unendlich hält, und lässt daraus vermittelst der Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μάνωσις* oder *ἀραίωσις*) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere

Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall."

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph Diogenes von Apollonia sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Er geht aber über Anaximenes hinaus, insofern er der Luft geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuspricht. Ebenso erklärt Idäus aus Himera die Luft für den Urstoff.

Ueber Anaximenes vgl. Krische, Forschungen I, S. 52—57. G. Teichmüller, Studien, S. 71—104. Ueber d. Chronologie s. A. Daub, in: Jahrb. f. Phil., Bd. 121, S. 24—26.

Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia, gelesen in der Berliner Akad. der Wiss. am 29. Januar 1811, in den Abh. der ph. Cl., Berlin 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 149—170. F. Panzerbieter, de Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 163—177. K. Steinhart, Diogenes von Apollonia, in: Allgem. Encyclop. der Künste u. Wissensch. von Ersch u. Gruber, Sect. I, B. 25, S. 296—301.

Die Geburt des Anaximenes hat Apollodor (nach der Angabe des Diog. Laërt. II, 3) in die 63. Olympiade (528—524 v. Chr.) gesetzt. Höchst wahrscheinlich ist jedoch hierbei die Zeit seiner Geburt oder seiner Blüthe mit der Zeit des Todes verwechselt worden. Nach Suidas lebte er Ol. 55 zur Zeit des Kyrus und Krösus. Diog. L. nennt ihn (ebend.) einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner Schrift war (nach derselben Stelle) der ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Princip. Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunkt gemäss, unbeschadet ihrer Materialität, zugleich als beseelt. Aus seiner Schrift ist uns der Satz erhalten (bei Stob. Eclog. phys. p. 296): *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Dass Anaximenes von dieser beseelten Luft das Feuer als etwas Anderes und Feineres unterschieden habe, ist nicht wahrscheinlich, sondern er scheint das Feuer mit der feinsten Luft identificirt zu haben, wie es vor Empedokles allgemein üblich war, wie insbesondere Heraklit ausdrücklich das Verhältniss fasst, und wie auch später noch der an Anaximenes sich anschliessende Apolloniat Diogenes verfuhr; dann war die *πύκνωσις* der erste und die *ἀραίωσις* der zweite, hinzutretende Process. Diese Luft hat sich Anaximenes nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als unendlich der Ausdehnung nach gedacht, so dass wir namentlich auch auf ihn das aristotelische Zeugniss werden beziehen müssen (Phys. III, 4): *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* Aus der Luft liess Anaximenes die Dinge durch *πύκνωσις* und *μάνωσις* oder *ἀραίωσις* entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. fol. 32) diese Bestimmung zuerst aufgestellt zu haben. Wenn Aristoteles (Phys. I, 4; de coelo III, 5) sie auch denjenigen Physiologen zuschreibt, welche das Wasser oder das Feuer oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft oder zwischen Wasser und Luft als Princip setzen, so hat er dabei wohl neben Heraklit besonders Spätere im Auge. Von Thales lag ihm keine Schrift vor, und es war ihm schwerlich auf anderem Wege etwas von einer solchen Lehre desselben bekannt. Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann theils in der Lehre von der *πύκνωσις καὶ μάνωσις*, theils vielleicht auch darin gefunden werden, dass er nicht ein noch unvollkommenes und

unentwickeltes Wesen, sondern ein solches, welches als das feinste am naturgemässesten auch als das höchste gelten konnte, als Princip setzte, auf welcher Bahn Heraklit, indem er jenes Wesen Feuer nannte, noch um einen Schritt weiter ging.

Von der Schrift des Diogenes von Apollonia (in Kreta, eines Zeitgenossen des Anaxagoras, Diog. L. IX, 57) *περὶ φύσεως* existiren einige Fragmente, die Panzerbieter gesammelt hat. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefasst werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunkt gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst consequent durchzubilden. Das, woraus Alles wird, und in das Alles wieder zurückgeht, ist ihm *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός*, es kann nicht ohne *νόησις* gedacht werden; und weiter heisst es: *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν, ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκέει νόος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι* (Simpl. in Arist. Phys. fol. 33, a). Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Uebrige werden lässt, so kann dies offenbar nicht heissen, dass auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, dass der Bildungsprocess überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so dass jene dieser vorangegangen sein muss, gleichwie bei Heraklit die *ὁδὸς κάτω* der *ὁδὸς ἄνω*. Den Beweis für die Einheit der Substanz findet Diogenes in der Thatsache der Assimilation von Stoffen des Erdbodens durch die Pflanzen und von den Pflanzenstoffen durch Thiere (nach Simplic. in Phys. fol. 32b). Im Anfang seiner Schrift forderte er sogleich für jede Darlegung eine sichere Grundlage und eine einfache und würdige Sprache.

Den Idaeus von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

§ 15. Heraklit von Ephesus, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Princip durchführt, giebt der in den ionischen Lehren liegenden Anschauung eines beständigen Processes des beseelten Urstoffs durch seine Lehre von dem Feuer als dem Urwesen und von dem beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Princip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den Alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist oder als die Vernunft betrachtet. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprocesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinauf führt. Beide Seiten des Doppelprocesses sind überall mit einander verflochten. Alles ist identisch und nicht identisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben. Alles fliesst. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit

unzähligemal spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder aufs Neue zu bauen. Dem Allgemeinen, der Alles durchdringenden Vernunft muss man folgen. Diese gemeinsame Vernunft ist auch das Kriterium der Wahrheit.

Der Herakliteer Kratylus, Platons Lehrer in Athen, trieb die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze und kam so auch zu dem Fluss der Begriffe.

Die Schrift des Heraklit, die den Titel περὶ φύσεως führte, häufig von Stoikern commentirt, im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. auch von Christen viel gelesen, bis sie diesen wegen anscheinender Begünstigung der noëtianischen Haeresie verdächtig ward, ist nur in Bruchstücken auf uns gekommen. Unecht sind die heraklitischen Briefe. Heracliti epist. quae feruntur ed. Antonius Westermann (Univ.-Progr.), Lipsiae 1857.

Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313—533, wiederabgedruckt in Schleiermachers sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 1—146. Vgl. Th. L. Eichhoff, diss. Her., Mogunt. 1824.

Jak. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90—116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendaselbst IX, S. 241 bis 269, 1853. Die heraklitischen Briefe, Berlin 1869.

Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berlin 1858. (Die vollständigste Monographie, freilich zu sehr hegelianisirend. Lassalle nennt im Anschluss an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes". Vgl. über Lassalles Schrift Raffaele Mariano, Lassalle e il suo Eraclito, Saggio di filosofia egheliana, Firenze 1865.)

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859; vgl. dessen Abhandlungen über Aussprüche des Herakl., in der Zeitschr. f. Alterthumswiss. 1846, No. 121 f. und 1847, 28 f. Th. Bergk, de Heracliti sententia apud Aristotelem de mundo c. 6, Halle 1861. Rettig, über einen Ausspruch Heraklits bei Plat. Conviv. 187, ind. lect., Bern 1865.

P. Schuster, Heraklit von Ephesus, ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen, in den Acta societat. phil. Lipsiens. ed. Frider. Ritschelius, Tom. III, p. 1—394, Lips. 1873. (Trotz alles aufgewandten Scharfsinns ist es nicht gelungen, den einzelnen Bruchstücken mit Sicherheit ihre Stelle anzuweisen. Auch die neuen Auffassungen von der Logoslehre, von dem ewigen Werden, von der Erkenntnisstheorie u. A. ermangeln der festen Begründung. Vgl. die Rec. v. E. Zeller in der Jenaisch. Litteraturzeitung 1875, Art. 83.) Ders., Heraklit und Sophron in platonischen Citaten, Rhein. Mus., N. F., B. 29, Frankf. a. M. 1874, S. 590—632. Jak. Mohr, die historische Stellung Heraklits von Ephesus, Würzb. 1876. G. Teichmüller, neue Studien zur Gesch. der Begriffe, 1. Heft, Herakleitos, Gotha 1876, ders., Herakl. als Theolog, in d. 2. Hefte der neuen Studien zur Gesch. d. B., Gotha 1878, S. 103—253, u. Heraklitisches, ebend. S. 279—288. Al. Goldbacher, ein Fragment des Herakl., in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1876, S. 496—500. L. Dauriac, de Heracl. Ephesio, Paris 1878. E. Mehler, ad Heraclit. Miscellanea, in: Mnemosyne, N. F. VI, 1878, S. 402—408. Die brauchbarste Sammlung der Fragmente von I. Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae, Oxonii 1877.

Heraklit stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines βασιλεύς (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodorus bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Ueber Hermodorus vergl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.) Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äusserte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen, als vernünftige

Einsicht und Verständniss der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. IX, 1): *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.* Auch den Homer traf sein Tadel: *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.* Heraklits Beiname: *ὁ σκοτεινός*, findet sich zuerst in der pseudo-aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. III, 5) an, dass die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe, und von dem Sillographen Timon (um 250 v. Chr.) wird er *αἰνικτής* genannt (wie auch *κοκκυστής* und *ὀχλολοίδορος*). Er sagt selbst (bei Clem. Strom. 591 A): *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή*, so dass die absichtliche Dunkelheit des Schreibens nicht unwahrscheinlich ist. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständniss der Schrift eines delischen (tüchtigen) Tauchers. Die Zeit der Blüthe des Heraklit fiel nach Diog. L. IX, 1 (der vielleicht dem Apollodorus folgt) in Olymp. 69 (504—500 vor Chr.), nach einer andern, weniger glaubhaften Angabe (bei Eusebius Chron. zu Ol. 80, 2 und 81, 2) in Ol. 80 oder 81. Das Wahrscheinliche ist, dass er gegen 535 v. Chr. geboren und, da er nach Diog. L. IX, 3 sechzig Jahre alt geworden ist, eine Angabe, die sich nach Diog. L. VIII, 52 auf die Autorität des Aristoteles stützt, etwa im J. 475 gestorben ist. Der Komiker Epicharmus hat (wohl um 470) Heraklits Lehre berücksichtigt. Dass Parmenides seine Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt, insbesondere auf Heraklits Lehre von der Coincidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als *παλίντονος* oder *παλίντροπος* bezeichnet, haben Steinhart (Allg. Litt.-Ztg., Halle 1845, S. 892 f.) und Schuster (Herakl. v. Eph. S. 35 ff., 367 ff.) nachgewiesen. (Zeller bestreitet die Beziehung, Ph. d. Gr. I, 4. Aufl., S. 670 ff.)

Aristoteles stellt in seiner historischen Uebersicht über den Entwickelungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. I, 3 ff.) den Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise und den Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Princip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Heraklit ist von Haus aus Hylozoist; er nimmt das Feuer als den Grundstoff von Allem an, zugleich ist ihm aber dies Feuer die Seele (die trockene Seele ist die beste, die feuchte Seele des Trunkenen unweise). Durch Anaximenes angeregt, hat er dann selbständig seine Lehre ausgebildet. Deshalb muss Heraklit, obwohl er jünger ist, als Pythagoras und Xenophanes, mit den früheren ionischen Naturphilosophen zusammen betrachtet werden, und zwar als der Denker, welcher diese Richtung am vollendetsten ausgeprägt hat. Richtig ist, dass er auf den Process mehr Gewicht legt, als seine Vorgänger, womit auch die Natur des von ihm für das Princip gehaltenen Elementes zusammenstimmt.

(Unwahrscheinlich ist die Annahme Hegels und Anderer, dass Heraklits Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten [nämlich zuerst durch Parmenides] schroff von einander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein, entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstracten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der heraklitischen Vorstellung von dem Flusse oder den Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraction ist eine Gedankenarbeit,

welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Platon in der Kritik des Herakliteismus vollzogen haben.)

Die Dreiheit: Feuer (mit Einschluss der Luft), Wasser, Erde entspricht den drei (heut sogenannten) Aggregatzuständen; erst Empedokles (s. unten) ist durch strengere Scheidung zwischen Feuer und Luft zu der Vierzahl der sogenannten Elemente gelangt.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter, tritt, betrifft neben der politischen Stellung wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem blossen Polytheismus hingegeben, weiss nichts von dem Einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Ἓν τό σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει (ἥτε οἴη κυβερνήσει; ἥτε οἴη κυβερνᾷ ἀεὶ;) πάντα διά πάντων.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος*, der nicht bewusste Intelligenz ist, aber sich durch ureigne Bewegung in der Entwickelung der Welt herausarbeitet, kennen die Menschen nicht, wie Heraklit sogleich zu Anfang seiner Schrift sagt: *τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος ἀεί, ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται.* Aus dem Urwesen, welches Heraklit (in einer allerdings bemerkenswerthen Verwandtschaft mit parsischen Anschauungen, auf welche Gladisch mit Recht hinweist) als reinstes Feuer oder Licht und zugleich als das Gute auffasst, lässt er durch den Streit oder Kampf, den Homer (Il. 18, 107: *ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο*) mit Unrecht habe ausgetilgt sehen mögen, die Einzelobjecte hervorgehen, und so ist ihm (Plut. Is. et Os. 48) *πόλεμος πατὴρ πάντων*, die Welt die zertheilte Gottheit, das *ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ*, das aber gleich dem elastischen Gefüge des Bogens und der Leier im Auseinandergehen wieder zusammenzugehen strebt (Plat. Sympos. 187a; cf. Soph. 242e); er sagt: *παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου* (Plut. Is. et Os. 5). Das ewige Weltganze identificirt Heraklit mit dem Feuer selbst, das bald erlischt, bald sich wiederum entzündet (Clem. Str. V, 559): *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.* Stets vollzieht sich der Doppelprocess der relativen Materialisirung des Feuergeistes und der Wiedervergeistigung der Erde und des Wassers: *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός,* Wasser und Erde sind *πυρὸς τροπαί,* das Feuer geht in sie über in der *ὁδὸς κάτω*, sie in das Feuer in der *ὁδὸς ἄνω*, beides aber ist ungetrennt: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Das Hinstreben der Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers bezeichnet Heraklit als den Zustand der begehrenden Bedürftigkeit (*χρησμοσύνη*), die wiedergewonnene Einheit als Sättigung (*κόρος*); Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8) führt zur *ἐκπύρωσις*, durch den Zwiespalt und Kampf (*ἔρις, πόλεμος*) aber geht aus der Einheit wieder die Vielheit der Dinge hervor. Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Crat. 413e, 420a), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. IX, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Stob. Eclog. I, 60); vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.* In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor, Sext. Emp. Pyrrh. Hypotyp. III, 230: *ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι· ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχάς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.* Dass die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in das göttliche Urfeuer, welches zugleich die reine Vernunft ist (*ἐκπύρωσις*), bereits dem Heraklit angehöre, von dem sie die Stoiker entnommen haben, hat Schleiermacher (dem Ritter, Brandis, Bernays und Zeller widersprechen, Lassalle jedoch wiederum beistimmt) mit Unrecht bezweifelt; Aristoteles schreibt sie ihm zu (Meteorol. I, 14;

de coelo I, 10; Phys. III, 5 und gleichlautend Metaph. XI, 10: *Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ*), und sie liegt auch in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück bei Hippolytus IX, 10: *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.*

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ*, nennt Platon (Theaet. 181a; cf. Krat. p. 402a: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) die Herakliteer scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Discussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylus, ein Lehrer des Platon, überbot den Satz des Heraklit, dass man nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. IV, 5), ein Extrem, als dessen äusserste Consequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Das Veränderliche, das dem Heraklit als die Gesammtheit alles Wirklichen gilt, setzt Parmenides zum Sinnenschein, Platon zu dem Complex der individuellen, der *γένεσις* unterworfenen, sinnlich wahrnehmbaren Objecte herab. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, fällt sein *κόσμος* mit der blossen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein Anderes ab; er lässt dem Wechsel selbst den *λόγος* oder die ewige, allumfassende Ordnung (*γνώμη, δίκη, εἱμαρμένη, τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες, ὁ Ζεύς*) als das *ξυνόν* (*κοινόν*) immanent sein und fordert, dass jeder Einzelne in seinem Denken und Handeln dieser allgemeinen Vernunft folge. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 133: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*, ein Fragment, aus dem besonders klar hervorgeht, dass der *λόγος* bei Heraklit nicht „Rede", sondern „Vernunft" bedeutet, da er hier der Sondereinsicht entgegengesetzt ist. Bei Stob. Serm. III, 84: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Es ist dies dasselbe Gesetz, das auch die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält; die Sonne, sagt Heraklit, wird ihr Maass nicht überschreiten, denn wollte sie es, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der *δίκη*, sie finden (bei Plutarch. de exil. 11). Ohne Verständniss der allgemeinen Vernunft sind die Sinne schlechte Zeugen. Blosses Vielwissen fördert nicht. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 126: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*, d. h. wenn sie Seelen haben, welche die Sprache von Augen und Ohren nicht verstehen. Bei Diog. L. IX, 1: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*, bei Prokl. in Tim. p. 31: *πολυμαθίη νόον οὐ φύει.* Sextus sagt (adv. Math. VII, 131), nach Heraklit sei diese gemeinsame und göttliche Vernunft, an der Theil habend wir *λογικοί* würden, das Zeichen der Wahrheit, und fährt fort: *ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν*, dem, was die Einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen. Auch für das praktische Verhalten liegt die Richtschnur in dem gemeinsamen Gesetz, zunächst in dem des Staates, zuhöchst in dem der Natur. Herakl. bei Clem. Alex. Strom IV, 478 b: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα* (die Gesetze) *μὴ ἦν.* Bei Diog. L. IX, 2: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχους.* Ebend.: *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.* Bei Stobaeus Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.* Die Mehrzahl folgt freilich dem allgemeinen Gesetz nicht; die Menschen kennen nicht einmal den ewig seienden Logos, und wenn ihnen auch die Wahrheit zu Ohren kommt, sind sie gleich Tauben, keiner aus der Menge hat Verstand. Eine Erklärung, wie es möglich ist, dass sich

der Einzelne von dem Allgemeinen, unter dessen Gesetz er steht, losreissen kann, finden wir bei Heraklit nicht. Denn in den Worten: ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων bei Alex. Aphrod. de fato c. 6 ist zwar die Verschiedenheit der Charaktere anerkannt, aber nicht erklärt, woher diese rührt.

Die heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein lässt, als eine monistische und sofern sie allen Stoff als beseelt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen. Platon erkennt dem Ideellen eine selbständige und vom Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Diesen platonischen χωρισμός bekämpft Aristoteles, der das Allgemeine dem Einzelnen, das Ideelle dem Sinnlichen innewohnen lässt; doch erkennt auch er dem Geist (νοῦς) eine von aller Materie gesonderte Existenz zu. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklits wieder aufgenommen (die ihnen auch für ihre Ethik, obwohl diese wesentlich von Sokrates und Antisthenes stammt, Anknüpfungspunkte bot).

§ 16. Pythagoras von Samos, der Sohn des Mnesarchus, geboren um Ol. 49, 3 = 582 v. Chr., nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete zu Kroton in Unteritalien, wo er sich Ol. 62, 4 = 529 v. Chr. ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Auf ihn selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung, und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-theologischen Speculation.

Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten; doch ist sehr zweifelhaft, ob dieselben alle echt seien oder zum Theil eine spätestens im letzten Jahrhundert v. Chr. entstandene Fälschung, welche für unsere Kenntniss des alten Pythagoreismus nur insofern eine gewisse Bedeutung haben würde, als sie an ältere Zeugnisse sich theilweise angelehnt hat.

Unter den älteren Pythagoreern sind ausser Philolaus besonders seine Schüler Simmias und Kebes (die nach Platons Phädon mit Sokrates befreundet waren), ferner Okellus der Lukaner, Timäus von Lokri, Echekrates und Akrion, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytus berühmt. Alkmäon der Krotoniate, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern theilt, ferner Hippasus von Metapont, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, Ekphantus, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamus von Milet, ein Architekt und Politiker, und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komiker Epicharmus, der mitunter philo-

sophische Streitfragen erwähnt, scheint von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Die Lehre der Pythagoreer gipfelt in dem Satze, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, und zwar nicht etwa nur der Form, sondern auch dem Stoffe nach. Gleichbedeutend damit ist der Satz, dass die Principien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade, oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Principien aller Dinge seien. Die nähere Ausführung dieser Lehre steht nach den zuverlässigsten Berichten nicht ganz sicher. Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben.

Unecht sind die vorgeblichen Schriften des Pythagoras (Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii 1814 bis 1820, Lipsiae 1823; Schneeberger, die goldenen Sprüche des Pythagoras, ins Deutsche übertragen mit Einleitung und Anmerkungen, Gymn.-Pr., Münnerstadt 1862), des Okellus Lukanus (de rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso etc., Berol. 1845, auch in den Fragmenta philosophorum graec. Vol. I), des Timaeus Locrus (dem ein noch erhaltenes Schriftchen *περὶ ψυχᾶς κόσμω* beigelegt wird, welches ein spät verfasster modificirender Auszug aus dem platonischen Timäus ist, ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836; vgl. Gualterus Anton, de origine libelli inscr. *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσεως*, p. I, Berol. 1851, p. II, Gymn.-Pr., Essen 1869), und höchst wahrscheinlich auch die meisten oder alle philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vergl. Petersen, in den hist.-philol. Studien, Hamburg 1832, S. 24; G. Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840; Franz Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844, 50; quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg, Lect.-Kat., 1852, 55, 59, 68). Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckhs Fragmentensammlung aber fast allgemein für echt gehaltene Schrift des Philolaus hat neuerdings, nachdem Zeller u. A. Einzelnes angefochten, Val. Rose, Comment. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2, das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philol. u. d. Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864, als unecht zu erweisen unternommen; doch vgl. dagegen Zeller in der vierten Aufl. des 1. Th. seiner „Philos. d. Griechen", u. denselb., Aristoteles und Philol., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 178—192, worin Z. es wahrscheinlich macht, dass Aristoteles eine Schrift des Philol. gekannt hat, aus der uns eine Anzahl Fragmente überliefert ist. A. Rohr, de Philolai Pythagorici Fragmento *π. ψυχῆς*, Berl. 1874, dissert. Bern., dem der Beweis, dass dieses Stob. Ecl. I, 420 f. sich findende Stück dem Philolaus gehört, nicht gelungen ist. Die vollständigste Sammlung pythagoreischer Fragmente liefert Mullach in seinem Fragm. philos., 1. Band, S. 383—575 u. 2. Bd., S. 1—129.

Jamblichus, de vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, de vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—16; ed. Westermann, Paris 1850. Vgl. Erw. Rohde, die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rhein. Mus., N. F. B. 26, Frankf. a. M. 1871, S. 554—576; B. 27, 1872, S. 23—61, der zu dem Resultate kommt, dass Jamblichus nur die von Nikomachus und Apollonius verfassten Biographien des Pythagoras benutzt habe. C. G. Cobet, Observationes criticae et palaeographicae ad Jamblichi vitam Pythagorae, in: Mnemosyne, V, 1877, S. 338—384. E. Rhode, zu Jamblichus de vita Pythagorica, in: Rhein. Mus., Bd. 35, 1879, S. 260 bis 271.

Ueber den Pythagoreismus überhaupt handeln in neuerer Zeit namentlich: Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste und Wiss. in Gr. und Rom, Bd. I, S. 178 ff.

Aug. Boeckh, disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810, auch mit Zusätzen und Anhang, in dessen kl. Schr. III, Leipz. 1866, S. 266—342; Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Heinrich Ritter, Gesch. der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826. Amadeus Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827. Christ. Aug. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. u. 558 ff. Aug. Bernh. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, S. 78—85. A. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841, ders., die ägypt. Entstellung des Pythagor., in: Philolog., Bd. 39, 1879, S. 113—130. F. H. Th. Allihn, de idea justi, qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum et quomodo a Doriensibus veteribus et a Pythagora exculta sit, Halis 1847. G. Grote, Gesch. Griechenlands, deutsch von N. N. W. Meissner, Bd. II, Leipzig 1851, S. 626—646. C. L. Heyder, ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854. F. D. Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras, Basel 1858. L. Noack, Pythag. und die Anfänge abendl. Wiss., in der Zeitschr. Psyche, Bd. III, 1860, Heft 1. Monrad, über die pyth. Philos., in der von Michelet hrsg. Zeitschrift: der Gedanke, Bd. III, 1862, Heft 3. Vermehren, die pythag. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. A. Laugel, Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande, in: Revue des deux mondes, XXXIV. annèe, Par. 1864, p. 969—989. Ed. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage, in den Vortr. u. Abh., Leipz. 1865, S. 30—50. Georg Rathgeber, Grossgriechenland und Pythagoras, Gotha 1866. Adolf Rothenbücher, das System der Pythagoreer nach den Angaben des Arist., Berlin 1867. Mullach, de Pythagora ejusque discipulis et successoribus, in: Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. I. bis LVII. Ed. Baltzer, Pyth., der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (im Anschluss an Röth s. o.). Albert Freih. von Thimus, die harmonikale Symbolik des Alterthums, 1. Abth.: die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griech. und orient. Quellen, Köln 1868, 2. Abth.: der technisch-harmonikale und theosophisch-kosmographische Inhalt der kabbalist. Buchstabensymbole d. althebr. Büchleins Jezirah, die pythagorisch-platon. Lehre vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur semitisch-hebräisch., wie chamitisch-altägypt. Weisheitslehre und zur heiligen Ueberlieferung der Urzeit, ebend. 1876. F. Latendorf, de Pythagora ejusque symbolis disputatio commentario illustrata, Berlin 1868. Vgl. auch L. Prowe, über die Abhängigkeit des Copernicus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865, und die unten (S. 55) citirten Schriften von Ideler, Boeckh und Anderen. Alb. Heinze, die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Diss., Leipz. 1871. Th. Henri Martin, hypothèse astronomique de Pythagore, in: Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisique, publ. da B. Buoncompagni, Tomo V, 1872, S. 99—126. A. Nauck, sur les sentences morales de Pythagore, in: Bulletin de l'acad. impèr. des sciences de St. Petersb., T. XVIII, 1873, S. 472—501. A. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas, 2 voll., Paris 1873. C. Huit, de priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio, Lutetiae Paris. 1873. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in hon. Theod. Mommsen, 1877, S. 11—22. Sobczyk, das pythagoreische System in seinen Grundgedanken entwickelt, I.-D., Lpz. 1878.

Ueber den Krotoniaten Alkmaeon handelt Krische, Forschungen I, S. 68—78. M. A. Unna, de Alcmaeone Crotoniata, in: Philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Hamb. 1832, S. 41—87. R. Hirzel, zur Philos. des Alkmaeon, in: Hermes, XI, 1876, S. 240—246.

Ueber Hippodamus von Milet handeln: C. F. Hermann, de Hippod. Milesio, ind. lect., Marb. 1841; L. Stein, in: Mohls Zeitschr. für Staatswissenschaft, Jahrg. 1853, S. 161 ff.; Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswiss., Bd. I, Erl. 1855, S. 171; Karl Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Bd. I, 1860, S. 59 ff.; über Hippodamus und Phaleas Herm. Henkel, zur Gesch. der griech. Staatswiss. II. (Progr.), Salzwedel 1866. Wilh. Oncken, Staatslehre des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 210—218.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polman Kruseman, Harlemi 1834 u. 47; rec. Theod. Bergk, in: in Poëtae lyrici Graec., Lips. (1843. 53) 1866; ed. Mullach, fragm. ph. Gr., p. 135 sqq.; vgl. Grysar, de Doriensium comoedia, S. 84 ff.; Leop. Schmidt, quaestiones Epicharmeae, spec. I: de Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846; Jac. Bernays, Epicharmos und der *αὐξανόμενος λόγος*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.; Aug. O. Fr. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Ep. nebst einer Frag-

mentensammlung, Berlin 1864 (vgl. Leop. Schmidt in: Gött. gel. Anz. 1865, St. 24, S. 931—958); G. Bernhardy, Grundr. der griech. Litt., zweite Bearbeitung, II b, 1859, S. 458—468.

„Ueber den Pythagoreismus und seinen Stifter weiss uns die Ueberlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern“ (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Heraklit sagt (bei Diog. L. VIII, 6): „Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, hat Forschung geübt (*ἱστορίην ἤσκησεν*) von allen Menschen zumeist und eklektisch sich seine eigene Wahrheit gebildet, eine Vielwisserei und verkehrte Kunst“, woraus wir ersehen, dass Pythagoras nicht nur ethisch-politische, sondern auch wissenschaftliche Tendenzen verfolgte. Auch in einem andern Fragment legt Heraklit dem Pythagoras *πολυμαθίη* bei. Was Herodot (der IV, 95 von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse religiöse Vorschriften und über die Seelenwanderungslehre sagt, scheint eine Reise des Pythagoras nach Aegypten vorauszusetzen, allerdings nicht mit Nothwendigkeit, sofern Pythagoras durch Vermittelung älterer Griechen (zumal da nach Herod. II, 49 schon Melampus den ägyptischen Dionysoscultus, von dem er durch Kadmus und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben soll) zu Lehren und Gebräuchen von ägyptischem Ursprung gelangt sein kann. Herod. II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter wollenen Oberkleidern; in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden; sie kommen darin mit den sogen. Orphikern und Bacchikern, die aber in Wahrheit Aegyptier sind, und mit den Pythagoreern überein. Herod. II, 123: „Den ägyptischen Seelenwanderungsglauben haben ältere und jüngere Hellenen sich angeeignet, deren Namen ich kenne, aber unangegeben lasse.“ Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nur in einer Prunkrede (Lob des Busiris 11), deren Angaben keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Cicero sagt von Pythagoras (de fin. V, 29, 87): Aegyptum lustravit. Dass die mathematischen Wissenschaften zuerst in Aegypten aufgekommen und von den Priestern gepflegt worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph. I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugniss des Kallimachus (bei Diodorus Siculus in den vaticanischen Excerpten VII—X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Auffindung des zwischen der Hypotenuse und den Katheten im rechtwinkeligen Dreieck bestehenden Verhältnisses wird ihm u. A. von Diogenes Laërtius (VIII, 12) unter Berufung auf einen Mathematiker Apollodorus zugeschrieben und dabei das Epigramm angeführt:

Ἡνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρατο γράμμα
Κεῖν', ἐφ' ὅτῳ κλεινὴν ἤγαγε βουθυσίην.

Diogenes L. erzählt (VIII, 3), wie es scheint, nach Aristoxenus, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Wie Cicero (Rep. II, 15; cf. Tuscul. I, 16) berichtet, kam Pythagoras Ol. 62, 1 (532 vor Chr.) nach Italien. Mit diesem, wie es scheint, gut bezeugten Datum stimmt nicht die Angabe zusammen, welche Diog. L. VIII, 47 auf Eratosthenes zurückführt.

dass Pythagoras um 588 v. Chr., Ol. 48, als Jüngling den Faustkampf geübt habe, wonach er vor 600 geboren sein müsste (wahrscheinlich ging die Notiz ursprünglich auf einen älteren Mann gleichen Namens), und die Angabe bei Clem. Alex. Strom. I, 309, dass seine Blüthe um 312 Jahre vor das Todesjahr des Epikur, also in 583 v. Chr. falle. Pythagoras schloss sich in Kroton, wo, wie es heisst, die Depression durch eine nicht lange vorher im Kampfe gegen die Lokrer und Rhegier am Flusse Sagra erlittene Niederlage die Bevölkerung für moralische Einwirkung empfänglich machte, der aristokratischen Partei an und gewann dieselbe für seine Tendenz einer sittlich-religiösen Reform, wodurch zugleich die Innigkeit der Verbindung ihrer Mitglieder unter einander und deren Macht im Staate sehr beträchtlich wuchs.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, den schon Platon Rep. X, p. 600 b erwähnt). Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; durch die Berufung auf den Meister mit dem bekannten *αὐτὸς ἔφα* galt die Tradition als gesichert; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von Allen gefordert (*πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;*). Die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Speculation) unter das Volk war verpönt. Gegen Freunde und Genossen des Bundes wurde die aufopferndste Treue geübt. Zu der Lebensordnung gehörte Mässigkeit im Genuss von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Doch war der Fleischgenuss, obschon unter gewissen Beschränkungen, gestattet, was Aristoteles und Aristoxenus bei Diog. L. VIII, 19 und 20 ausdrücklich bezeugen; Heraklides der Pontiker hat mit Unrecht das Gegentheil angenommen; gewisse Orphiker aber und spätere Pythagoreer haben sich gänzlich des Fleischgenusses enthalten. Dass das Bohnenverbot von Pythagoras ausgegangen sei, bestreitet Aristoxenus bei Gellius IV, 11. Bestattung in wollenen Gewändern war nach Herod. II, 81 in den orphisch-pythagoreischen Mysterien untersagt.

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraction) reagirte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In Betreff seines Todesjahres ist bei den verschiedensten Angaben über seine Lebensdauer zu keinem annähernd sicheren Resultat zu kommen, doch wird allgemein angenommen, dass er ein hohes Alter, wenigstens 75 Jahre, erreichte. Der ursächliche und zeitliche Zusammenhang der kylonischen Unruhen mit dem Siege der Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten und der Zerstörung von Sybaris im Jahre 510 v. Chr. beruht nur auf der Angabe des mehr als unsicheren Gewährsmannes Apollonius von Tyana, und es lässt sich also daraus kein Anhalt für die Zeit der Auswanderung und des Todes von Pythagoras gewinnen. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehreremale die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer“ als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht um fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Berathung im „Hause des Milon“ (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämmtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis umkamen. Nach anderen nicht glaubwürdigen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der

Pythagoreer schon bei der ersten Reaction gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden. Lysis ging nach Theben und war dort bald nach 400 v. Chr. Lehrer des jungen Epaminondas. (Lysis soll nach Diog. L. VIII, 7 der wirkliche Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein, nach Mullachs Vermuthung, fragm. ph. Gr. I, 413, des „goldenen Gedichts“, das aber wenigstens in seiner jetzigen Form wohl erst später entstanden ist.) Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Platon der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die aristotelischen die bedeutendsten; zuverlässig sind auch die Mittheilungen des Platon und der ersten Aristoteliker, spätere nicht. Viel werthvoller würden uns für die Kenntniss des Systems die (durch Boeckh gesammelten) Fragmente der Schrift des Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates, sein, falls diese alle als echt anzusehen wären. Alle anderen vorgeblichen philosophischen Schriften des Pythagoras selbst und alter Pythagoreer sind entschieden unecht, und dasselbe ist von weitaus den meisten Fragmenten aus den angeblichen Schriften zu sagen. Der Inhalt der Philolaus-Fragmente stimmt in manchem Betracht recht wohl mit aristotelischen Zeugnissen zusammen und gewährt dazu eine weit concretere Anschauung; doch ist auch Fremdartiges und Späteres beigemischt, was schwerlich bloss auf Rechnung der Berichterstatter zu stellen ist. Platon hat vielleicht nur mündliche Aeusserungen des Philolaus gekannt, dem Aristoteles scheint aber die Schrift des Philolaus vorgelegen zu haben. Der Sillograph (Spottschriftenschreiber) Timon (s. unten § 60) sagt (bei Gell. Noct. Att. III, 17), Platon habe um vieles Geld ein kleines Buch gekauft, wovon ausgehend er den (seine Naturphilosophie enthaltenden Dialog) Timäus geschrieben habe; es ist sehr zweifelhaft, welche Schrift gemeint sei (vielleicht eine Schrift des Archytas oder des Ekphantus?). Ein unechter Brief Platons an Dion enthält den Auftrag, pythagoreische Bücher zu kaufen. Neanthes aus Kyzikus um 240 v. Chr. führt auf Philolaus und Empedokles die erste Veröffentlichung pythagoreischer Lehren zurück. Hermippus um 200 v. Chr. sagt, Philolaus habe ein Buch geschrieben, das Platon gekauft habe, um daraus den Timäus abzuschreiben; Satyrus redet von drei Büchern.

Aristoteles spricht nicht von der Lehre des Pythagoras, sondern nur von der Lehre der Pythagoreer (*οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι*). Die Genesis der Zahlenlehre giebt er Metaph. I, 5 wohl im Ganzen richtig folgendermaassen an: „Die Pythagoreer waren die Ersten, welche sich mit der Mathematik ernstlich beschäftigten und sie förderten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft entwickelte sich ihre Ansicht, die Principien des Mathematischen seien auch die Principien alles Seienden. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen der Natur nach das Erste sind, die Pythagoreer aber in den Zahlen viele Aehnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, so war ihnen die eine Zahl Gerechtigkeit, die andere Seele und Verstand, wieder eine andere Zeit und so weiter fort. Ausserdem sahen sie in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonie und, da ihnen alles Andere seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet zu sein schien, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl. Was sie nun für Aehnlichkeiten in den Zahlen und Harmonien mit der Welt der Dinge finden konnten, das gebrauchen sie, wo aber etwas fehlte, da suchten sie ihre Wissenschaft abzurunden.“ Aus dieser Darstellung des Aristoteles ersehen wir, wie die Pythagoreer, entzückt von der Natur der Zahlen und von der apodeiktischen Erkenntniss der den Dingen

innewohnenden mathematischen Ordnung, die Kraft des mathematischen Princips in ihrer die exacte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlenspeculation überspannten.

Die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, galten demnach den Pythagoreern nicht als Prädicate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser ihnen innewohnenden Principien und der Zahlen angesehen. Der pythagoreische Ausdruck für dieses Verhältniss ist nach Aristoteles *μίμησις* gewesen. Es scheint nicht, dass diese beiden Angaben auf verschiedene Fractionen der Pythagoreer zu beziehen seien, vielleicht legte die Redeweise der Einen diese, der Andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die Nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen. Schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich genau jener aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Theil auch Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisirt, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen. Die letztere ist die Zahl der Vollendung und fasst die Natur aller Zahlen in sich (Arist. Metaph. I, 5). — Die Welt soll Pythagoras zuerst wegen der Ordnung und Harmonie in ihr *κόσμος* genannt haben (Plut. Plac. II, 1).

Von den einzelnen Lehren sind neben den musikalischen die astronomischen die bemerkenswerthesten. Dass die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*) und der Bewegung beider um das ruhende Centralfeuer wirklich den älteren Pythagoreern (sei es allen oder einzelnen) angehört hat, wissen wir (abgesehen von den vielfach angezweifelten Philolaus-Fragmenten) aus Aristoteles (de coelo II, 13 und Metaph. I, 5). Diog. L. sagt (VIII, 85), die kreisförmige Erdbewegung habe zuerst Philolaus, nach Andern aber Hiketas gelehrt. Dem Pythagoreer Hiketas wurde von Pseudo-Plutarch (Plac. ph. III, 9) die Lehre von der Erde und Gegenerde zugeschrieben; Cicero legt ihm (Acad. II, 39) unter Berufung auf Theophrast die Lehre bei, die Erde bewege sich circum axem. Die Bewegung der Erde um ihre Axe wird auch (Plac. III, 13; Hippol. adv. haer. I, 15) dem Ekphantus zugeschrieben, der den Atomen Grösse, Gestalt und Kraft beilegte und sie durch Gott geordnet sein liess (er war nach Boeckhs Vermuthung ein Schüler des Hiketas), und Platons Schüler Heraklides aus Heraklea am Pontus, der (nach Stob. Ecl. I, 440) die Welt für unendlich hielt. Dass auch die Annahme eines Stillstandes der Sonne und einer Bewegung der Erde um dieselbe mit den Erscheinungen zusammenstimme, zeigte später, um 281 v. Chr., der Astronom Aristarchus von Samos; Seleukus aus Seleukeia am Tigris in Babylonien um 150 v. Chr. endlich stellte, indem er eine unendliche Ausdehnung der Welt annahm, das heliocentrische System als eine astronomische Lehre auf. S. Plut. plac. phil. II, 1; 13; 24; III, 17; Stob. Eclog. phys. I, 26; vgl. Ludw. Ideler, über das Verhältniss des Copernicus zum Alterthum, in Wolfs und Buttmanns Mus. f. d. Alterthumswiss. II, 1810, S. 393—454; Boeckh, de Plat. syst. etc. 1810, S. 12 (kl. Schr. III, S. 273), Philolaos, S. 122, das kosm. Syst. des Platon, S. 122 ff. und S. 142; Sophus Ruge, der Chaldäer Seleukos, Dresden 1865. Es fehlte jedoch der Lehre der Erdbewegung schon im Alterthum nicht an Verketzerungen, wie z. B. der Stoiker Kleanthes den Aristarchus von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte.

Die Lehre von der Sphärenharmonie (Arist. de coelo II, 9) beruht auf der Annahme solcher Abstände der himmlischen Sphären von einander, wie sie den Längenverhältnissen der Saiten bei harmonischen Tönen entsprechen.

Auch die *Seele* galt den Pythagoreern für eine Harmonie; an den Körper sei sie zur Strafe gefesselt und wohne in ihm wie in einem Gefängnisse (Plat. Phädon p. 62b).

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemus in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplicius zur Physik des Arist. 173a) haben die Pythagoreer angenommen, dass dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἕξει.* (Die gleiche Lehre kehrt bei den Stoikern wieder, bei diesen aber in Verbindung mit der heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten § 54.)

Pythagoras war nach dem Verfasser der Magna Moralia (I, 1) der Erste, der versuchte, über die Tugend zu sprechen, und zwar führte er die Tugenden auf Zahlen zurück. Ueberhaupt trugen die ethischen Begriffe bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit wurde von ihnen (nach Arist. Eth. Nic. V, 8; vergl. Magn. Moral. I, 34) als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* (Quadratzahl) definirt, wodurch die Correspondenz zwischen That und Leiden (*τὸ ἀντιπεπονθός*, d. h. *ἅ τις ἐποίησε, ταὖτ' ἀντιπαθεῖν*), also die Vergeltung, ausgedrückt werden sollte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschliessen, stellten (nach Aristot. Metaph. I, 5) einige Pythagoreer auf. Die hierbei auftretenden Begriffe sind nicht eigentliche *Kategorien*, da sie nicht allgemeinste, gleichmässig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe sind. Die Tafel ist folgende:

Grenze.	Unbegrenztheit.
Ungerades.	Gerades.
Eins.	Vieles.
Rechts.	Links.
Männliches.	Weibliches.
Ruhendes.	Bewegtes.
Geradliniges.	Gebogenes.
Licht.	Finsterniss.
Gutes.	Böses.
Quadrat.	Oblongum.

Alkmäon, der Krotoniate, der eine Schrift: *περὶ φύσεως* verfasst hat, war ein Arzt und Anatom. Nach Arist. Metaph. I, 5 war er ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras. Er stellte die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων*, fixirte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade aufstossenden an. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle hingeleitet werden (Theophrast de sensu 25 f.; Plut. plac. ph. IV, 16 und 17). Die Seele bewegt sich ewig, wie die Gestirne (Arist. de an. I, 2).

Eurytus wird nebst *Philolaus* unter den Pythagoreern genannt, mit welchen Platon in Italien zusammengetroffen sei (D. L. III, 6). Eurytus hat die Zahlensymbolik weiter ausgebildet, wie es scheint, nur mündlich (Ar. Met. XIV, 5, 1092b, 10). Philolaus und Eurytus werden (von Diog. L. VIII, 46) als Tarentiner bezeichnet; ihre Schüler, die der Aristoteliker Aristoxenus gekannt hat: Xenophilus aus Chalkis in Thrakien und die Phliasier Phanton, Echekrates, Diokles, Polymnastos, sollen die letzten Pythagoreer gewesen sein. Xenophilus soll in Athen gelebt haben und in hohem Alter gestorben sein. Die Schule erlosch bis zum Aufkommen des Neupythagoreismus, wennschon die bacchisch-pythagoreischen Orgien fortdauerten.

Hippodamus aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, ein Architekt, der die Strassenanlage im Piräus geleitet, dann in Thurii, endlich in Rhodus (Ol. 93) gewirkt hat, ist (nach Arist. Polit. II, 8) wie (nach Arist. Polit. II, 7) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. III, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Platons in der Bildung politischer Theorien. Er war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Theile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes und das Privatgebiet. Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich in Bezug auf *ὕβρις, βλάβη, θάνατος*. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamus zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist zweifelhaft. Zu den späteren Fälschungen unter den Namen von Altpythagoreern gehörte auch eine unter dem von „Hippodamus dem Pythagoreer" und eine unter dem von „Hippodamus dem Thurier", womit der Nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobaeus erhalten (Florileg., XLIII, 92—94; XCVIII, 71; CIII, 26). Phaleas strebte danach, der Ungleichheit des Besitzes der Staatsbürger vorzubeugen, die leicht zu revolutionären Bewegungen führe; er forderte, und zwar zuerst, *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν* (Arist. Vol. II, 7, 1266b, 40).

Epicharmus aus Kos, der Sohn des Elothales, geb. um 550, gest. zu Syrakus um 460, lässt in der ersten der von Diog. Laërt. (III, 9—17) angeführten Dichtungen einen mit eleatischer, pythagoreischer und besonders mit heraklitischer Philosophie bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes sich unterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte und dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht ganz in dem platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstractem und Concretem. Ein drittes Fragment folgert aus Kunstfertigkeiten der Thiere, dass auch sie Vernunft haben. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System lässt sich dem Epicharmus nicht zuschreiben. Platon sagt Theät. p. 152a, der Komiker Epicharmus huldige, gleich wie Homer, der von Heraklit auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachten Weltanschauung (die in dem Wahrnehmbaren und Veränderlichen das Reale finde). Classische Aussprüche des Epicharmus sind: *νᾶφε καὶ μέμνασ᾽ ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν*, und: *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά*. Der römische Dichter Ennius hat ein pythagoreisirendes Lehrgedicht einem (angeblich) epicharmischen nachgebildet. Es gab frühzeitig mancherlei Fälschungen unter dem Namen des Epicharmus.

Der Verfasser der Philolaus-Schrift sieht in den Principien der Zahlen die Principien aller Dinge. Diese Principien sind: das Begrenzende und die Unbegrenztheit. Sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder „monadischen" Zahlen, dann die „geometrischen Zahlen", oder die „Grössen", d. h. die Raumgebilde: Punkt, Linie, Fläche und Körper, ferner die Materialität der Objecte (*ποιότης καὶ χρῶσις*), dann die Belebung, die Gesundheit und das Licht (das sinnliche Bewusstsein?) und die höheren psychischen Kräfte, wie Liebe,

Freundschaft, Verstand und Einsicht. Das Gleichartige wird durch das Gleichartige erkannt, die Zahl aber ist es, welche die Dinge der Seele harmonisch fügt. Der mathematisch gebildete Verstand ist das Organ der Erkenntniss. Die musikalische Harmonie beruht auf Zahlenverhältnissen (nämlich der Saitenlängen, welchen bei gleicher Dicke und Spannkraft die Höhe der Töne umgekehrt proportional ist), insbesondere die Octave oder die Harmonie im engeren Sinne auf dem Verhältniss 1 : 2, welches die beiden Verhältnisse der Quarte (3 : 4) und Quinte (2 : 3 oder 4 : 6) in sich schliesst. Die fünf regelmässigen Körper: Kubus, Tetraëder, Oktaëder, Ikosaëder, Dodekaëder sind die Grundformen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers und des fünften, alle übrigen umfassenden Elementes. Die Seele ist durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden: dieser ist ihr Organ, aber zugleich auch ihr Gefängniss. Im Haupt des Menschen wohnt der *νοῦς*, im Herzen die *ψυχὴ καὶ αἴσθησις*, im *ὀμφαλὸς* die *ῥίζωσις*, im *αἰδοῖον* die *γέννησις*, es unterscheiden sich nach dieser Stufenordnung von einander *ἄνθρωπος*, *ζῶον*, *φυτὸν* und *ξυνάπαντα*. Die Seele der Welt verbreitet sich von der Hestia (d. h. dem Centralfeuer) aus, um welches Erde und Gegenerde täglich sich drehen, durch die Sphären der Gegenerde, der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten Merkur, Venus, Mars, Juppiter, Saturn und des Fixsternhimmels bis zu dem äussersten, Alles umschliessenden „Olympos“. Die Welt ist ewig, von dem Einen ihr Verwandten, Mächtigsten und Unübertrefflichsten regiert. Der Führer und Herrscher aller Dinge ist Gott; er ist einheitlich und ewig, beharrlich und unbeweglich, sich selbst gleich, verschieden von allem Anderen. Er umfasst bewachend das All. Philon sagt de mundi opif. 23 A: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἔστι γάρ, φησίν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.* Athenagoras legat. pro Christ. c. 6: *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥςπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων.* Offenbar hat der Fälscher, aus dessen Schrift Philon citirt, xenophaneische und platonische Gedanken auf Philolaus übertragen, wie wir anderwärts Stoisches dem Philolaus zugeschrieben finden. Die Lehre von den fünf regelmässigen Körpern ist nicht für vorplatonisch zu halten, da Platon (Rep. VII, 528 b) bezeugt, dass noch keine Stereometrie bestand; die Lehre von der Stufenordnung der Seelenkräfte bei „Philolaus“ ist wahrscheinlich eine Benutzung und Corruption platonisch - aristotelischer Gedanken. Gegen diese und andere von Schaarschmidt erhobenen Bedenken hält Zeller (I, 4. Aufl. S. 261 ff.) die Echtheit des grösseren Theils der Fragmente aufrecht. Als ein Hauptgrund für die Echtheit gilt ihm das (freilich erst durch Ausscheidung mehrerer Stellen resultirende) Fehlen des platonisch-aristotelischen Gegensatzes von Stoff und Form, Geist und Materie, des transcendenten Gottesbegriffs, der Ewigkeit der Welt, der platonisch - aristotelischen Astronomie, der Weltseele und der entwickelten Physik des Dialogs Timäus und die weitreichende Uebereinstimmung in Ton, Darstellung und Inhalt mit dem Bilde, welches wir uns von einem Pythagoreer der sokratischen Zeit machen müssen. Die Unechtheit gewisser Fragmente ist als ausgemacht anzusehen, insbesondere die des Stobäus-Fragmentes aus Ecl. Phys. c. 20, welches die Weltewigkeit und die Herrschaft Gottes als des Vaters und Werkmeisters lehrt. Aber daraus geht noch nicht mit Sicherheit hervor, dass auch alle übrigen Fragmente gefälscht sind, indem wir sehr wohl unter dem Namen eines und desselben Schriftstellers theils echte, theils unechte Fragmente besitzen können. Es muss demnach jedes einzelne Fragment auf die Echtheit untersucht werden, und hierbei wird sich herausstellen, dass sich gegen eine grössere Anzahl keine entscheidenden Gründe vorbringen lassen.

§ 17. Die eleatische Lehre von der Einheit des Alls wurde in etwas unvollkommener Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea weiter entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objecten und eines Werdens und Wechselns durch Zenon von Elea vertheidigt, endlich mit einer Abschwächung ihrer Eigenthümlichkeit der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissus aus Samos.

Ueber die eleatischen Philosophen und ihre Lehre handeln insbesondere: Joh. Gottfr. Walther, eröffnete eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1724. Geo. Gust. Fülleborn, liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustr. commentario, Hal. 1789. Joh. Gottl. Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, in: Comm. soc. Gott. vol. X, p. 157 sqq. G. Ludw. Spalding, vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in primam partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793. Fülleborn, Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 u. 7, Jena 1795. Amad. Peyron, Empedocl. et Parm. fragmenta, Lips. 1810. Chr. Aug. Brandis, comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813. Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragmens philos., Paris 1828, p. 9—95. Rosenberg, de El. ph. primordiis, Berol. 1829. Sim. Karsten, philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, Amsterdam 1835 ff., vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carm. rel.; I, 2: Parmenid. Riaux, essai sur Parménide d'Elée, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S. 86—116. Theod. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843. Aug. Gladisch, die Eleaten und die Indier, Posen 1844. Frid. Guil. Aug. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845, auch in: Fragm. ph. Gr. I, p. 101 sqq. E. Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847. F. Ueberweg, über den hist. Werth der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia, in: Philol. VIII. 1853, S. 104—112 (wo Ueberweg nachzuweisen gesucht hat, dass der zweite Theil der Schrift, d. h. Cap. 3 u. 4, nicht einen zuverlässigen Bericht über Xenophanes, wohl aber über Zenon enthalte) und ebd. XXVI. 1868, S. 709—711. E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. Conr. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου*, Jena 1861. Franz Kern, quaestionum Xenophanearum capita duo (Progr. scholae Portensis), Numburgi 1864, symbolae criticae ad libellum Aristotelicum de Xenoph. etc., Oldenburg 1867, *Θεοφράστου περὶ Μελίσσου*, im Philol. XXVI, 1868, S. 271—289. Theodor Vatke, Parm. Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864. Heinrich Stein, die Fragmente des Parmenides *περὶ φύσεως*, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll., Lips. 1864—67, S. 763—806. Th. Bergk, de Parmenidis Veliensis versibus nobilissimis: *οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτ' οὐδαμῇ* etc. Lect. cat., Halle 1867. Paul Rüffer, de ph. Xen. Coloph. parte morali, diss. inaug., Lips. 1868. (Von einer Moralphilosophie des Xenoph. kann aber gar nicht die Rede sein.) Th. Davidson, the fragments of Parm., in: the Journ. of specul. philos., St. Louis, IV, I, Jan. 1870. Franz Kern, Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenophanes, Gymn.-Progr., Danzig 1871; ders., über Xenophanes von Kolophon, Gymn.-Pr., Stettin 1874; ders., Untersuch. üb. d. Quellen f. d. Philos. des Xen., G.-Pr., ebd. 1877. (Kern tritt namentlich für die historische Glaubwürdigkeit des Abschnittes über Xenophanes in der Schrift de Xenophane, Zenone, Gorgia mit den sogleich anzuführenden Gründen ein und stellt so die philosophische Bedeutung des Xenophanes mit Recht höher als Zeller und Andere.) G. Teichmüller, Studien zur Gesch. d. Begr., S. 591—623.

Dass die unter den aristotelischen Schriften auf uns gekommene, von Einigen dem Theophrast zugeschriebene, höchst wahrscheinlich jedoch erst von einem späteren Peripatetiker verfasste Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Cap. 1 und 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handle, hat bereits Buhle in der oben angeführten Abhandlung über den Pantheismus be-

merkt, das Gleiche hat Spalding nachgewiesen, und nimmt mit ihm auch Fülleborn, der früher anders geurtheilt hatte, in den oben angeführten „Beitr." an, ebenso auch Brandis und alle späteren Forscher, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissus sich ganz evident ergiebt. Auf wen der zweite Abschnitt (Cap. 3 und 4) geht, ob auf Xenophanes oder auf Zenon, ist lange Zeit unentschieden gewesen. Doch kann jetzt als gesichert gelten, dass die Lehre des Xenophanes darin dargestellt wird. Der letzte Abschnitt (Cap. 5 und 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias. Während nun die Berichte über Melissus und Gorgias im Wesentlichen für treu gelten, ist der über Xenophanes vielfach als unhistorisch angegriffen worden, und zwar hauptsächlich deshalb, weil er Lehren dem Xenophanes zuschreibe, die nach den sonstigen Nachrichten diesem nicht zugesprochen werden dürften. Es geht dies namentlich auf die Angabe der Schrift, Xenophanes habe sein All weder begrenzt noch grenzenlos, weder bewegt noch ruhend angenommen, die mit der Erwähnung des Xenophanes bei Aristoteles Metaph. I, 5 nicht harmoniren soll, wonach dieser Philosoph nichts klar gemacht habe (*οὐδὲν διεσαφήνισεν*) und die Frage nach der begrifflichen (und daher begrenzten) oder materiellen (und daher unbegrenzten) Natur des Einen (dem Beruhen derselben auf dem Begriff des Seins, wie von Parmenides, oder auf der continuirlichen Ausdehnung des Substrats alles Existirenden, wie von Melissus angenommen wurde) sich überhaupt nicht vorgelegt habe. Allein diese Stelle besagt weiter nichts, als dass Xenophanes sich nicht deutlich ausgesprochen, und dass er noch nicht auf die von Parmenides und Melissus behandelten Probleme gekommen sei. Nun findet sich aber diese angezweifelte Lehre nicht nur in dem betreffenden Abschnitt der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. dem Xenophanes zugeschrieben, sondern auch in der *φυσικὴ ἱστορία* des Theophrast, aus der uns diese Notiz bei Simplicius in Aristot. Phys. fol. 56 aufbewahrt ist. Die Worte lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος*, und bedeuten nach der natürlichen Erklärung: Er habe gelehrt, Keines von beiden komme dem Seienden zu, und nicht, wie Manche meinen: Er habe weder das Eine noch das Andere gelehrt. Demnach haben wir keinen Grund, an der Wahrheit dieser wichtigsten Angabe in der fraglichen Schrift zu zweifeln, und was ausserdem darin über Xenophanes berichtet ist, verträgt sich mit dem auch sonst Ueberlieferten. Zweitens, meint man, sei in dem Abschnitt über Xenophanes dialektisches und methodisches Denken zu finden, das dem von Aristoteles Metaph. I, 5 als ungeübteren Denker (*μικρὸν ἀγροικότερον*) bezeichneten ersten der Eleaten nicht zugetraut werden könne. Allein Aristoteles begreift unter dem erwähnten Prädicat auch den ohne Zweifel methodisch und dialektisch geschulten Melissus, also sein Zeugniss wird hier nicht schwer wiegen. Dagegen werden wir allerdings die zusammenhängende Form der Beweisführung und die regelrechte Durchführung der Antinomien nicht dem vorparmenideischen Dichterphilosophen zuschreiben, sondern dem Berichterstatter, der, was er in dem xenophaneischen Gedicht an Dilemmen und Beweisen zerstreut vorfand, wahrscheinlich in die vorliegende Form brachte, so dass der Inhalt trotzdem als durchaus xenophaneisch gelten kann. Drittens wird gegen die historische Glaubwürdigkeit des Abschnittes über Xenophanes eingewandt, es fänden sich auch sonst historische Ungenauigkeiten darin, von denen die erheblichste die erscheint, dass der Verfasser sagt, nach Anaximander sei das All Wasser. Allein, wenn Anaximander lehrte, dass aus der Mischung von Kaltem und Warmem das Flüssige hervorgegangen sei, und dies letzte gleichsam als den Stoff der Welt betrachtete, so konnte ein Berichterstatter sehr wohl bei einer beiläufigen Bemerkung sagen, das All sei nach Anaximander Wasser,

indem er dies nicht auf den Anfang, sondern auf eine spätere Periode bezog. — So spricht nichts Entscheidendes gegen die historische Treue des Berichtes über Xenophanes, und derselbe ist demnach als Quelle für die Darstellung der xenophaneischen Lehre zu benutzen.

Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569 v. Chr., der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und stellt die Lehre von der Einen, allwaltenden Gottheit auf. Dieser einige Gott ist ihm aber zugleich die Welt, ist nicht geworden — denn das Seiende kann nicht werden —, ist ohne Bewegung und Veränderung, den ganzen Raum ausfüllend. Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens. Mit diesen Sätzen von dem Einen und allein Seienden ist Xenophanes der Stifter der eleatischen Schule und zugleich der erste Metaphysiker.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 19) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas begonnen und ist mehr als 92 Jahre alt geworden. Seinen Lebensunterhalt hat er sich durch den Vortrag seiner Gedichte erworben. Wenn er, wie nach einem seiner Fragmente bei Athen. deipnos. II, p. 54 vermuthet werden kann, bald nach der Expedition der Perser unter Harpagus gegen Ionien (544 v. Chr.) aus seiner Heimath vertrieben worden ist, so muss er um 569 geboren sein. Apollodorus bei Clem. Al. Strom. I, 1, 301c setzt seine Geburt in Ol. 40 (620 v. Chr.); wahrscheinlicher ist die Angabe (bei Diog. L. IX, 20), seine Blüthe falle in Ol. 60 (540 v. Chr.). Daraus würde sich ergeben, dass seine Geburt in Olymp. 50 fällt. So hat vielleicht Apollodor geschrieben. Dass er den Pythagoras überlebt hat, wie gewöhnlich angenommen wird, lässt sich nicht nachweisen; er wird aber seinerseits bereits von Heraklit genannt, der ihm *πολυμαθίη* zuschreibt ebenso wie dem Pythagoras. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (*Ἐλέα*, *Ὑέλη*, Velia), einer Colonie der um 544 v. Chr., um der Perserherrschaft zu entgehen, ausgewanderten (nach Boeckh ursprünglich äolischen) Phokäer. Von seinen Gedichten haben sich Fragmente, von den philosophischen jedoch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaeus (XI, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente, wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mässig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem andern Fragmente (bei Athen. X, p. 413 sq.) warnt er vor Ueberschätzung der Ueberlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον, προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Dem sechsten Jahrhundert v. Chr. gehört auch das reformatorische Auftreten des Buddhismus in Indien an; die Annahme aber, dass hiermit die von Xenophanes gegen die homerisch-hesiodische Mythologie geübte Polemik im Zusammenhange stehe, wäre äusserst gewagt. Auch ein Einfluss des Parsismus, der das

Gute dem Bösen mittelst einer moralischen Abstraction, wie sie in solcher Art dem älteren Hellenismus fremd ist, scharf entgegensetzt, lässt sich kaum annehmen.

Dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei, ist schon früh angenommen worden. Zwar finden wir diese Lehren von der Identität Gottes und des Weltganzen und von der Einheit der Welt nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten des Xenophanes selbst, aber sie sind doch sonst auf das Sicherste bezeugt. In dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea, in zusammenfassendem Ausdruck: das Eleatengeschlecht bei uns, vom Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, dass dasjenige Eins sei, was man Alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph I, 5, 968b, 21: Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dass man nicht sieht, ob er eine begriffliche (und daher begrenzte) Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle (und daher unbegrenzte), wie später Melissus, meine; er scheint diesen Unterschied noch nicht ins Auge gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine sei der Gott (*Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας — εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Auch liegt kein Grund vor, den Xenophanes von dem zusammenfassenden Ausdruck bei Aristoteles Metaph. I, 5, 986b, 10: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*, auszunehmen, zumal er unmittelbar darauf unter den Betreffenden genannt wird. Theophrast sagt (nach Simpl. zur aristotelischen Physik fol. 5b): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι*, wie er von Parmenides sagt (Theophrast. ap. Alexandrum Aphrodisiensem in Ar. Metaph. ed. Bon. p. 24, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536a, 13): *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγέν[ν]ητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων* (wonach gewiss, wie auch nach Arist. Metaph. I, 3, 984b, 1: *ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν*, in der Aussage des Theophrast über Xenophanes das Wort *πᾶν* zum Subject, nicht zum Prädicat gehört; ein aus dieser Stelle entnommenes *ἓν καὶ πᾶν* ist ein grammatisches Unding). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrrhon. I, 224) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm Alles in eine Einheit auf (*ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην*).

Die Darstellung der xenophaneischen Lehre in der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. schliesst mit den Worten als dem Resultate 977b, 18: *κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχειν τὸν θεόν, ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν οὔτε ἀκίνητον εἶναι.* Wenn Gott hier als kugelförmig bezeichnet wird, so beruht diese Ansicht des Xenophanes als historisch beglaubigt nicht nur auf dem Zeugniss dieser Schrift, sondern sie wird auch sonst bestätigt, z. B. Sext. Hyp. Pyrrh. I, 224, woselbst man auch die Worte des Timon: (*Ξενοφ.*) *θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ* darauf beziehen kann; ebd. III, 218; Cic. Acad. II, 37. 118 u. s. w. Sodann widerspricht diese Lehre von der Kugelgestalt Gottes nicht der darauf folgenden Angabe, dass Gott weder begrenzt noch grenzenlos sei, womit nicht ausgedrückt sein soll, dass Gott über die Räumlichkeit erhaben ist, sondern nur, dass er einerseits als Kugel nicht grenzenlos ist und andererseits als Einer, der nichts neben sich hat, allen Raum erfüllt, nicht durch etwas Anderes begrenzt ist. Und wenn es weiter heisst, dass er weder bewegt sei, noch ruhe, so heisst dies, dass er keiner Bewegung fähig ist, weil die Bewegung der Einheit widerstreitet, dass er dagegen auch nicht in dem Zustand starrer Ruhe sich befinde, wie sie nur in dem Nichtsein gedacht werden könne.

In einigen seiner Verse spricht sich eine entschieden skeptische Stimmung aus, die seinem sonst zuversichtlichen Dogmatismus zu widersprechen scheint. Sext. Emp. adv. Math. VII, 495. 110, VIII, 326 u. A.:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σοφὸς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Offenbar hält er die Erkenntniss der Wahrheit nicht für unmöglich, aber der Erkennende soll selbst kein Kriterium dafür haben. Diese skeptischen Aeusserungen gehören einer früheren Periode seines Lebens an, wo ihm die Einheitslehre noch nicht feststand, wie deutlich hervorgeht aus Versen, die ihm Timon bei Sext. Emp. Hypot. Pyrrh. II, 224 in den Mund legt, und aus der Achtung, die ihm eben dieser skeptische Spötter zu Theil werden liess.

Die eigenen philosophischen Aussprüche des Xenophanes, so weit sie uns erhalten sind, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c und Euseb. Praeparat. evang. XIII, 13:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.

Bei Sextus Empir. adv. Math. IX, 144, vgl. Diog. L. IX, 19:

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Bei Simplic. ad. Arist. phys. fol. 6 A:

Αἰεὶ δ' ἐν τωὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε (oder *ἄλλοθεν*) *ἄλλῃ.*

Ebendaselbst:

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c und Euseb. Praepar. evang. XIII, 13:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (*ἔδειν τε?*)
Τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. —
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Καὶ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, p. 711 b: *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾶκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκοὺς* (scil. *τοὺς θεοὺς διαζωγραφοῦσιν*), was auch Theodoret. Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49 ed. Sylb. mittheilt. — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Ebendaselbst I, 289: *Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη.*

Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Arist. Rhet. II, 23, p. 1399b, 6: *Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebendas. 1400b, 5: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

Der Vers bei Sext. Emp. adv. Math. X, 313:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ,

den wir auch bei Stob. Ecl. phys. I. p. 294 ed. Heeren finden, ist häufig dem Xenophanes abgesprochen worden, so schon von Meiners, Heeren, Karsten u. A. Aristo-

teles bezeugt Metaph. I, 8, p. 989a, kein Philosoph habe die Erde in dem Sinne, wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, als einziges materielles Princip angesehen. Also können wir die Lehre, dass die ganze Welt aus Erde hervorgehe, nicht dem Xenophanes zuschreiben; wie aber der Vers zu erklären ist, muss bei der Unkenntniss des Zusammenhangs unentschieden bleiben. Wenn man meint, für die Unechtheit spreche das *κατ' ἐνίους* bei Sextus, so ist darauf mit Kern, über Xenoph. v. Kol. p. 27 zu erwidern, dass sich das *κατ' ἐνίους* nicht auf den Vers bezieht, sondern darauf, dass in Folge des Verses Einige dem Xenophanes die Lehre zugeschrieben hätten, Alles entstehe aus Erde, sowie kurz darauf berichtet wird, nach Einigen lasse Xenophanes Alles aus Erde und Wasser entstehen, wofür der folgende Vers als Belag angeführt wird, Sext. Empir. adv. Math. IX 361; X, 313 u. A.:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Bei Stobäus, Florileg. XXXIX, 41 und Eclog. I, p. 224:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Bei Plutarch Sympos. IX, p. 746b:

Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν.

Von den physikalischen Theoremen des Xenophanes ist neben der Grundlehre, dass Erde und Wasser die Elemente alles Gewordenen seien, das bemerkenswertheste die schon von Empedokles (in den von Arist. de coelo II, 12, p. 294a, 25 angeführten Versen: *εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, ὃς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης ῥηθέντα ματαίως ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων*) bekämpfte Ansicht, dass die Erde nach unten, wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt weit hin erstrecke; die betreffenden Verse theilt Achilles Tatius mit in seiner Isagoge ad Aratum (bei Petav. doctr. temp. III, 76):

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προσπλάζον· τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Vgl. auch de Xenoph., Zen., Gorg. c. 2, 976a, 32: *ὡς καὶ Ξενοφάνης ἄπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι.* Mit dieser Lehre von der Welt stimmt nicht zusammen die Doctrin, dass die Gottheit kugelförmig sei, und es lässt sich nicht angeben, ob und wie Xenophanes diese beiden Angaben mit einander zu vereinigen im Stande war. Die Gestirne hielt Xenophanes (nach Stob Ecl. I, 522) für feurige Wolken; auch die Iris war ihm ein *νέφος*. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen von Seethieren in den syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Hippolytus, adv. haereticos I, 14) durch die Annahme, dass einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete.

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren um 515—510 v. Chr., so dass seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt, präcisirt die von Xenophanes unklarer ausgesprochenen Gedanken, führt sie mit bedeutender philosophischer Kraft weiter aus und begründet sie genauer und tiefer. Er hat zuerst den Gegensatz zwischen dem unwandelbaren, wahren Sein und dem trügerischen Schein des Werdens und in Folge dessen zwischen Wissen und Meinen in voller Schärfe hingestellt. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht:

es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch; was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.

In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältniss zu einander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschliesst.

Dass Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maassgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem (von Platon verfassten, aber von Mehreren für unecht gehaltenen) Dialog Sophistes (p. 242) annehmen: „das eleatische Philosophengeschlecht von Xenophanes (und noch Früheren) her.“ Aristoteles sagt (Metaph. I, 5): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das historische Factum gedeutet werden darf, sondern in der nicht ungewöhnlichen Weise steht, nach welcher *λέγεται, ὥς φασιν* gebraucht werden, wo von ganz zweifellosen Thatsachen die Rede ist. Theophrast bezeichnet das Verhältniss des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck *ἐπιγενόμενος* (an einer Stelle im ersten Buch seiner Physik bei Alexander von Aphrodisias, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536 a 10: *τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης*). Platon lässt Theät. p. 183 e (cf. Soph. p. 217 c) den Sokrates sagen, er sei sehr jung mit dem schon sehr bejahrten Parmenides zusammengetroffen (*πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ*), als derselbe seine philosophischen Lehren vorgetragen habe. Auf diese Erzählung wird in dem Dialog Parmenides die Scenerie gebaut, indem hieran zugleich (p. 127 b) bestimmtere Angaben über das damalige Alter des Parmenides (65 Jahre) und seines Begleiters Zenon (40 Jahre) angeknüpft werden. Ob eine Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides wirklich stattgefunden habe oder nur von Platon fingirt werde, ist streitig; doch ist die Geschichtlichkeit dieser Zusammenkunft bei weitem wahrscheinlicher, da Platon sich die Fiction wohl kaum auch nur für eine Scenerie und noch weniger bei der Erzählung im Theätet erlaubt haben würde. Aber auch bei einer blossen Fiction würde Platon nicht allzusehr gegen die chronologische Möglichkeit verstossen haben. Demnach muss die Angabe des Diog. Laërt. (IX, 23), dass die „Blüthe“ des Parmenides in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) falle, irrthümlich sein; um diese Zeit war er wohl erst wenige Jahre alt. Zudem spricht die wahrscheinliche Bezugnahme auf Heraklit (s. o. § 15) für ein jüngeres Alter; die Schrift des Parmenides scheint erst um 470 verfasst worden zu sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluss an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (IX, 23): *λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος*

ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων. — Dem sittlichen Charakter und der Pilosophie des Parmenides zollt Platon die höchste Achtung; im Sophist. 237 a heisst Parmenides ὁ μέγας und im Theätet 183 e wird das homerische αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε auf ihn angewandt und weiter von ihm gesagt: καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten. Dem Xenophanes und Melissus gegenüber, die er beide ungünstig beurtheilt, nennt er den Parmenides Metaph. I, 5: μᾶλλον βλέπων.

Das Lehrgedicht des Parmenides, dem von Sextus Empir adv. Math. VII, 111 u. A. der Titel περὶ φύσεως gegeben wird, zerfällt deutlich in zwei ungleiche Hälften, in die Lehre von der Wahrheit (ἡ ἀληθείη oder τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην) und in die Lehre vom Schein (τὰ δοξαστά oder τὰ πρὸς δόξαν). Die uns erhaltenen Verse in der Zahl von 155, mit Einschluss von 6 nur in lateinischer Uebersetzung uns überlieferten, finden sich bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, bei Proklus zu Platons Timäus, bei Simplicius zur Arist. Phys., Cael. Aurelianus de morbis chron. IV, 9 etc. Der Philosoph lässt sich in diesem Gedicht durch die Göttin der Weisheit, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschliessen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ, ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής). Die Wahrheit liegt in der Erkenntniss, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, dass auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides lässt (Proklus, zum platonischen Timäus II, p. 105 b ed. Bas.) die Göttin sagen:

Ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.
Ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή σοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γάρ ἐφικτόν)
Οὔτε φράσαις,

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (die von Clem. Alex. Strom. VI, p. 627 b und von Plotin Ennead. V, 1, 8 angeführt werden), in welchen eine Identität des Denkens mit dem Sein behauptet wird:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,

d. h. was gedacht wird, ist auch, es lässt sich nichts mit dem Denken erreichen, das nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Object des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken. Das νοεῖν steht in prägnantem Sinne und heisst so viel als Wissen, das Wirkliche denken. — Diese Bedeutung der Worte geht aus dem Zusammenhange und auch aus folgenden Versen hervor (bei Simplic. zur Physik fol. 31, wobei wir in der dritten Zeile nach Bergks Conjectur, Ind. lect., Hal. 1867/68, οὐδ' ἦν statt οὐδὲν schreiben):

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

Die Lehre, dass das Nichtsein nicht ist, spricht Parmenides auch in dem Verse Plat. Soph. 237 a und 258 d und in der wohl unzweifelhaft eben hierauf Bezug nehmenden Stelle Aristot. Metaph. XIV, 2 aus: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα (nach der Lesart der Handschriften; schwerlich ist mit Bergk, Ind. lect., Hal. 1867/68 οὐ Δᾶν ᾖ statt οὐδαμῇ zu lesen. Am wahrscheinlichsten ist die Con-

jectur von Stein, die Fragmente des Parmenid., S. 784 f: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα).

Zur Wahrheit führen nicht die Sinne, die uns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur die Vernunft, welche das Sein des Seienden als nothwendig, die Existenz des Nichtseins aber als unmöglich erkennt. Parmen. bei Sext. Empir. VII, 111:

Ἀλλὰ σὺ τῆςδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist als sicher anzunehmen, dass die heraklitische Theorie gemeint ist, wie sehr auch Heraklit selbst diese Beziehung derselben auf das Vorurtheil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben würde. Das Urtheil des Platon (Theät. p. 179) und des Aristoteles (de anima I, 2, p. 405, a 28: ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem parmenideischen überein. Parmenides sagt (bei Simplicius zur Phys. fol. 19 a und 25 a):

Χρή σε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα,
Αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆσδ', ἣ δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
Στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηφότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καί οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται
Κοὐ τωὐτὸν, πάντων τε παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides (in einer längeren Stelle, die Simplicius zur Phys. fol. 31 a, b mittheilt) alle die Prädicate zu, die sich an den abstracten Begriff des Seins knüpfen, bestimmt es dann aber doch auch wieder als eine continuirliche vom Mittelpunkt aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewusstsein des Parmenides bloss symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein Continuum:

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον (ἀδέητον conj. Bergk)
Οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,
Ἕν ξυνεχές.

Denn welche Entstehung sollte es haben? Wie könnte es wachsen? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es giebt somit kein Werden und kein Vergehen (τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος). Das Seiende ist

untheilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, es existirt selbständig, an und für sich (*ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τι κεῖται*), denkend und alles Denken in sich befassend; es existirt in der Form einer wohlgerundeten Kugel (*πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*).

Die Göttin der Wahrheit geht von der Lehre des Seins zu der des Scheins mit folgenden Versen über:

Ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Diese Lehre vom Schein ist nun eine theils an Anaximanders Lehre von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen und an Heraklits Wandlungen des Feuers, theils an die pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt erinnernde Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung des Warmen und Kalten, Lichten und Dunkeln beruht. Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches, als das positive und wirkende Princip, innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde. Euseb. praepar. evang. I, 8, 7: *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.* Die Mischung der Gegensätze wird durch die Alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*), diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*, Plat. Sympos. 178 b, wo mit Schanz die Worte *Ἡσιόδῳ* bis *ὁμολογεῖ* nebst (*ὅς*) vor *φησὶ* zu stellen sind; Arist. Metaph. I, 4, 984 b 26). Wie die Glieder gemischt sind, so ist die Denkweise der Menschen; der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille, aber nicht das Licht, die Wärme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt. Das Denken richtet sich nach dem Ueberwiegenden der beiden entgegengesetzten Elemente (Parm. bei Theophrast de sensu 3, wo in dem Satze: *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*, das Wort *τὸ πλέον* wohl nicht das Volle, der erfüllte Raum heisst, sondern das Vorherrschende).

Wenn der Vers in dem längeren Fragment bei Simplic. in Phys. f. 31 a u. ö. (auch bei Plat. Theät. p. 180): *οἷον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι* etc. (mit Gladisch, der ein Analogon zu der Maja der Inder sucht) emendirt werden dürfte: *τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν*, so hätte Parmenides die sinnfällige Vielheit und den Wechsel für einen Traum des Einen wahrhaft Seienden erklärt; aber diese Conjectur ist willkürlich. Auch die Worte Soph. p. 242: *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*, ferner auch die Doctrin der Megariker von den vielen Namen des Einen Realen, bestätigen das von den Handschriften überlieferte *ὄνομ'*: nur das Eine ist, dessen Name alles das ist, was die Sterblichen für real halten.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittelung; die Entstehung eines Scheins ist mit dem obersten Princip der parmenideischen Doctrin unverträglich.

§ 20. Zenon der Eleate, geboren um 490—485 v. Chr., vertheidigt die parmenideische Lehre durch eine indirecte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, dass die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen

die Realität der Bewegung vier Argumente: 1) Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2) Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3) Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an Einem Orte. 4) Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg (wenn nämlich derselbe das eine Mal an einem Ruhenden, das andere Mal an einem Bewegten gemessen wird) das eine Mal in dem halben Zeitabschnitt, das andere Mal in dem ganzen.

Ueber Zenon handeln: C. H. E. Lohse, de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794. Ch. L. Gerling, de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825. Ed. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, G.-Pr., Frfrt. a. d. O. 1870. F. Schneider, Zeno aus Elea, in: Philologus, Bd. 35, 1876, S. 612—642.

Zenon, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabon, VI, 1) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben betheiligt haben und zuletzt (nach Diog. Laërt. IX, 26 und vielen Anderen) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach Anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

In dem Dialog Parmenides wird eine in Prosa verfasste Schrift (σύγγραμμα) des Zenon erwähnt, welche in mehrere Argumentationsschreiben (λόγοι) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (ὑποθέσεις) aufstellte, um dieselben ins Absurde zu führen und so indirect die Wahrheit der Lehre von dem Einen Sein zu erweisen. Wohl wegen dieser (indirecten) Beweisführung aus Voraussetzungen hat Aristoteles (nach der Angabe des Sext. Emp. adv. Math. VII, 7 und des Diog. L. VIII, 57; IX, 25) den Zenon den Erfinder der Dialektik (εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς) genannt. Platon bezeichnet ihn wegen seiner dialektischen Kunststücke als den eleatischen Palamedes (Phädr. 261 d).

Wenn Vieles wäre, argumentirt Zenon (bei Simplic. zu Arist. Phys. fol. 30), so müsste dasselbe zugleich unendlich klein und unendlich gross sein, jenes wegen der Grösselosigkeit der letzten Theile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zenon das bei der fortschreitenden Theilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältniss zwischen Grösse und Vielheit der Theile, wodurch stets das gleiche Product sich herstellt, ausser Acht lässt und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit gegen einander isolirt). Das Viele müsste, zeigt Zenon in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentirt Zenon (nach Arist. Phys. IV, 3, vgl. Simplic. in Phys. fol. 130b) gegen die Realität des Raumes: wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müsste der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort ins Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zenon (nach Arist. Phys. VII, 5 und Simplic. zu dieser Stelle) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müsste auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber

das Letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.)

Die Realität der Bewegung leugnet Zenon nach Diog. L. IX, 72 durch die kurze Begründung: τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μή ἐστιν. Die ausführlicheren Argumentationen finden sich bei Arist. Phys. VI, 2, p. 233a, 21 und 9, p. 239b, 5 sqq. und den Commentatoren. Es haben diese Beweise in älterer und neuerer Zeit auf die Entwickelung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Sie beruhen auf der Unmöglichkeit, das Unendliche als zu Ende gebracht, d. h. als abgeschlossen vorzustellen, wonach es auch nicht möglich ist, die Theilung einer endlichen Grösse in unendliche Theile als ausgeführt zu denken. Aristoteles beantwortet die beiden ersten Beweise (ebd. c. 2) mittelst der Bemerkung (p. 233 a, 11): τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Continuirliches (συνεχές); der ins Unendliche theilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso ins Unendliche theilbar sei und der Zeittheil dem Raumtheil entspreche; das ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν sei von dem ins Unendliche sich Erstreckenden, dem ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις, zu unterscheiden; — das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (discontinuirlich gedachten) untheilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt" (p. 239 b, 8: οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zenon schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (p. 240 A, 2: τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν). Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et. crit. (Artikel Zenon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) vertheidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existirend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involvire, die Realität ab*).

§ 21. Melissus von Samos versucht durch eine direkte Beweisführung die Wahrheit des eleatischen Grundgedankens darzuthun, dass nur das Eine sei. Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Melissus, der Philosoph, ist höchst wahrscheinlich identisch mit Melissus, dem Staatsmann und Nauarchen, der die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener (440 v. Chr.) befehligte (Plut. Perikl. c. 26, Themist. c. 2; Thucyd. I, 117). In diese Zeit wird demnach auch seine Blüthe fallen.

Mehrere Fragmente aus der Schrift des Melissus „über das Seiende" (oder: „über die Natur") finden sich bei Simplicius zur arist. Physik (fol. 7; 22; 24; 34) und zur arist. Schrift de coelo (fol. 137); mit denselben stimmt der erste Abschnitt der pseudo-aristotelischen Schrift de Xenophane, Zenone, Gorgia fast ganz genau

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, ist in Ueberwegs „System der Logik", Bonn 1857, S. 184 ff., 409 ff.; 4. Aufl. ebd. 1874, S. 196 ff. und 419 f. geführt.

überein, der zweifelsohne von Melissus handelt. Vgl. die oben (zu § 17) angef. Schriften von Brandis, Mullach u. A.

Wenn nichts wäre, argumentirt Melissus, wie wäre es dann auch nur möglich, davon zu reden als von einem Seienden?

Wenn aber etwas ist, so ist dieses entweder geworden oder ewig. Wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aber aus Nichtseiendem kann nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Also ist das Seiende nicht geworden, also ewig. Auch wird das Seiende nicht untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Immer also war es und wird es sein.

Also ungeworden und unvergänglich, hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (wobei freilich leicht der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche zu erkennen ist, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf des ungeübteren und plumpen Denkens zuzuziehen Metaph. I, 5; Phys. I, 3).

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere unbewegt; denn es giebt kein Leeres, in welchem es sich bewegen könnte, da das Leere ein existirendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen, denn es würde dadurch das Eine ein Getheiltes, also Vieles werden.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissus dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe nicht körperlich genannt wissen, da jeder Körper Theile habe, also nicht eine Einheit sein könne, wiewohl er sich nach Aristoteles die Natur des Einen materiell zu denken scheint (Metaph. I, 5).

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, und führen auf den Wechsel der Verhältnisse derselben zu einander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine geistige Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomistiker aber (Leukippus und Demokritus) suchen aus Materie und Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird durch die Sonderung der bewegenden Ursache von dem Stoff principiell aufgehoben, wirkt aber thatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras und der Atomistiker, obschon Anaxagoras (und, sofern Liebe und Hass als eine selbständige von den materiellen Elementen getrennte Macht vorgestellt werden, auch Empedokles) im Princip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff, die Atomistiker aber zum Materialismus fortgehen.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstractionen fortgegangen; nachdem aber auf diesem Wege in der eleatischen Philosophie zu dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüsst worden war, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Princip selbst so zu fassen, dass ohne Verleugnung der Einheit und Constanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäss haben sie das Werden und sich Verändern, welches (gleich dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen unerklärt blieb und als dem Stoff vermöge der inneren Lebendigkeit desselben ursprünglich zukommend erschien, durch Reduction auf die Bewegung (Verbindung und Trennung) des Seienden, welches sie als unveränderlich fassen, begrifflich zu bestimmen gesucht. Die Grenze zwischen beiden Entwickelungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, besonders in der bestimmteren Ausführung derselben durch Parmenides. Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Doctrin nach zu den früheren Denkern und ist nicht mit der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker gebildeten Gruppe zusammen von den früheren Naturphilosophen abzusondern.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren um 490 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Principien oder „Wurzeln" der Dinge auf und fügt denselben zwei ideelle Principien als bewegende Kräfte bei: die Liebe als das Vereinende und den Hass als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe und Hass; es giebt Zeiten, in welchen durch den Hass alles Verschiedenartige von einander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente, die in uns sind.

Ueber Empedokles handeln insbesondere: Frid. Guil. Sturz, de Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805. Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten, Bd. II, 1820, S. 411 ff. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles, Berlin 1830. Simon Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr., Lips. (1843. 53) 1866; de prooemio Empedoclis, Berol. 1839. Krische, Forschungen I, S. 116—129. Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844, und Zeitschr. f. A. W. 1845, S. 883 ff. Raynaud, de Emp., Strassburg 1848. K. Steinhart, Empedocles, in: Allgem. Encyclop. der Künste u. Wissensch. von Ersch und Gruber, Sect. I, B. 34, S. 83—105. Mullach, de Emp. prooemio, Berol. 1850; quaestionum Emp. spec. sec., Pr. d. Coll. fr., ebend. 1853; philos. Gr. fragm. I, XIV ff. 15 ff. Heinrich Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852. W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm). E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter, eine hist. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den ägypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Passalacqua, Leipzig 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Aegypter, in Noacks Jahrb. für speculat. Philos., 1847, Heft 4, No. 32, Heft 5, No. 41; das mystische vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XV, Heft 2, S. 406 f. H. Winnefeld, die Philosophie des Empedokles, Donaueschinger Gymn.-Programm, Rastatt 1862. F. Henneguy,

Panthéia, étude antique, Paris 1874. Reinh. Merzdorf, quaestiunculae Empedocleae, in: Commentationes philologae (Gratulationsschriften zum 25jähr. Prof.-Jub. von G. Curtius), Lpz. 1875, S. 43—56. R. Schläger, Emped. Agrigent. quatenus Heraclitum Ephesium in philosophia secutus sit, G.-Pr., Eisenach 1878. E. Baltzer, Emped., eine Studie zur Philos. d. Griechen, Lpz. 1879.

Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) müssen wir den Empedokles für einen etwas jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras halten, welcher Letztere wahrscheinlich gegen 500 v. Chr. geboren ist. Nach Aristoteles (bei Diog. Laërt. VIII, 52; 74) ist er sechzigjährig geworden. Sein Leben wird ungefähr zwischen 490 und 430 (oder um Weniges später) zu setzen sein. Seine Blüthe (das 40. Jahr) wird in d. 84. Olymp., also in 444 v. Chr., verlegt (Diog. VIII, 74). Die Familie gehörte der demokratischen Partei zu Agrigent an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Die ihm angebotene königliche Würde soll er verschmäht haben. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnpriester, Redner und Wunderthäter umher, er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Wahrscheinlich starb er im Peloponnes, nachdem er sich die Missgunst des Volkes zugezogen und seine Vaterstadt hatte verlassen müssen. Doch waren über seinen Tod die verschiedensten Sagen im Umlaufe. Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben, wie den Zenon den der Dialektik.

Wir wissen mit Gewissheit nur von zwei Schriften, die Empedokles verfasst hat: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί* (Diog. L. VIII, 77); der (ebend. erwähnte) *ἰατρικὸς λόγος* kann ein Theil der *φυσικά* gewesen sein, und die Tragödien, die Einige ihm beilegten, sprachen andere ihm ab (Diog. L. VIII, 57). Vielleicht sind dieselben (wie sich nach Suidas s. v. *Ἐμπ.* annehmen lässt) von seinem gleichnamigen Enkel verfasst worden. Aus seinen Gedichten sind uns gegen 450 Verse erhalten.

Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne; es giebt nur Mischung und Trennung, Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Plut. Plac. phil. I, 30 u. A.:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
Θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
Ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Die Mischung beruht auf der Liebe (*φιλότης, στοργή, Ἀφροδίτη*), die Trennung auf dem Hass (*Νεῖκος*); jener giebt er das Prädicat *ἠπιόφρων*, diesen dagegen nennt er *οὐλόμενον, λυγρόν, μαινόμενον*, so dass ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft, wie Aristoteles Metaph. I, 4 bemerkt. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἠλέκτωρ, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ὕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*, das letzte Wort ist wahrscheinlich der Name einer sicilischen Wassergöttin) und Erde (*γῆ, χθών, Ἀϊδωνεύς*). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einem Alles in sich befassenden *σφαῖρος* (dem *εὐδαιμονέστατος θεός*, wie ihn Aristoteles im Sinne des Empedokles Metaph. III, 4, p. 1000 b, 3 nennt); es herrscht darin nur Liebe, der Hass hat nicht Theil an ihm. Allmählich findet er aber Eingang, wird gross gezogen; nun trennen sich durch ihn die Elemente von einander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Hass allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirk-

sam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch aufs Neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Arist. Phys. VIII, 1; Plat. Soph. p. 242.

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwickelungsprocess begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Thiere, indem deren einzelne Theile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Plut. de plac. philos. V, 19 und 26). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme etc. waren; da aber die Vereinigung ganz dem Zufall anheimfiel, entstanden viele Missbildungen, die wieder zu Grunde gingen, aber auch manche lebens- und fortpflanzungsfähigen Gebilde, die sich erhielten und wiedererzeugten. Empedokles bei Arist. de coelo III, 2 und bei Simplic. im Comm. zu de coel. f. 144b:

Ηι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
Ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
Ἄλλά τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκὲς ἐξεγένοντο.

(Unter den *δαίμονες* scheinen die Elemente verstanden werden zu müssen, *Ἀϊδωνεύς*, *Νῆστις* etc.) Arist. phys. II, 8: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥςπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο, καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* (welchen Gedanken Aristoteles durch die Bemerkung bekämpft, dass die zweckmässig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*).*)

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, wie auch die Möglichkeit der Mischung, erklärt Empedokles mittelst der Annahme von Ausflüssen (*ἀποῤῥοαί*) aus allen Dingen, und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder grösser. Auch die Sinneswahrnehmung führt Empedokles hierauf zurück. Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin (Platon im Dialog Menon p. 76c, d; Arist. de sensu et sensibili c, 2, p. 438a 4: *ταῖς ἀποῤῥοίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων*), theils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor (Emped. bei Arist. p. 437b, 26ff.: feine Netze halten im Auge die Masse des umherschwimmenden Wassers zurück, die Feuertheilchen aber springen in langen Strahlen hindurch, wie die Lichtstrahlen durch die Laterne, wogegen Aristoteles p. 437b, 13 einwendet, wir müssten dann auch im Dunkeln sehen können), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 6; de sensu c. 6; Aristoteles bestreitet diese Annahme). Die Töne ent-

*) Es kann diese Lehre mit der lamarck-darwinschen Descendenztheorie verglichen werden; doch findet diese den Grund des Fortschritts mehr in successiver Differenzirung einfacherer Formen, die empedokleische Doctrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener mit einander; allerdings ist dieser Unterschied nur ein relativer.

stehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks beruhen auf dem Eindringen feiner Stofftheilchen in die betreffenden Organe (Arist. de sensu c. 2; 4; Theophr. de sensu 9). Empfindung und Begierde schrieb Empedokles (wie auch Anaxagoras und Demokrit) auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. περὶ φυτῶν I, 1).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges: ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Emped. bei Arist. de anima, 1, 2; Metaph. III, 4, 1000b, 6; bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 121 etc.):

> γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
> αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
> στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
> ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
> καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

Mit seiner Philosophie scheint Empedokles seine religiöse Lehre nicht in enge Verbindung gebracht zu haben. Nach letzterer sind die Seelen wegen ihrer Schuld vom Sitze der Götter verbannt und müssen, ehe sie zurückkehren können, an dem Orte des Streites und des Jammers die verschiedensten Wandlungen durchmachen. Hier bei der Seelenwanderung ist ein Zusammenhang des Empedokles mit den Pythagoreern anzunehmen; Empedokles selbst hat nach seiner Aussage die mannigfachsten Gestalten gehabt, Diog. L. VIII, 77:

> Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
> θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

Aus dem Dogma der Seelenwanderung fliesst auch bei Empedokles das strenge Verbot, Fleisch zu essen und Thiere zu tödten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könnte. Falls die betreffenden Angaben nicht etwa einer unechten Schrift entnommen sind, findet sich bei Empedokles eine der xenophaneischen ähnliche Lehre von der Geistigkeit der Gottheit, welche ohne menschenähnliche Gestalt nur sei φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν (Emped. bei Ammonius Hermiae in Arist. de interpret. f. VII A.).

§ 24. Anaxagoras aus Klazomenae (in Kleinasien), geboren um 500 v. Chr., führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Theilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluss an den aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Theilchen: „alle Dinge waren zusammen." Der göttliche Geist aber, welcher als das Feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. In der Erklärung des Einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugniss des Platon und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen und ging nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück.

Im Wesentlichen die gleiche Lehre von dem weltordnenden göttlichen Geist wird unter den Früheren dem Hermotimus von Klazomenae, unter den Späteren dem Archelaus von Milet (oder nach Andern von Athen) zugeschrieben.

Ueber die Sagen von Hermotimus aus Klazomenae handeln: Friedr. Aug. Carus in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. III, St. 9, 1798, wiederabgedruckt in Carus' nachgel. Werken, Bd. IV: Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 330—392. Ignat. Denzinger, de Hermot. Clazomenio comment., Leodii 1825.

Ueber Anaxagoras handeln: Friedr. Aug. Carus, de Anax. cosmotheologiae fontibus, Leipzig 1797, wiederabg. in Carus, Ideen zur Gesch. der Philos., Leipz. 1809, S. 689—762; Anaxag. aus Klaz., in Fülleborns Beitr. zur Gesch. der Philos., St. 10, 1799, wiederabg. in Carus' Ideen zur Gesch. der Philos., S. 395—478. J. T. Hemsen, Anax. Claz., Gott. 1821. Ed. Schaubach, Anax. Claz. fragm., Lips. 1827. Guil. Schorn, Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829. F. Panzerbieter, Scriptio de fragmentorum Anaxagorae ordine, Meiningen 1836. F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839. Fr. Breier, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles, Berlin 1840. Krische, Forschungen I, S. 60—68. C. M. Zévort, dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848. Franz Hoffmann, über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Programm an die Universität Berlin). Vergl. Michelet in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. II, Heft 1, S. 33—44, und Hoffmanns Entgegnung in Fichtes Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 40, 1862, S. 1—48. Aug. Gladisch, Anax. und die Israeliten, Leipz. 1864; vgl. Gladisch, Anax. und die alten Israeliten, in Niedners Zeitschr. für histor. Theol. 1849, Heft 4, No. 14. C. Alexi, Anaxag. u. s. Philosophie, nach den Fragmenten bei Simplic. ad Arist., G.-Pr., Neu-Ruppin 1867. Heinr. Beckel, Anax. doctrina de rebus animatis, diss. Monaster. 1868. M. J. Monrad, Anax. og Atomistiken, Christiania 1870. E. Köhler, die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und Euripides, G.-Pr., Bückeburg 1873.

Die philosophischen Ansichten des Euripides haben verschiedene Bearbeiter gefunden, u. A.: Bouterwek, de philosophia Euripidea, 1817. J. A. Schneither, disputatio de Euripide philosopho, Groningae 1828. Car. Hasse, Euripidis tragici poetae philosophia, quae et qualis fuerit, Progr., Magdeb. 1843. Ders., Ursprung, Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen im Menschen, entwickelt aus der physisch. Lehre des Euripides und nachgewiesen an einzelnen Charakteren seiner Dramen, G.-Pr., Magdeburg 1859, Schluss 1870. J. Janske, de Euripidis philosophia, P. I, Breslau 1857; P. II, ib. 1866. Frdr. Lübker, Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides, G.-Pr., Parchim 1863. G. Feugère, de Socraticae doctrinae vestigiis apud Euripidem, Paris 1874. Fr. Warmbold, Beiträge zur euripideischen Ethik, I, G.-Pr., Zerbst 1875.

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenae, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er, von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fand, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lampsakus zu entziehen, wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Theil sehr von einander ab. Die Anklage ist nach Diodor (IX, 38 f.) und Plutarch (Perikl. c. 32) in die letzten Jahre vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges gefallen. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II, 7) die richtige, er sei Ol. 70 (500—496) geboren. Hat er (wie Diog. ebend. angiebt) im Ganzen 72 Jahre gelebt, so fällt sein Tod in Ol. 88 (wofür bei Diog. wohl irrthümlich Ol. 78 steht). In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 464—434). Die von Diog. L. (II, 7) auf Demetrius Phale-

reus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (Abkürzung für Kalliades) Archon war (Kalliades war 480 Archon Eponymus), zu philosophiren begonnen, ist wohl aus einer Missdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, angefangen zu philosophiren. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3), Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher, als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Späterer (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖσδ' ἔργοις ὕστερος*), ist wohl rein zeitlich zu fassen und weder auf ein Nachstehen noch auch auf ein Fortgeschrittensein in philosophischer Einsicht zu deuten. Der Unterschied des Alters kann nicht gross gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die empedokleischen Lehren gekannt und dieselben umgebildet zu haben.

Die Schrift des Anaxagoras (*περὶ φύσεως*) wird von Platon (im Phädo p. 97) und Anderen erwähnt. Diog. L. II, 6 sagt von ihr: *ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον.*

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Theile hat, die qualitativ dem Ganzen gleichartig sind, ist nach der Ansicht des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3 bezeugt) dadurch entstanden, dass diese Theile, die von Anfang an vorhanden, aber unter Anderes zerstreut waren, sich zu einander gesellt haben (*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Theilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der That nur Trennung (*διάκρισις*). Anaxag. bei Simpl. in Arist. Phys. 34 b: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Das, was dem Ganzen gleichartige Theile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Thier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Theile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Theile selbst, sondern auch auf das Ganze, dessen Theile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Theile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Theile eines jeden Theils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Theile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Theile, z. B. de coelo III, 3: Fleisch und Knochen etc. bestehen *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων*, cf. de gen. et corr. I, 1: Anaxagoras setzt die gleichtheiligen Substanzen, z. B. Knochen etc., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff.), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide etc., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere, z. B. Plut. Perikl. c. 4: *νοῦν ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*, als Bezeichnung der Urtheilchen selbst, cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 25: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*, Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandtheile der Dinge *σπέρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Aber nicht alles, was anscheinend gleichtheilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichtheilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichtheiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1; de coelo III, 3), sagt er

ausdrücklich, dass dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichtheilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Theilchen gehalten habe.

Die bewegende und gestaltende Kraft findet Anaxagoras weder (mit den alten Ioniern) in der Natur des Stoffes selbst, noch auch (mit Empedokles) in unpersönlichen psychischen Mächten, wie Liebe und Hass, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). Anaxagoras bei Simplicius zu Ar. Phys. fol. 35 a: *ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος.* Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere ist vermischt mit Theilen von allem Andern, der Geist (*νόος*) aber ist rein, nicht mit Anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er mächtiger oder geringer. Der Geist ist das Feinste (*λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον*), woraus freilich hervorzugehen scheint, dass Anaxagoras noch nicht zum vollen und bewussten Dualismus von Geist und Materie gekommen sei, sondern den Geist noch als materiell gefasst habe. Den Stoff, der ungeordnet ruht, bringt er in Bewegung und schafft durch dieselbe aus dem Chaos die geordnete Welt. Es giebt keine *εἱμαρμένη* und keine *τύχη*.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras überall die verschiedenartigsten Stoffe mit einander gemischt. Anaxagoras bei Simplicius zur ar. Phys. fol. 33 b: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος, πάντα γὰρ ἀὴρ καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ* (die Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras). Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein, wie es weiter zu Anfang der Schrift hiess nach Diog. L. II, 6: *εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Arist. Phys. VIII, 1, p. 250 b, 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος* (*Ἀναξαγόρας*), *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

Der Geist bewirkte einen Umschwung zuvörderst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung aber wurden allmählich immer grössere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Zuerst schieden sich in Folge dieses Umschwungs von einander die elementarischen Gegensätze: Feuer und Luft, und aus der Luft Wasser und Erde. Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich aufs Neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Theile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Theile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut etc. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Theilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloss Goldtheilchen, sondern auch Theilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden. Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte auch nicht Alles aus Allem werden, Arist. Phys. III, 4: *ὁ μὲν* (*Ἀναξαγ.*) *ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον*, woraus Aristoteles den ungerechtfertigten Schluss zieht, dass es nach Anaxagoras keine Wahrheit gebe.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die Erde, von der Luft getragen. Die Gestirne sind Körper; der Mond ist bewohnt gleich der Erde; die Sonne ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. II, 12); das Gleiche gilt von den Sternen. Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist

voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachlässt, wie z. B. der Meteorstein von Aegospotamos (Diog. Laërt. II, 8—12). Schon die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich, sie haben Verstand und Einsicht (νοῦν καὶ γνῶσιν). Die Pflanzen sind ursprünglich dadurch entstanden, dass die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Theophr. hist. plant. III, 1, 4; de causis plantarum I, 5, 2). Auch die Thiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluss der Wärme vermöge der vom Himmel (wohl gleichfalls aus der Luft, da bei der Beseeltheit der Pflanzen ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Thieren nicht besteht, nicht aus dem αἰθήρ, unter dem Anaxag. nach Arist. de coelo I, 3, p. 270 b, 25 das Feuer versteht) herabgefallenen Keime entstanden, Diog. L. II, 9: ζῶα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων. Irenaeus adv. haereses II, 14, 2: Anaxagoras dogmatizavit, facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus. Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm etc. ist, macht keinen Eindruck auf uns. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Anaxagoras bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 90: ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. Der Geist erkennt die Objecte; alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft. Anax. bei Simplic. zu Phys. f. 33: πάντα ἔγνω νόος. Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntniss des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den νοῦς zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Platon und Aristoteles (an welche Plotin Ennead. I, 4, 7 sich anschliesst) vor, dass der νοῦς bei ihm eine ziemlich müssige Rolle spiele. Platon lässt im Phädon (p. 97 c) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den νοῦς als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmässigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vergl. Leg. XII, 967 b, c. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber, er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den νοῦς nur wie einen deus ex machina als Lückenbüsser, wo ihm die Erkenntniss der Naturursachen fehle (Metaph. I, 4). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der νοῦς dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so musste er einen νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und Andere den „nur von Aussen stossenden Gott“ älterer Astronomen) und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die blosse Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das anaxagoreische Princip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt.

Von Hermotimus sagt Aristoteles (Metaph. I, 3), ihm werde bereits die Annahme eines weltordnenden Geistes zugeschrieben; aber es sei nichts Gewisses und Genaues darüber bekannt. Spätere erzählen von dem Manne manche Wunder-

geschichten. Wahrscheinlich gehört er zu den alten „Theologen" oder Kosmogonikern (vgl. oben S. 29) und steht mit Anaxagoras überhaupt in keinem Zusammenhang.

Archelaus, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er die Mischung von Geist und Materie annahm, so dass er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet. So näherte er sich der älteren ionischen Naturphilosophie wieder, und in diesem Betracht war seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche, wie die seines (oben, § 14, S. 43 und 44 erwähnten) Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Dem Archelaus wird die Lehre beigelegt, Recht und Unrecht sei nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Satzung (*νόμῳ*) bestimmt.

Ein anderer Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampsakus, deutete, wie Anaxagoras dies schon zuerst gethan haben soll, Georg. Sync., Chronic. p. 149 ed. Par., die homerische Dichtung allegorisch: unter Zeus sei der *νοῦς*, unter Athene die *τέχνη* zu verstehen.

Bekanntlich hat die Philosophie des Anaxagoras, wie auf Perikles, so auch auf Euripides und auf Sokrates (welcher Letztere, obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, dass die Naturordnung auf einen ordnenden Gottesgeist zurückweise, mit vollster Ueberzeugung sich aneignete und fortbildete), einen mächtigen Einfluss geübt. Die schönen anapästischen Verse des Euripides, welche die Glückseligkeit des Forschers in unverkennbarem Hinblick auf Anaxagoras preisen (angeführt von Clemens Alex. Strom. IV, 25, § 157), mögen hier eine Stelle finden:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ᾽ εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ᾽ ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως·
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ᾽ αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει.

§ 25. Leukippus von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, der Letztere nach seiner eigenen Aussage um 40 Jahre jünger als Anaxagoras, begründen die Atomistik. Sie setzen als Principien das Volle und das Leere und identificiren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das Letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als untheilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen. Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche durch Gerechtigkeit und Bildung erlangt wird.

Ueber Demokrit handeln: Schleiermacher, über das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abgedr. in den sämmtl. Werken, III. Abth., Bd. 3, S. 292—305. Geffers, quaest. Dem., Gott. 1829. J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830; Fragmente der Moral des Abderiten Demokritus, Minden 1834. Papencordt, de atomicorum doctrina, Berol. 1832. Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835. Krische, Forschungen I, S. 142—163. C. Ritter, Demokrit, in: Allg. Encycl. d. Künste u. Wissensch. v. Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. 24, S. 35—42. Frid. Guil. Aug. Mullach, quaestionum Democritearum spec. I—II, Berol. 1835—42; Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1843; fragm. ph. Gr. I, S. 330 ff. B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet. in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq.; Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., VII, 1852, p. 354 sqq.; Democriti liber *περὶ ἀνθρώπου φύσιος*, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq.; Democritea, ibid. XXIX, 1870, S. 605—620. Eduard Johnson, der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, G.-Pr., Plauen 1868. Lortzing, über die ethischen Fragmente Democrits, Pr. des Soph.-Gymn., Berlin 1873. L. Liard, de Democrito philosopho, Paris 1873. R. Hirzel, Demokrits Schrift *π. εὐθυμίης*, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 354—407.

Ueber das Alter und die Lebensverhältnisse des Leukippus erfahren wir wenig Bestimmtes; auch ist ungewiss, ob er eine Schrift verfasst hat, oder ob Aristoteles und Andere ihre Aussagen über seine Ansichten nur aus den Schriften seines Schülers Demokrit geschöpft haben. Aristoteles nennt ihn gewöhnlich mit Demokrit zusammen. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht eine Stütze, dass er den Eleaten Zenon gehört habe (Diog. L. IX, 30). Dass er an die eleatische Doctrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. I, 8, p. 325 a, 26. An der schriftstellerischen Thätigkeit, ja überhaupt an der Existenz eines Philosophen Leukippus zweifelt E. Rohde in: Verhandlungen der 34. Philologenversammlung zu Trier 1879. Allerdings heisst es von Epikur Diog. L. X, 13: *ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον.* Diese Worte sind jedenfalls so zu verstehen, dass es keinen Philosophen mit Namen Leukippus gegeben habe.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41) in seiner Schrift: *μικρὸς Διάκοσμος* gesagt, er habe diese Schrift 730 Jahre nach der Einnahme Trojas verfasst, und auch, er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras; er muss nach der letzteren Angabe um 460 geboren sein, womit Apollodors Angabe (bei Diog. L. ebd.) zusammenstimmt, dass seine Geburt in Ol. 80 falle; nach einer Angabe des Thrasyllus (ebd.) Ol. 77, 3 = 470 v. Chr.; die Einnahme Trojas aber scheint er nicht in 1184, sondern in 1150 gesetzt zu haben, wonach sich als Abfassungszeit jenes *Διάκοσμος* das Jahr 420 ergiebt. Er soll in einem hohen Alter (von 90, nach Anderen von 100 und mehr Jahren) gestorben sein. Aus Wissbegierde unternahm er ausgedehnte Reisen, auch nach Aegypten und dem Orient. Platon nennt ihn nirgends und redet nur verächtlich von der materialistischen Doctrin (er soll nach der Erzählung des Aristoxenus bei Diog. L. IX, 40 Demokrits Schriften haben verbrennen wollen, jedoch auf den Rath der Pythagoreer Kleinias und Amyklas diese Demonstration unterlassen haben). Aristoteles erwähnt den Demokrit häufig, spricht von ihm mit voller Achtung und hat ihn vielfach benutzt.

Demokrit hat zahlreiche Schriften (von Thrasyllus in 15 Tetralogien geordnet, Diog. L. IX, 45) verfasst, worunter der *μέγας Διάκοσμος* die berühmteste war. Aus der Schrift *Περὶ εὐθυμίης* besitzen wir wahrscheinlich noch manche Fragmente; sie ist von Seneca in der Schrift De tranquillitate animi vielleicht benutzt worden, wie Hirzel (s. o.) nachzuweisen sucht. Aus den Titeln seiner Schriften ersieht man, dass er den ganzen Kreis des damaligen Wissens umspannte. Er selbst rühmt von sich, dass er Forschung geübt und die meisten wissenschaftlichen Männer gehört habe, in der beweisenden Geometrie habe ihn Niemand übertroffen, nicht einmal die

Aegypter (Clem. Strom. 304 A). Sein Stil wird von Cicero, Plutarch und Dionys wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt.

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem anaxagoreischen (in dem oben am Schluss von § 24 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältniss zwischen Leukippus und Anaxagoras ist unsicher. Da Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) ἑταῖρος (ein befreundeter Genosse und Schüler) des Leukippus genannt wird, so hat der Unterschied ihres Lebensalters schwerlich vierzig Jahre betragen, so dass Leukippus jünger als Anaxagoras gewesen sein muss, und beträchtlich jünger, wenn er wirklich den Eleaten Zenon gehört hat. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so wäre denkbar, dass Leukippus (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sei; doch ist dies nicht wahrscheinlich und lässt sich keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschliessen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomistikern sich finden, aber wohl schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäussert worden waren und theilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewissheit über Leukippus und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduction aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloss formelle der unendlich vielen Atome des Leukippus und Demokritus.

In dem Bericht über die Principien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4): Leukippus und sein Genosse Demokritus setzen als Elemente das Volle (πλῆρες, στερεόν, ναστόν) und das Leere (κενόν, μανόν), und nennen jenes ein Seiendes (ὄν), dieses ein Nichtseiendes (μὴ ὄν); sie behaupten demgemäss auch, es existire ebensowohl das Nichtseiende, wie das Seiende. Nach einem anderen Berichte (Plutarch adv. Col. 4) drückte sich Demokrit so aus: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte δέν das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts"). Es giebt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist untheilbar (ἄτομον). Zwischen denselben ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6 folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3. das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um eben so viel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das Eine muss also zum Theil in die leeren Zwischenräume des Andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (σχῆμα, von den Atomistikern selbst nach der Angabe des Aristoteles ῥυσμός genannt), Ordnung (τάξις, bei den Atomistikern: διαθιγή) und Lage (θέσις, bei den Atomistikern: τροπή). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltunterschiedes die Schriftzüge A und N an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge AN und NA, des Lagenunterschiedes endlich Z und N. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt, scheint Demokrit die Atome auch ἰδέας und σχήματα genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8; Hesych. s. v. ἰδέα). Diese

Unterschiede reichen nach den Atomistikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2). Die Grösse der Atome ist verschieden; der Grösse eines jeden aber entspricht seine Schwere (die nicht auf Anziehung beruht, sondern Bewegung nach unten ist).

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. phys. VIII, 1, p. 252 a, 35: Δημόκριτος τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. (Wohl nicht die Atomistiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachlosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, τὸ αὐτόματον, hypostasirt.) Den Zufall leugnet Demokrit auf das Bestimmteste in den Worten Stob. Ecl. I, 160: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης, wobei man unter λόγος nicht etwa eine vernünftige Kraft zu verstehen hat, sondern nur einen Grund, ohne den nichts geschieht.

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Er verband aber hiermit die Annahme, dass die Schwere die grösseren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoss auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. (Dass es in dem unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe, wendet gegen diese Theorie schon Aristoteles ein, Phys. IV, 8, 214 b, 28 ff. u. ö.) Es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, die Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zusammen (nicht in Folge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern) vermöge der Naturnothwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muss, wie wir dies beim Worfeln des Getreides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd mit einander verflochten haben, sind grössere zusammengesetzte Körper und ganze Welten entstanden.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, so lange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe. Aus der feuchten Erde sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besonderen Organen besondere Functionen. Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Process andauert.

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (εἴδωλα) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. Aber auf unsere Sinne kann nur ihnen Gleichartiges wirken. Auch die Götter bekunden sich uns durch solche εἴδωλα. Freilich hat Demokrit unter diesen Göttern nur eine Art Dämonen verstanden, die nicht unsterblich sind, sondern nur länger leben als die Menschen. Durch diese wird es uns auch möglich, Blicke in die Zukunft und in entfernte Theile der Welt zu thun. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (nur etwa die Sonnenstäubchen ausgenommen). Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existirt: qualitative Unterschiede giebt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν (Demokrit bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 135). Auf die sinnliche Erscheinung muss wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. IX, 72 beschränkt werden: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν

ἴδμεν , ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Aeusserung nicht gehen sollen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 138) von der Sinneswahrnehmung als der dunkeln Erkenntniss (σκοτίη) die echte (γνησίη), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden. Das philosophische Denken, durch welches über die Sinneswahrnehmung hinausgegangen und die Realität der Dinge in den Atomen erkannt wird, hat Demokrit geübt, aber nicht selbst wieder eigens zum Object philosophischer Reflexion gemacht und die Weise, wie es zu Stande komme, ohne eingehende Erklärung gelassen; erst der folgenden Periode (deren frühesten Vertretern freilich Demokrit gleichzeitig ist) gehört die strengere Reflexion auf das Denken an. Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der νοῦς nichts von der ψυχή Unabhängiges sein kann, und diese Consequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen (Cic. de fin. I, 6; Plut. de plac. philos. IV, 8; vgl. Arist. de an. III, 3). Nur insofern scheint sich Demokrit über das Zustandekommen der echten Erkenntniss ausgesprochen zu haben, als er in Uebereinstimmung mit Anaxagoras forderte, dass aus den Erscheinungen (φαινόμενα) auf das Verborgene (ἄδηλα) zu schliessen sei (Sext. Emp. adv. Math. VII, 140), und lehrte, dass das φρονεῖν entstehe συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν (Theophr. de sensu 58).

Die Seele ist der edelste Theil des Menschen; wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere; wer die des Leibes liebt, der ihr Zelt ist, liebt das Menschliche. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (εὐεστώ, εὐθυμία, ἀταραξία, ἀθαμβία). Sie wird erlangt durch Vermeidung der Extreme und Einhaltung des Maasses (μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ), oder sie besteht in dem διορισμός und der διάκρισις τῶν ἡδονῶν. Um glücklich zu sein, darf man nicht auf Die sehen, denen es besser, sondern auf Die, denen es schlechter geht. Das, was man hat, muss man benutzen und sich damit begnügen. Die Götter geben den Menschen nur Gutes. Durch den eigenen Unverstand ziehen sich die Letzteren Uebel zu. Nicht äussere Güter schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ᾽ ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαίμονος), aber doch ist es das Beste für den Menschen, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben, Stob. Floril. V, 24: ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι. Huldigt Demokrit auch einem ausgesprochenen Hedonismus schon, so kommt er doch nicht zu unsittlichen Consequenzen. Nicht die That als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν· — χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ᾽ ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος). Unrechtthun macht unglücklicher als Unrecht leiden. Die Erkenntniss gewährt die höchste Befriedigung (Euseb. pr. ev. XIV, 27, 3: Δημόκριτος ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι). Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος). Doch forderte Demokrit uneigennützige Hingabe an das Gemeinwesen und legt sehr grossen Werth auf eine gute Staatsverwaltung.

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnisslehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjectiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Ueberschreitung der blossen Kosmologie; Demokrit, der jüngere Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Die Schüler und Nachfolger des Demokrit, von denen Metrodorus von Chios der namhafteste ist, scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben.

Zu erwähnen ist noch Anaxarchus, der Begleiter Alexanders des Grossen, der unter den Martern seine Ruhe nicht verlor. Den Beinamen Εὐδαιμονικός erhielt er wohl, weil er die εὐδαιμονία besonders betonte. Seine skeptische Gesinnung geht schon daraus als wahrscheinlich hervor, dass Pyrrhon sein Schüler war.

Zweite (vorwiegend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die Sophisten; 2) Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Platon und Aristoteles; 3) die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Die Sophisten richten ihre Reflexion vorwiegend auf das Wahrnehmen, Vorstellen und Begehren; Sokrates richtet die seinige vorzugsweise auf das logische Denken und sittliche Wollen, worin eine Anerkennung der wesentlichen Beziehung des Subjects zur Objectivität liegt; diese Beziehung suchen Platon und Aristoteles zu erforschen, nehmen auch die Naturphilosophie wieder auf und betrachten den Einzelnen wesentlich als Glied der Gemeinschaft; die Stoiker und Epikureer betonen zwar mehr die Selbständigkeit des Einzelsubjects, lassen jedoch dasselbe allgemein gültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen sein; der Skepticismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjectes den Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Der Geschichte der Litteratur und der allgemeinen Bildung muss die Darstellung der ethisch-religiösen Ansichten der Dichter, Historiker etc. dieser Periode, bei denen Philosophisches, aber nicht in philosophischer Form sich findet, vorbehalten bleiben.

Athen wurde in dieser Periode zum Centralpunkt der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird Athen von Perikles bei Thukyd. (II, 41) bezeichnet. In dem platonischen Dialog Protagoras (p. 337 d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας. Isokrates sagt (Panegyr. 50), der atheniensische Staat habe es bewirkt, dass der Name Hellenen vielmehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung, als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener

für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischer Reflexion und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 27. Die Sophistik bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit aufzufassen und vermag daher die Erkenntniss- und Sittenlehre nur anzubahnen und noch nicht wissenschaftlich zu begründen. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist und Synonymiker. An diese Männer schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Princip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Ueber die Sophisten handelt ausführlich Grote in seiner Geschichte Griechenlands (Hist. of Greece, VIII, 474—544), der eine richtigere und vortheilhaftere Auffassung der Sophisten, wenn auch nicht ohne Uebertreibungen, zu begründen sucht; ferner K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der platon. Philos., S. 179 ff. und 296 ff., vgl. auch Groen v. Prinsterer, prosopographia Platon., s. expositio iudicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. Jac. Geel, historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae, p. II, Utr. 1823. Herm. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredtsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832. W. G. F. Roscher, de historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838. W. Baumhauer, quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844. H. Schildener, die Sophisten, in: Jahns Archiv für Philol., Bd. XVII, S. 385 ff., 1851. Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279. A. J. Vitringa, de sophistarum scholis, quae Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237. Valat, essai historique sur les sophistes grecs, in: l'investigateur, Paris 1859, Sept., p. 257 bis 267, Nov., p. 321—336, Dec., p. 353—361. Theod. Gomperz, die griech. Sophisten, in: Deutsche Jahrb., Bd. VII, Berl. 1863. N. Wecklein, die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Platons, Inaug.-Diss., Würzburg 1865. Martin Schanz, Beiträge zur vorsokrat. Philosophie aus Platon, 1. Heft: die Sophisten, Göttingen 1867. (Vgl. Susemihl, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 97, 1868, S. 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. LVIII ff.; Sophistarum fragmenta, ebd. S. 130 ff. H. Siebeck, das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Realsch.-Progr., Halle 1870. S. desselben Untersuchungen zur Philos. der Griechen, Halle 1873, I: über Sokrates' Verhältniss zur Sophistik. J. J. Bauer, de Sophistis, G.-Pr., Ansbach 1870. H. Sidgwick, the Sophists. Journal of philology, IV. 1872, S. 288—306; V. 1873, S. 66—80. W. Bethe, Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst, Stade 1873. G. Otto Friedel, de sophistarum studiis Homericis, in: dissertat. philologae Halenses 1873, Tom. I, S. 130—188. E. Schnippel, die Hauptepochen in der Entwickelung des Erkenntnissproblems, I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnisstheorie im Plat. Theätet, Realsch.-Pr., Gera 1874.

Nicht nur als Rhetoren und Grammatiker und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch (was besonders Hegel dargethan hat) als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunktes sind die Sophisten von Bedeutung. Sie reflectiren auf das Subject und bahnen dadurch die Ethik und Logik an. Dass sich ihre Reflexion zumeist auf die natürliche Grundlage und Vorstufe des Denkens und Wollens, d. h. auf die Wahrnehmung und die Meinung, die sinnliche

Lust und individuelle Willkür richtet, ist naturgemäss und nothwendig; sofern sie aber in den ihrer Reflexion vorzugsweise zugänglichen Seiten der Subjectivität das Ganze der Subjectivität finden und Höheres verkennen, so liegt hierin ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der sensualistische Subjectivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides, denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Platon und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urtheilen des Platon und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die grosse Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch das Historische von dem Polemischen zu unterscheiden. An Platons idealen Anforderungen gemessen, erscheint das Denken und die Gesinnung der Sophisten verwerflich; zu der damals herrschenden Meinung und Lebensrichtung aber standen dieselben nicht materiell in principiellem Gegensatz (sie lehrten, wie Plat. Rep. 493 sagt, *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*), obschon manche von ihnen in gewissen Beziehungen das Altüberlieferte bestritten haben. Die dialektische Auflösung der auf dem Herkommen beruhenden naiven Ueberzeugungen ist durch die Sophisten, die grösstentheils Rhetorik und weit seltener eine pseudo-dialektische Eristik trieben, nur vorbereitet und, wie Grote mit Recht bemerkt, erst durch Sokrates und seine Schüler vollzogen worden, die zugleich eine neue Richtung positiv zu begründen unternahmen.

Sieht man in der Sophistik vornehmlich Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so muss man sie (mit Zeller und Anderen) der ersten Periode zurechnen; berücksichtigt man bei ihr aber besonders die Reflexion auf gewisse Seiten des subjectiven Lebens, so muss man sie bereits der zweiten Periode zurechnen. Jedenfalls steht sie auf der Grenze zwischen den beiden Perioden, und man kann sie mit demselben Recht in der ersten wie in der zweiten Periode behandeln. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II, 1, 3. A. S. 158; vergl. auch I, 3. A. S. 856), dass „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objectiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt und das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben".

Das Wort *σοφιστής* bedeutet in der älteren Zeit einen solchen, der klug und geschickt ist, dann einen einsichtsvollen, gewandten Mann, namentlich in Privat- und öffentlichen Angelegenheiten. Seit der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Geburt werden besonders die als Sophisten bezeichnet, welche herumwandernd für Bezahlung die Kunst, zu denken und zu reden, sowie die politische Weisheit lehrten. Doch wird auch Platon von Isokrates, Aristippus von Aristoteles ein Sophist genannt, und Protagoras nennt sich selbst mit Stolz einen *σοφιστής*, Plat. Protag. p. 316 d: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Der *σοφιστής* ist nach Plat. Protag. 312 c *ὁ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων*. Wer im vollsten Maasse weise ist, vermag auch Andere weise zu machen, so dass der professionelle *σοφιστής* ein Lehrer der Weisheit ist, obschon das Wort nicht von *σοφίζειν*, sondern von *σοφίζεσθαι* abzuleiten ist. Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort erst besonders durch Aristophanes und hernach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Platon und Aristoteles, die sich als „Philosophen" den „Sophisten" gegenüberstellten. — Sophisten, wie Protagoras, standen, was besonders der platonische Dialog Protagoras bekundet, bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen,

obwohl ein vornehmer und wohlhabender atheniensischer Bürger nicht selbst hätte Sophist (Litterat) sein und durch öffentliche Vorträge nicht hätte Geld verdienen mögen.

Plutarch sagt (im Leben des Themistokles, Cap. 2), Sophisten (σοφισταί) seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Familientradition und durch Anschluss an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht, die *δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις* mit den *δικανικαὶ τέχναι* verbunden und an die Stelle der praktischen Vorbildung die theoretische gesetzt haben (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Dass ein besonderer Unterricht, und zwar nicht in einem Specialfach, wie Musik oder Gymnastik, sondern zum Behuf allgemeiner Lebensbildung und politischer Einsicht auf Grund der Reflexion über das menschliche Erkennen und Begehren ertheilt ward, und dass für die Lebensrichtung des Einzelnen vielmehr dieser Unterricht, als der unmittelbare Einfluss des Gemeingeistes maassgebend ward, das ist das wesentlich Neue, das die „Sophisten" aufbrachten, das aber auch Sokrates und seine Nachfolger keineswegs aufgegeben, sondern nur in anderer und tieferer Art ausgebildet haben, so dass sie bei ihrer Bekämpfung der Sophistik doch mit dieser auf dem gemeinsamen Boden der auf das Subject gerichteten Reflexion stehen. — Bekanntlich wurden in viel späteren Zeiten die Rhetoren noch *σοφισταί* genannt.

§ 28. Protagoras aus Abdera, der als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen wirkte, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, stellte, indem er Heraklits Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge auch auf das erkennende Subject als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind. Wie einem Jeden ein Jegliches scheint, so ist es für ihn. Es giebt nur relative Wahrheit. Die Existenz der Götter ist ungewiss.

Ueber Protagoras handeln speciell: Geist, de Protagorae sophistae vita, Gissae 1827. Leonh. Spengel, de P. rhetore ejusque scriptis, in dessen: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, p. 52 ff. Ludw. Ferd. Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt, in: philol.-hist. Studien, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88 bis 164. Krische, Forsch. I, S. 130—142. Joh. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonn 1845. O. Weber, quaestiones Protagoreae, Marb. 1850. Jak. Bernays, die *Καταβάλλοντες* des P., in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., VII, 1850, S. 464—468. A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philos., Groningae 1852. Friedr. Blass, die att. Beredsamkeit, Leipz. 1868, S. 23—29. Wolff, num Plato quae Pr. de sensuum et sentiendi ratione tradidit, recte exposuerit, G.-Pr., Jever 1871. Frdr. Lange, über den Sensualismus des Sophisten P. und die dagegen von Plato im 1. Theile des Theätet gemachten Einwürfe, Dissert., Götting. 1873. Bernh. Münz, d. Erkenntniss- u. Sensationstheorie d. Pr., Wien 1880.

Nach Plat. Protag. 317 c war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog. L. IX, 56) setzt seine „Blüthe" in Ol. 84 (444—440 v. Chr.). Nach einer Angabe in dem platonischen Dialog Menon (p. 91 e), woraus die gleiche Angabe des Apollodorus (bei Diog. L. IX, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70, nach einer andern Angabe (bei Diog. L. IX, 55) über 90 Jahre alt geworden. Von Pythodorus, einem von den Vierhundert, wurde er wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt (Diog. L. IX, 54). Man kann aus dieser Nachricht mit

Wahrscheinlichkeit schliessen, dass ihm unter der Herrschaft der Vierhundert im J. 411 v. Chr. der Process gemacht worden ist, und dass er also, wenn er 70 Jahre alt geworden ist, 481 geboren war. Er ertrank nämlich, nachdem er verurtheilt war, auf der Flucht nach Sicilien; seine Schrift wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Dass Protagoras ein Abderite war, sagt Platon (Protag. p. 309; Rep. X, 600); die gleiche Angabe hat Diog. L. (IX, 50) aus der Schrift des Heraklides Ponticus *περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teïer genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera eine Colonie der Teïer war (gegründet 543 v. Chr.). Für die atheniensische Pflanzstadt Thurii soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Heraklides bei Diog. L. IX, 50). In Athen war Protagoras vielleicht zuerst zwischen 451 und 445 v. Chr., dann wohl um 432, auch Ol. 89, 3 = 422/421 v. Chr. und kurz vor seinem Tode. Platon hat wohl in seinem Dialog Protagoras einzelne Umstände aus 422 in 432 mit dichterischer Freiheit verlegt. Die Annahme Epikurs, dass Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei (Diog. L. IX, 53; X, 8), ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar und scheint auf Missdeutung einer Stelle in der (nicht auf uns gekommenen) Schrift des Aristoteles *περὶ παιδείας* zu beruhen, worin dieser (nach Diog. L. IX, 53) dem Protagoras die Erfindung der *τύλη, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσι*, zugeschrieben hat. Epikur nahm nicht Anstand, das der demokritischen Lehre Verwandte bei Protagoras sofort als hergeflossen aus Demokrits Lehre zu bezeichnen. Andererseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, dass Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. IX, 42; Plutarch. adv. Coloten IV, 2; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 389 f.). Zu denen, welche in Athen die Nähe des Protagoras suchten, gehörten auch Perikles und Euripides. Wie sehr er verehrt wurde, sieht man aus dem platonischen Dialog Protagoras, besonders aus 310 d ff. Vgl. Plat. Theät. 161 c: *ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ*. Als Honorar für den Unterricht verlangte er bedeutende Summen, wenn auch die Angabe von 100 Minen für einen Cursus Diog. L. IX, 50 zu hoch gegriffen sein mag. Nach Plat. Prot. 328 b und Arist. Eth. Nic. IX, 1 forderte er zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber doch dem Schüler anheim, wenn sie ihm nach empfangenen Unterricht zu hoch erscheinen sollte, selbst zu bestimmen, wie viel der Unterricht werth sei, und diese Summe zu geben. Die Titel der Schriften, die Protagoras verfasst haben soll, giebt Diog. L. IX, 55 an: *τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, προστακτικός, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο*. Ueber die *Καταβάλλοντες* und die *Ἀλήθεια* s. u. S. 91.

In der **Lehre des Protagoras** findet Platon (Theät. p. 152 ff) die unabweisbare Consequenz der **heraklitischen**: er gesteht ihr in Bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Uebrigens liegt in dem Satze, dass alles Wahre, Schöne, Gute nur für das erkennende, fühlende, wollende Subject wahr, schön, gut sei, eine bleibende Wahrheit, die nur Protagoras durch Verkennung des objectiven Factors einseitig überspannt hat.)

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der **Fundamentalsatz** des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*. Es bleibt ungewiss, in wie weit die Art, wie Protagoras diesen Satz begründete, mit derjenigen übereingekommen sei, welche wir bei Platon im Dialog Theätet (p. 152 sqq.) finden, nämlich bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm ge-

mässe Bewegung (προςβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προςήκουσαν φοράν) entstehe durch das Zusammentreffen einer äusseren und inneren, activen und passiven, besser agirenden und reagirenden Bewegung Wahrnehmbares (αἰσθητόν) und Wahrnehmung (αἴσθησις, zu der jedoch ausser dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht etc. gerechnet wird); so sei z. B. die weisse Farbe im Object und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugniss des Auges und des ihm adäquaten Objects (Theät. p. 156). Nach Diog. L. IX, 51 soll Protagoras gelehrt haben: μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, doch scheint diese Angabe aus dem Urtheil Platons über die Sphäre der Gültigkeit der protagoreischen Doctrin hervorgegangen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ. Protagoras soll zuerst gelehrt haben, wie Thesen zu begründen und anzugreifen seien, Diog. L. IX, 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, und ebd. 53: πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις. Auf das doppelseitige pseudo-dialektische Verfahren, welches Protagoras in seiner Schrift Ἀντιλογικά geübt zu haben scheint, spielt Platon tadelnd an in seinem Dialog Phädon p. 101 d, e. Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. III, 2, 32, p. 998 a, 4): ὥςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὐδ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, scheint es, dass Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjectivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjectiv gültig, da es in der objectiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Curven gebe (wobei er freilich die abstractive Einschränkung der Aufmerksamkeit auf einzelne Seiten der objectiven Realität mit blosser Subjectivität verwechselte).

Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Aeusserung Göthes (Göthe-Zelterscher Briefwechsel, V, 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objective Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, dass ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, dass sich ein solcher Gedanke dem Sinn des Andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie controvertiren". Vergl. ferner Göthes Ausspruch in den „Maximen und Reflexionen": „Kenne ich mein Verhältniss zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heisse ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige".

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (ὀρθοέπεια) gehandelt (Plat. Phädr. 267c). Er hat zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. IX, 53: διεῖλε δὲ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias init.: Μῆνιν ἄειδε, θεά, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des homerischen Ausdrucks zu retten gewusst hat, s. Arist. Poët. c. 19, p. 1456 b, 15). Auch die Genera des Nomens hat Protagoras unterschieden. Zum Behuf der Ausbildung in der Redekunst wollte er Uebung und

Theorie mit einander verbunden wissen (Stob. Floril. XXIX, 80: Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης).

Der Sache, welche ohne Hülfe der Rede unterliegen würde, vermag die Redekunst zum Siege zu verhelfen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, Arist. Rhet. II, 24; Gell. N. A. V, 3), wobei zwar nicht (wie es Aristophanes, der Nub. 113 fälschlich auf Sokrates diesen Satz überträgt, voraussetzt) die Ungerechtigkeit der „schwächeren" Sache die bewusste Voraussetzung bildet, aber doch zum Nachtheil der ethischen Bedeutung der Redekunst der Unterschied unbeachtet bleibt, ob nur gerechte Gründe, die ohne Beihülfe der kunstgemässen Rede verkannt werden möchten, in das volle Licht gestellt, oder ob Ungerechtes mit dem Scheine der Gerechtigkeit versehen wird. Das protagoreische Princip, welches Schein und Sein identificirt, schloss diese Unterscheidung aus.

Der Satz: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, bildete nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 560 den Anfang der Schrift Καταβάλλοντες (scil. λόγοι, d. h. zu Fall bringende, widerlegende Reden). Eben dieser Satz war nach Plat. Theät. p. 161 c der Anfang der Ἀλήθεια. Diese zwei verschiedenen Titel scheinen demnach dieselbe Schrift zu bezeichnen; vielleicht handelte der erste Abschnitt derselben περὶ ἀληθείας. Nach dem Aristoteliker Aristoxenus (bei Diog. L. III, 37 und 57) soll Platon aus den Ἀντιλογικά (Ἀντιλογίαι) des Protagoras beinahe seine ganze Staatslehre entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des Princips unmöglich ist; dagegen kann er einzelne Sätze daraus entlehnt haben. Ob der Mythus, welchen Platon den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog (p. 320 c. ff.) vortragen lässt, diesem wirklich angehöre, ist ungewiss, jedoch nicht unwahrscheinlich.

Von den Göttern erklärte Protagoras in einer eigenen Schrift περὶ θεῶν (nach Diog. L. IX, 51, vgl. Plat. Theät. 162 d), nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn Vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

§ 29. Gorgias aus Leontini (in Sicilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1) es ist nichts; 2) wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntniss nicht mittheilbar an Andere.

Ueber Gorgias handelt speciell: Schönborn, de authentia declamationum Gorgiae, Bresl. 1826. H. Ed. Foss, de Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus, Halae 1828. Leonh. Spengel, de Gorgia rhetore, 1828, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828. Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff. Frei, Beitr. zur Gesch. der griechischen Sophistik in: Rhein. Mus. VII, 1850, S. 527 ff. und VIII, 268 ff. Franz Susemihl, über das Verhältniss des Gorgias zum Empedokles, in: N. Jahrb. für Ph., Jahrgang 1856, Seite 40—42. A. Baumstark, Gorgias von Leontium, in: Rhein. Mus. f. Philol. XV, 1860, S. 624—626. Franz Kern, krit. Bem. zum 3. Theil der pseudo-arist. Schrift π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου, Oldenburg 1869. Friedr. Blass, die att. Bereds. von Gorg. bis zu Lysias, Leipz. 1868, S. 44—72.

Dass Gorgias Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hülfeleistung gegen die Syrakusaner zu über-

reden suchte, sagt Diodor XII, 53; vergl. Thukyd. III, 86. Platon vergleicht ihn (Phädr. p. 261) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen. Nach der Angabe bei Athenäus XI, 505 d soll er das Erscheinen des platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt und den Verfasser desselben als einen Archilochus redivivus bezeichnet haben. Die letzte Zeit seines Lebens scheint er in dem thessalischen Larissa zugebracht zu haben. Durch seinen Unterricht soll er sich viel Geld erworben haben, und sein Auftreten soll prunkvoll gewesen sein.

Nach dem platonischen Dialog Menon (p. 76 c) nahm Gorgias mit Empedokles Ausflüsse aus den Objecten an und Poren, durch welche die Ausflüsse eindringen, scheint also überhaupt in der Naturphilosophie ein Schüler des Empedokles zu sein. In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der Proleg. zu Hermogenes, Rhet. gr. ed. Walz IV, 14 sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyrus bei Diog. L. VIII, 58 und Quintilian III, 1 als seinen Lehrer bezeichnen, scheint von Einfluss auf ihn gewesen zu sein. Die Redekunst galt ihm als Bewirkerin der Ueberzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*). Die Tragödie hat Gorgias als einen wohlthätigen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Atheniensium, c. 5; cf. de aud. poët. c. 1: *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.* In der philosophischen Argumentation benutzt Gorgias die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, dass er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Im Dialog Gorgias (p. 462 ff.) bezeichnet Platon die *σοφιστική* (im engeren Sinne, wobei er vorzugsweise die politische und ethische Richtung des Sophisten Protagoras im Auge zu haben scheint) als eine Entartung der *νομοθετική*, und die *ῥητορική* (wie sie vorzugsweise von Gorgias und seinen Nachfolgern gelehrt wurde) als eine Entartung der *δικαιοσύνη* (deren Begriff hier ein engerer, als in der Rep., nämlich der der Vergeltung, des *ἀντιπεπονθός*, ist) zur Schmeichelei (*κολακεία*); er findet in solcher Entartung nicht eine *τέχνη*, sondern nur eine *ἐμπειρία καὶ τριβή*. Platon parallelisirt die beiden genannten *τέχναι*, die er unter dem einen Namen *πολιτική* zusammenfasst, und ihre Entartungen, welche sämmtlich auf die Seele sich beziehen, mit eben so vielen auf den Leib bezüglichen *ἐπιτηδεύσεις*, nämlich die Gesetzgebungskunst mit der Gymnastik, die *δικαιοσύνη* mit der Heilkunde, die Sophistik mit der Putzkunst und die Rhetorik mit der Kochkunst. Doch will Platon von dieser herabsetzenden Begriffsbestimmung nicht im vollen Sinn auf das Verfahren des Gorgias selbst Anwendung machen, wohl aber auf das Treiben einiger seiner Nachfolger, welche rücksichtsloser, als Gorgias selbst, die Bedingtheit der echten Redekunst durch die Erkenntniss des wahrhaft Guten und Gerechten hintansetzten, um ausschliesslich der *χάρις καὶ ἡδονή* nachzujagen.

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, von der wir bei Platon keine Spur entdecken, finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 55 ff. und im 5. und 6. Capitel der pseudo-aristotelischen Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia. 1) Es ist nichts; denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig sein; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch auch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müsste es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich noch in einem Andern sein kann, und was nirgends ist, ist nicht. 2) Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntniss des Seienden, so müsste das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrthum, auch dann nicht,

wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3) Gäbe es Erkenntniss, so könnte diese doch nicht mitgetheilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Uebereinstimmung des Gedankens mit einer objectiven Realität hinaus, so dass durchweg blosse Ueberredung an die Stelle der Ueberzeugung treten muss.

Die Echtheit der zwei unter dem Namen des Gorgias uns überlieferten Declamationen, die Vertheidigung des Palamedes und das Lob der Helena, ist sehr zweifelhaft.

§ 30. Hippias von Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische, grammatische und archäologische Kenntnisse, als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik in dem von Platon ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge.

Ueber Hippias handeln: Leonh. Spengel, de Hippia Eleo ejusque scriptis, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Osann, der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F., II, 1843, S. 495 ff. C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll. in: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848. Jac. Mähly, der Sophist H. v. E., Rh. Mus., N. F., XV, 1860, S. 514—535 und XVI, 1861, S. 38—49. Friedr. Blass, die att. Bereds., Leipz. 1868, S. 31—33. Otto Friedel, de Hippiae studiis Homericis, in der Gratulationsschrift des hall. philolog. Sem. für G. Bernhardy, Halle 1872.

Hippias erscheint in dem Sophistencongress, der nach der Scenerie des platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger als Protagoras. Nach p. 318 e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem pseudo-platonischen Dialog Hippias major wird p. 285 c, d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntniss *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*.

Prot. p. 337 d lässt Platon den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Pindar. fragm. inc. 151, Böckh, p. 225 Schneidewin). Er findet naturwidrig, dass die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig, wie andere Sophisten, in einen bewussten und principiellen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesezt zu haben; Mahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach der Darstellung des Dialogs Hippias major (p. 286 b) den Nestor dem Neoptolemus ertheilen lässt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. Prodikus aus Keos bereitet durch seine paränetischen Moralvorträge (unter denen „Hercules am Scheidewege“ am bekanntesten geworden ist) und durch seine Unterscheidung sinnverwandter Worte die ethischen und logischen Bestrebungen des Sokrates vor. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Ueber Prodikus handeln: L. Spengel, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, p. 46 ff. F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, in: Rhein. Mus. f. Ph., I, 1833, S. 1 bis 39 und S. 533—643 (cf. IV, 1836, S. 355 f.), auch in Welckers kl. Schr. II, S. 393 bis 541 (W. geht in seiner bestimmten Tendenz, dem Prod. grosse Bedeutung zuzuschreiben, nicht unparteiisch genug zu Werke). Hummel, de Prodico sophista, Leyden 1847. E. Cougny, de Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858. Diemer, de Prod. Ceio, G.-Pr., Corbach 1859. Kraemer, die Allegorie des Prodikos und der Traum des Lukianos, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd., Bd. 94, 1866, S. 439—443. F. Blass, die att. Bereds., Lpz. 1868, S. 29—31.

Prodikus war, wie nach Platons Dialog Protag. zu schliessen ist, jünger als Protagoras und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer Bildung ungeeignet fand (Plat. Theät. 151 b), und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Menon 96 d) einen Schüler des Prodikus, dies jedoch mehr scherzhaft, als in strengem Ernst. Krat. 384 b sagt er, die 50 Drachmen kostende ἐπίδειξις habe er nicht bei Prodikus gehört, sondern nur die eine Drachme kostende, und zwar scheinen dies Vorträge über Synonymik gewesen zu sein. Platon schildert ihn im Protag. als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung. Doch liegt in seiner Synonymik ebensowohl, wie auch in seiner moralischen Paränese, ein nicht unbeträchtliches Verdienst.

Indem die Menschen der Vorzeit alles, was Nutzen bringt, vergötterten, ward das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysus, das Feuer als Hephästus etc. (Cic. de nat. Deorum I, 42, 118; Sextus Empir. adv. Math. IX, 18; 51 f.)

Den Mythus des Prodikus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Den Tod erklärte Prodikus für wünschenswerth, um den Uebeln des Lebens zu entgehen; die Furcht vor dem Tode sei überflüssig, da der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe, die ersteren nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr seien (Plat. Axioch. 366 c). Seinem sittlichen Bewusstsein fehlte die philosophische Vertiefung.

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Consequenzen einer exclusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjectes zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachus, der das Recht mit dem Vortheil der Machthaber identificirt, und die pseudo-dialektischen Gaukler Euthydemus und Dionysodorus. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst professionell als Sophisten aufzutreten.

Ueber spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, de Polo rhetore, in seiner: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttgart 1828, S. 84—88; de Thrasymacho rhetore ibid. p. 93 bis 98. C. F. Hermann, de Thrasymacho Chalcedonio sophista, Ind. lect., Gott. 1848/49. Nic. Bach, Critiae Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. Leonh. Spengel, de Critia, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, S. 120 ff. Vergl. auch Vahlen, der Sophist Lykophron; Gorgias; der Rhetor Polykrates, in: Rhein. Mus., N. F. XXI, S. 143—148. Ueber den thessalischen Junker Menon, einen Schüler des Gorgias, handelt Friedr. Gedike (disquisitio de Menone Thessalo) vor Buttmanns Ausgabe des Dialogs Menon. Ueber den Sophisten Polyxenus Clem. Baeumker, in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 34, 1879, S. 64—83.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Platon in seinen Dialogen von ihnen giebt. Polus tritt im Dialog Gorgias, Thrasymachus in der Rep. auf, Euthydemus und Dionysodorus in dem Dialog Euthydemus, die beiden letzteren als Eristiker (nicht wie die älteren Sophisten, als Tugend- und Staatslehrer und Rhetoren). Dazu kommen einige Notizen bei Aristoteles und Anderen, z. B. Polit. III, 9, p. 1280 b, 11, dass der Sophist Lykophron das Gesetz ἐγγυητὴς τῶν δικαίων genannt habe (vgl. Arist. Rhet. III, 3); Rhet. I, 13, p. 1373 b, 18 erwähnt Aristoteles den Alkidamas, der in seiner messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; aus dieser Rede führen die Scholien zur Rhet. den Satz an: ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν. Alkidamas hat ein Lob des Todes und ein Lob der Armuth geschrieben. Er scheint, wie auch Lykophron, der Schule des Gorgias angehört zu haben.

Kritias erklärte (nach Sext. Empir. adv. Math. IX, 54; vgl. Plat. Leges X, 889 e) den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch willigeren Gehorsam seitens der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte (διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ). Als Sitz und Substrat der Seele galt dem Kritias das Blut (Arist. de anima I, 2).

Nach der Darstellung Platons im Protag. (p. 314 e sqq.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die Einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. A.), Andere an Hippias (Eryximachus, Phädrus u. A.), Andere endlich an Prodikus (Pausanias, neben welchem als ein νέον ἔτι μειράκιον Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Stil aber den Einfluss des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. p. 198 c), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zu können und ausschliesslich unter ihrem Einfluss zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ausgezeichnet und um selbst Sophist zu werden (ἐπὶ τέχνῃ) gelernt habe, wird von Platon (Protag. p. 315 a) Antimörus aus Mende in Macedonien (Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος) genannt. Auch der von Platon im Theätet erwähnte Theodorus war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist Antiphon (von dem Redner Antiphon wohl zu unterscheiden) hat sich mit Problemen der Erkenntnisslehre, oder der Lehre von der erkennbaren Wirklichkeit (d. h. der Naturlehre im Unterschiede von der Ethik, περὶ ἀληθείας) der Mathematik, Astronomie und Meteorologie und der Politik befasst (s. Xenoph. Mem. I, 6; Arist. de soph. el. c. 11, p. 172 a, 2; Phys. I, 1, p. 185 a, 17; Diog. L. II, 46; Sauppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon; J. Bernays im Rhein. Mus., N. F. IX, S. 255 ff.; über den Redner Ant. handelt Blass a. a. O. S. 79—195).

Euenus aus Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20 a, Phädr. 267 a, Phädon 60 d als Dichter, Rhetor und Lehrer der ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ erwähnt (vgl. Spengel, Συναγ. τεχνῶν 92 f., Bergk, Lyr. Gr. 474 ff.).

Der Zeit und der Richtung der Sophisten gehört auch Xeniades aus Korinth an, den Sextus Empiricus (Hypotyp. Pyrrhon. II, 18; adv. Math. VII, 48 und 53; VIII, 5) den Skeptikern zurechnet und (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen lässt. Xeniades behauptete (nach Sext. adv. M. VII, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung sei falsch (πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι), was werde, werde aus Nichts, was vergehe, vergehe in Nichts. Nach der Angabe des Sextus (adv. M. VII, 53) hat Demokrit auf Xeniades Bezug genommen.

Polyxenus war ein Zeitgenosse des Platon und lebte am Hofe zu Syrakus bei Dionysius dem Jüngeren längere Zeit. Er hat nach Phanias (Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. S. 62) gegen die platonische Ideenlehre schon das Argument des τρίτος ἄνθρωπος vorgebracht.

Zu den Sophisten ist nicht zu rechnen der Dithyrambendichter Diagoras aus Melos, der zum Atheisten geworden sein soll, weil er fand, dass ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Oefter wird er, aber wahrscheinlich mit Unrecht, der Schule des Demokrit zugezählt. Da Aristophanes auf die Verurtheilung des Diagoras in den „Vögeln" (v. 1073) anspielt (die Ol. 91, 2 aufgeführt wurden), so liegt die Combination nahe, dass jenes Unrecht die Ermordung der Melier durch die Athener (416) gewesen sei (Thukyd. V, 116); die Anspielung des Aristophanes auf den Atheismus des Meliers in den „Wolken" (v. 380) muss dann der zweiten Redaction dieses Stücks angehören. Vielleicht stand die Verurtheilung des Diagoras im Zusammenhang mit der Verfolgung von Religionsfreveln nach der Verstümmelung der Hermesbilder im Jahre 415. Auf der Flucht soll Diagoras in einem Schiffbruch umgekommen sein; aber wahrscheinlich ist bei dieser Angabe Diagoras mit Protagoras verwechselt. Vgl. Phil. Münchenberg, De Diagora Melio, I.-D., Halle 1878.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskus und der Phänarete, geb. Olymp. 77, 1—3, nach späterer Ueberlieferung am 6. des Monats Thargelion (also 471—469 v. Chr., im Mai oder Juni), theilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht sowohl auf die elementaren Functionen des Subjects, die Wahrnehmung und Meinung, auf das sinnliche und egoistische Begehren, als vielmehr auf die höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen, nämlich auf sittlicher Einsicht beruhen und hieraus mit Nothwendigkeit herfliessen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine. Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophons und Platons Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) neben der dialektischen Kunst der Widerlegung des Scheinwissens die Induction und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die sokra-

tische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefasste, auf praktischem Tact beruhende Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche im Jahre 399 v. Chr. (Ol. 95, 1) nicht lange nach der Vertreibung der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher, durch Meletus erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytus und dem Redner Lykon unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken" gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt". Diese Anklage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare, reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen und tieferen Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Dan. Heinsius, de doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahre 1736 gelesene Abh., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurtheilung des Sokrates und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurtheilt.)

Moses Mendelssohn, Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädon, Berlin 1764.

Joh. Luzac, oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796; vergl. lect. Atticae: de διγαμίᾳ Socratis, Lugd. Bat. 1809 (worin u. a. auch in der Abneigung der Peripatetiker gegen die Platoniker die unreine Quelle mancher ungünstigen Erzählungen über Sokrates und Sokratiker aufgezeigt wird).

Ludolph Dissen, de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gött. 1812, wiederabg. in D.s kl. Schr., ebd. 1839, S. 57—88. (Dissen giebt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgetheilten sokratischen Gedanken, hält aber Xenophons Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunkt dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Friedr. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den Abh. der philos. Classe, Berlin 1818, S. 50 ff., wiederabgedr. in Schleiermachers sämmtl. Werken III, 2, 1838, S. 287—308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunkt der sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Discrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisirenden Platon, in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disciplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen; nach ihm von jeder Schule alle Disciplinen in logischer Sonderung. Sokrates selbst also muss zwar noch ohne System sein, aber das logische Princip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

W. Süvern, über Aristophanes' Wolken, Berlin 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates. In: Rhein. Museum, 1. Jahrg., 1827, S. 118—150.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berlin 1827. (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken“, die hegelsche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Princips der Subjectivität im Gegensatz zu dem Princip der „substantiellen Sittlichkeit“, auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurtheilung des Sokrates als Conflict dieser beiden Principien. Die xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugniss der ursprünglichen sokratischen Lehre. Vergl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.; Aesthetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. d. Ph., II, S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der sokratischen Lehre. In: Rhein. Mus. II, 1828, S. 85—102. (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunkt des Sokrates und über die Treue der xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurtheilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speciellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vergl. in eben jener Streitfrage Bendixen, über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener, Husum 1838.)

C. F. Hermann, de Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837; ders., de Socratis accusatoribus, Gött. 1854.

Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839. Ueber die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate in: Philologus, XVI, S. 383 f. und 566 f.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität, Braunschweig 1841.

Ernst von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857.

E. Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Gött. 1869.

Sig. Ribbing, über das Verhältniss zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokr., zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre, Upsala 1870.

Antonio Labriola, la dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele, Napoli 1871.

Alfr. Fouillée, la philosophie de Socrate, 2 vols., Paris 1874.

T. Wildauer, d. Psychologie des Willens b. Sokr., Platon und Aristot., I. Th.: Sokrates' L. vom Willen, Innsbruck 1877.

Die politischen Beziehungen in dem Processe des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Cap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Uebersetzung von Meissner).

Von den zahlreichen Vorträgen und kürzeren Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende: C. W. Brumbey, S. nach Diog. L., Lemgo 1800. Friedr. Aug. Carus, Sokrates, in: Ideen zur Gesch. der Philos., Leipz. 1809, S. 514 bis 555. A. Boeckh, de Socr. rerum phys. studio, Univ.-Kat., Berl. 1838. Kl. Schr. Bd. IV, 1874. H. E. Hummel, de theologia Socr., Gott. 1839. J. D. van Hoëvell, de Socr. philosophia, Gron. 1840. A. D. Berger, Sokrates, eine pädagog. Charakteristik, Progr., Neustadt-Dresden 1841. Zeller, zur Ehrenrettung der Xanthippe, in: Vorträge und Abhandlungen, Leipz. 1865, S. 51—61. Hurndall, de philos. mor. Socr., Heidelb. 1853. C. M. Fleischer, de Socr. quam dicunt atopia, Progr. des Gymn. zu Cleve, 1855. Hermann Köchly, Sokrates und sein Volk, akadem. Vortrag, gehalten 1855, abg. in Köchlys akadem. Vortr. und Reden, I, Zürich 1859, S. 219—386; vergl. die Recension von K. Lehrs in: N. Jahrb. f. Phil. und Päd., Bd. 79, 1859, S. 555 ff. Seibert, Sokr. und Christus, in: Päd. Arch., hrsg. v. Langbein, I, Stettin 1859, S. 291—307. L. Noack, Sokrates und die Sophisten, in: Psyche, Bd. II, 1859. G. Mehring, über Sokrat., in Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119. F. Ueberweg, über Sokrates, in: Gelzers protest. Monatsbl., Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860. Steffensen, ebds., Bd. XVII, Heft 2. A. Böhringer, der philos. Standpunkt des Sokrates, Gymnasialprogr., Karlsruhe 1860; über die Wolken des Aristophanes, ebds. 1853. W. F. Volkmann, die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222. Phil. Jak. Ditges, die epagogische oder inductorische Methode des Sokrates und der Begriff, G.-Pr., Köln 1864. M. Carrière, S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, in Westermanns Monatsh. 1864, No. 92. Bourneville, Socrate était-il fou? réponse à M. Bally, membre de l'acad., extr. du journal de méd. mentale, juin 1864. Ch. H. Bertram, der Sokrates des Xenophon und der des Aristophanes, Gymn.-Prgr., Magd. 1865. Franz Dittrich, de Socr. sententia, virtutem esse scientiam, index lect. lyc. Hosiani, Braunsberg 1868. Joh. Peters, de Socrate qui est in Atticorum antiqua comoedia disputatio (Progr. d. Gymn. zu Beuthen), Leipzig 1869. E. Chaignet, vie de S., Paris 1868. P. Montée, la philos. de S., Arras 1869. H. Siebeck (s. o. § 27). O. Weishaupt, Sokrates im Verh. zur Sophistik, G.-Pr., Böhm. Leipa 1870. T. Lund, om Sokrates's Läre og Persönlighed, Kjobenhavn 1871. J. St. Blackie s. o. § 4. Vacherot, rapport — sur le concours relatif à la question de Socrate considéré surtout comme metaphysicien, in: Mémoir. de l'Acad. des sciences moral. et pol. T. XIII, p. 165—219, Paris 1872. Georg Sauerwein, ostenditur, qui loci in superstite Nubium comoedia e priore — recensione — servati sint. Praemittuntur nonnulla de Socratis persona apud Aristophanem, Rost. 1872. Osc. Mann, quid censuerit Socrates de amicitia, diss., Rost. 1873. A. Gehring, über den Sokrates in des Aristophanes Wolken, G.-Pr., Gera 1873. A. Krohn, Sokrates und Xenophon, Halle 1874 (worin nachgewiesen werden soll, dass ein sehr grosser Theil der xenophontischen Memorabilien aus späteren Interpolationen bestehe). Ders., Socratis doctrina e Platonis republica illustrata, Hal. 1875. J. Ogorek, de Socrate marito patreque familias, Rudolfswert 1877. H. Buermann, das legitime Concubinat der Athener u. d. vermeintliche Bigamie des Sokrates, in: Drei Studien auf dem Gebiet des attisch. Rechts, Jahrbüch. f. class. Philol., 9. Supplementband, 1877—1878. (B. sucht die Ansicht zu beweisen, dass S. neben der Xanthippe noch die Myrto zur Frau gehabt habe, cf. Diog. II, 5, 10: *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγέσθαι· προτέραν μὲν Ξανθίππην —, δευτέραν δὲ Μυρτώ, τὴν Ἀριστείδου τοῦ δικαίου θυγατέρα —· ἔνιοι δὲ καὶ ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ*). Egger, Socrate considéré comme l'auteur d'un genre nouveau de composition littéraire. Académie des inscriptions, séance du 13 juin 1879, Paris. M. Wohlrab, vier gemeinverständl. Vorträge über Platons Lehrer und Lehren, Leipz. 1879.

Ueber den Entwickelungsgang des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phäd. 95 e ff. auf denselben handeln: Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ. 1838. Kl. Schr. Bd. VI, 1874. Krische, Forschungen, I, S. 210. Susemihl, in: Philol. XX, 1863, S. 226 ff. Ueberweg, ebend. XXI, 1864, S. 20 ff. Volquardsen, in: Rh. Mus., N. F., XIX, 1864, S. 505—520. Ueber das sokratische Daimonion handeln: F. Lélut, du démon de Socrate, Paris 1836. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, scr. orat. ped., vol. VIII), Gotha 1841, S. 18—25, wo auch ältere Litteratur nachgewiesen wird. C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862. L. Breitenbach, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, XVII, 1863, S. 499—511. Chr. Cron, in der Zeitschr. Eos, südd. Zeitschr. für Philol. u. Gymnasialwesen, herausg. v. L. Urlichs, B. Stark und L. v. Jan, I, Würzburg 1864, S. 169—179. P. W. Freymüller, Progr., Metten 1864. Ferd. Friedr. Hügli, das Dämonium des Sokrates, Bern 1864. B. Cybichowski, quae Socratis de diis et daemonio fuerint opiniones et quae Xenophonti Platonique in iis

tradendis fides adiungenda sit, explicatur, diss. Bresl., 1870. Sig. Ribbing, über Socrates' Daimonion, Upsala 1870. Henry Edward (Manning), the Daemon of Sokrates, London 1872.

Die Zeit der Geburt des Sokrates lässt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Thargelion des Jahres Ol. 95, 1 (= 400—399), also im Mai oder Juni 399 v. Chr. (nach K. F. Hermann, de theoria Deliaca, im Index lect., Gott. 1846/47, am 20. Thargelion). Er war bei seiner Verurtheilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 d sagt, mehr als 70 Jahre alt (*ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα*), muss also spätestens 469 oder vielmehr gewiss vor 469 geboren sein. In dem platonischen Dialog Kriton (p. 52 e) lässt Sokrates im Gefängniss die Gesetze Athens die Mahnung aussprechen: Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies führt auf ein Alter von mehr als 70 Jahren. Also ist wohl Ol. 70, 1 oder 2 als das Geburtsjahr anzunehmen. (Vgl. Boeckh, Corpus inscript. II, S. 321 und K. F. Hermann, Plat. Philos., S. 666, Note 522.) Apollodors Angabe (bei Diog. L. II, 44), Sokrates sei Ol. 77, 4 geboren, ist demnach ungenau. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von Anderen) der 6. des Monats Thargelion angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Platons, alljährlich gefeiert. Schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollo (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, dass die angegebenen Geburtstage beider Philosophen oder mindestens der des Sokrates nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommen seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer und auch er selbst hat sich eine Zeit lang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 150 nach Chr.) existirte ein von Sokrates verfertigtes (wenigstens für sokratisch geltendes) Werk, bekleidete Charitinnen, die am Eingang zur Akropolis aufgestellt waren. Der Mutter lässt ihn Platon gedenken Theät. p. 149 a, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich selbst aussagt, dass auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner ans Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Kriton 50 d) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Dass er den Anaxagoras oder auch den Archelaus „gehört" habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Platon führt (Phädon 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lectüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las prüfend (nach Xen. Mem. I, 6, 14; vgl. IV, 2, 1 und 8) Schriften der alten Weisen (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα*). Die von Platon erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten (s. o. § 19). Einen wesentlichen Einfluss übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten Andere wies (Plat. Theät. 151 b). Er nennt sich bei Platon mitunter (Protagoras 341 a; vgl. Menon 96 d; Charmides 163 d; Kratyl. 384 d; Hipp. maj. 282 c) einen Schüler des Prodikus, jedoch nicht ohne eine leise Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt. S. ob. S. 94. Ein platonisches Zeugniss über

den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phädon p. 95 ff. im Wesentlichen finden, obschon die platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier, wie überall, durch die nicht sokratische, sondern erst platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh im Sommerkatalog der Univ., Berlin 1838, kl. Schr. Bd. IV, ferner Ueberwegs Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92—94, und die späteren, oben S. 99, angeführten, den Entwickelungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen). Er kann nicht seinen Bildungsgang, der zudem nachweisbar ein anderer, als der an jener Stelle geschilderte, war, dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Pl. Apol. 28 e) an drei Feldzügen betheiligt: nach Potidäa (zwischen 432 und 429, vgl. Pl. Sympos. 219 e und Charm. init.), Delium (424, vgl. Symp. 221 a, Lach. 181 a) und Amphipolis (422). Er zeigte sich dabei sehr ruhig und tapfer. Bei Potidäa rettete er dem verwundeten Alkibiades Leben und Waffen. Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Apol. p. 32) und zuletzt durch Verschmähung der Flucht (Pl. Kriton p. 44 sqq.). Im J. 406 nahm er sich als Prytane der Feldherrn in der Angelegenheit der Seeschlacht bei den Arginusen muthvoll an. Im Uebrigen hielt Sokrates von der Politik sich fern; er fand seinen Beruf nur in der mittelst seiner Dialektik geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, dass diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die erspriesslichste sei (Pl. Apol. p. 29 sqq.).

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Discrepanz zwischen dem Innern und Aeussern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein *ἄτοπον* war, die Aehnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuss und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Mem. IV, 4, 5; IV, 8, 11 u. ö.; Sympos. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Platon, wesentlich mit einander überein, obschon die platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Platon in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Platons in der des Sokrates liegt und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenn gleich nicht überall im Einzelnen durchführbar ist. Platon scheint sich allerdings auch inmitten der Idealisirung doch nicht allzuweit von der historischen Wahrheit zu entfernen, und ist ihr sicherlich in einzelnen seiner Schriften (Apologie, Kriton, zum Theil auch im Protag., Laches etc.) ganz nahe geblieben, in anderen legt er solche Lehren, die dem Sokrates fremdartig waren (wie die Naturphilosophie im Tim.), anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat in den Memor. und im Sympos. (die sog. xenoph. Apologie ist unecht) zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt die volle historische Treue, und wir dürfen die Absicht, ein getreues Bild seines Meisters zu geben, bei Xenophon durchaus voraussetzen, jedoch wohl nicht in eben so vollem Maasse die Befähigung zu einer ganz reinen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der sokratischen Philosophie. So ist es nicht unmöglich, dass Xenophon die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens

auf das praktische Interesse zu unbedingt dem Sokrates beigemessen und die sokratische Dialektik etwas zu sehr hinter die Moral hat zurücktreten lassen. Hat man freilich zwischen Platon und Xenophon zu wählen, so ist der letztere regelmässig der glaubwürdigere Gewährsmann. Bei ihm stehen wir auf sicherem Boden; nehmen wir Platon zu Hülfe, so begeben wir uns auf den schwankenden Boden der Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten; die Darstellung des Platon muss immer an der xenophontischen auf ihre Glaubwürdigkeit hin gemessen werden, aber nicht umgekehrt. Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpunkte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates, die mit dem von Xenophon Berichteten vollkommen übereinstimmen.

In der aristotelischen Metaphysik (XIII, 4) wird gesagt, Sokrates habe das (vom Einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) inductive und definitorische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). In dem Begriff, der sich nicht verändert, in der Definition, fand er nur der zu weit gehenden Subjectivität der Sophisten gegenüber, bei welcher es nichts Allgemeingiltiges giebt, das Feststehende, Bleibende. Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6 das ethische: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν.* So konnten die Fundamente zu einer Wissenschaft der Ethik gelegt werden. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς .... λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Platon durchaus bestätigt; nur scheint Aristoteles den Ausdruck noch geschärft zu haben. Als Beispiel der sokratischen Induction mag hier etwa Xenoph. Mem. III, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλέοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον,* wonach dann, wenn der allgemeine Satz inductiv gewonnen ist, auf einen neuen Specialfall die Anwendung (syllogistisch) gemacht zu werden pflegt, so dass das Ganze einen Analogieschluss bildet: *οὐκοῦν εἰκὸς καὶ ἐν ἱππικῇ ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι.* Ganz gleicher Art ist in Platons Dialog Gorgias (p. 460) folgender Inductionsschluss: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, ... ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, ... ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός,* also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἕκαστον ἡ ἐπιστήμη ἀπεργάζεται,* wonach dann von dem inductiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος.* Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memor. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ibid. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν.* Bei Platon (Phädrus p. 265) erklärt Sokrates, die Definitionen und Eintheilungen zu lieben; doch ist das Ausgehen auf Eintheilungen mehr platonisch als sokratisch.

Für die ethische Fundamentalanschauung des Sokrates zeugt der Satz Xenoph. Memor. III, 9, 4 f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν. Προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι· οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι. Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι . . . καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ) εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν.* Die Tugend ist lehrbar; alle Tugend ist in Wahrheit nur Eine; Niemand ist freiwillig (sondern nur aus Unwissenheit) böse (Xen. Memor. III, 9; IV, 6; cf. Sympos. II, 12; Plat. Apol. 25 e, Protag. 329 ff., 352). Das Gute (*ἀγαθόν*) ist mit dem Schönen (*καλόν*) und Zuträglichen (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*) identisch (Xen. Memor. IV, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333 d; 353 c ff.), und das Nützlichkeitsprincip wird von Sokrates auf das Unzweideutigste anerkannt. Besser als das zufällige Glück (*εὐτυχία*) ist ein Rechthandeln, das auf Einsicht und Uebung beruht (*εὐπραξία*, Mem. III, 9, 14). Die Selbsterkenntniss, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: *γνῶθι σαυτόν*, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Memor. IV, 2, 24). Aeussere Güter fördern nicht. Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewusstsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Memor. I, 6, 9). Nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. I, 6, 10).

Im Wesentlichen richtig bezeichnet Ciceros bekannter Ausspruch (Acad. post. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10; vgl. Diog. L. II, 21), dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genöthigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Uebel zu forschen, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der frühern zu anthropologischer Ethik. Sokrates besass aber nicht ein fertiges System ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen Trieb der Forschung und konnte deshalb naturgemäss auch nur in der Unterredung mit Andern zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Kunst die geistige Mäeutik (wie Platon Theät. p. 140 dieselbe bezeichnet); er lockt Gedanken aus dem Geiste des Mitunterredners hervor und unterwirft dieselben der Prüfung, ein Verfahren, dem die Ansicht zu Grunde liegt, dass in den einzelnen Mitunterredenden sich Wahres und Richtiges finde, das eben werth sei, an das Tageslicht zu kommen. Er will nicht selbst belehren, sondern die Andern anregen und in der Unterredung mit Andern lernen. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die sokratische Ironie (*εἰρώνεια*, Selbstverkleinerung), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnen misst, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Ueberzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chärephon provocirten Orakelspruch, dass er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (*ἐξέτασις*, Plat. Apol. p. 20 ff.). Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, indem er den *ἔρως*, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwickelung veredelte.

Dass dem Einsichtigen (ἐπιστάμενος), der das Wissen besitze, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Memor. III, 9, 10; vgl. III, 4, 6; III, 6, 14). Der gute Herrscher muss gleichsam der Hirt der Beherrschten (ποιμὴν λαῶν nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich zu machen (τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται, Memor. III, 2, 4; vergl. I, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Loos (Memor. I, 2, 9; III, 9, 10).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegt die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Tactes, der auch den sittlichen Tact involvirt, ohne jedoch ausschliesslich oder auch nur vorwiegend sittlicher Tact zu sein; es geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewusste Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewusst war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein δαιμόνιον bezeichnet. In der plat. Apologie (p. 31 d) sagt Sokrates: dass ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phädrus τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses δαιμόνιον ihm warnend entgegen, als er im Voraus auf die Vertheidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Tact sagte ihm, dass eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei, als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau scheint sich Xenophon mitunter über diesen Punkt auszudrücken, wenn er sagt, durch das δαιμόνιον werde dem Sokrates angezeigt: ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist ὁ θεός (Mem. IV, 8, 6) oder οἱ θεοί (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Wenn es auch Sokrates unterliess, über das Universum in der Weise der früheren Philosophen Untersuchungen anzustellen (Arist. Metaph. I, 6: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν), so ist er doch der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt. Freilich ist diese Teleologie höchst einseitig, da Alles auf den Nutzen des Menschen berechnet sein soll. Vermittelst einer von der zweckmässigen Thätigkeit des Menschen genommenen Analogie begründet er auch die Annahme von der Einsicht und Vernunft der weltordnenden Ursache, indem er auf den Bau der Organismen hinweist, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι (Memor. I, 4, 4 ff.; IV, 3, 3 ff.). Die in dem All waltende φρόνησις bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13). Unsere Seele hat Theil an dem Göttlichen, oder unser

Verstand wird auch geradezu aus dem Verstand, welcher die Welt geordnet hat, hergeleitet (Memor. IV, 3, 14; I, 4, 8).

Aristophanes legt in den „Wolken“ (welche 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates ausser solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Missdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Licenz) war von Seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, dass er als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand und dass die anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluss auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, dass er als ein auf das Subject reflectirender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur specifisch durch die Richtung seines Philosophirens sich von ihnen unterschied; von Seiten des Aristophanes aber darin, dass er als nicht philosophirender Dichter und (soweit es ihm Ernst damit ist) antisophistischer Ethiker und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der specifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Ueberzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige denn deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die Ankläger gehegt zu haben. Meletus wird im Dialog Euthyphron (p. 2 b) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der platonischen Apologie heisst es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 26 e); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletus, den Aristophanes in den „Fröschen“ (v. 1302) erwähnt. Anytus, ein reicher Lederhändler, war ein einflussreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreissig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war. Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.), er habe an der Klage sich betheiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Menon (p. 94 e) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urtheile über die atheniensischen Staatsmänner verübelt; nach der pseudo-xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem, als dem Lederhandel bestimmt glaubte und dem Vater gerathen hatte, ihm eine höhere Bildung zu Theil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautet (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα· θάνατος.* Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne eingehende Untersuchung der eigenthümlichen Richtung des Sokrates auch gegen ihn gekehrt (Apol. 23 d). Die Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. I, c. 2 mit den Worten *ἔφη ὁ κατήγορος* anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahre 399 erfolgten Verurtheilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfassten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Theil von diesem zuerst und nicht sämmtlich bereits von den Memorab. I, 1, 1 erwähnten Anklägern (*οἱ γραψάμενοι*) vorgebracht worden zu sein (wie Cobet, Novae Lectiones, Lugd. Bat. 1858, S. 662–682 nachweist, indem er sich stützt auf die Vergleichung von Mem. I, 2, 12 mit Isokr. Lob des Busiris 5, nach welcher Stelle Polykrates zuerst ausgesprochen hat, dass Alkibiades durch Sokrates erzogen worden sei, von Memorab. I, 2, 58 mit Schol. ad. Arist. orat.,

vol. III, p. 408 Dind., wonach Polykrates dem Sokrates die antidemokratische Benutzung der Stelle Hom. Il. II, 188 ff. vorgeworfen hat, ferner auf die Unwahrscheinlichkeit, dass in einer durch Anytus, den Freund des Alkibiades, vertretenen Anklage Sokrates wegen seines Einflusses für strafwürdig erklärt worden sei, und auf den das Nichtvorhandensein dieses Anklagepunktes voraussetzenden Charakter der von Platon wahrscheinlich im Wesentlichen treu überlieferten Vertheidigungsrede des Sokrates. Dass Xenophon in den Memorabilien nicht ausschliesslich durch Polykrates vorgebrachte Anschuldigungen zu widerlegen suche, und insbesondere in I, 4 Andere im Auge habe, bemerkt allerdings mit Recht B. Büchsenschütz im Philol. XXII, 1865, S. 691—695; die Beziehung des Ausdrucks *ὁ κατήγορος* Mem. I, 2 auf Meletos vertheidigt Ludw. Breitenbach in: N. J. f. Ph. u. Päd. 99, 1869, S. 801—815). Möglicher Weise ist der Ausdruck *ὁ κατήγορος* in collectivem Sinne zu nehmen: Meletus, Anytus, Lykon oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache den Sokrates angeschuldigt hat. Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, würde dann nicht unterscheiden wollen, wem die einzelnen Punkte der Anklage angehören. Das Verhalten des Sokrates schildert Platon im Wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Kriton und in den ersten und letzten Partien des Phädon. Die Parrhesie des Sokrates erschien den Richtern als Uebermuth. Seine philosophische Reflexion erschien als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des atheniensischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhassten Kritias (s. Aeschines adv. Timarch. § 71) machte misstrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurtheilung nur mit dem Uebergewicht weniger Stimmen (er wäre nach Apol. p. 36 a freigesprochen worden, wenn nur drei oder nach anderer Lesart dreissig Stimmen anders gefallen wären, so dass ihn von etwa 500—501 Richtern entweder 253 oder 280 verurtheilt, 247—248 oder 220—221 unschuldig befunden haben müssen). Da er aber nach der Verurtheilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohlthäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbusse von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurtheilt. Die Vollstreckung des Urtheils musste, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Kriton ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich. Er trank im Gefängniss, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, dass der Tod, der seine Ueberzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald hernach Reue über die Verurtheilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zu Gunsten des Sokrates erst in Folge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Dass die Ankläger theils verbannt, theils getödtet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Thatsache anzulehnen scheint, dass Anytus (vielleicht aus politischen Motiven verbannt) nicht in Athen, sondern in Heraklea am Pontus gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Durch das von Sokrates gewonnene Princip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet,

die philosophischen Doctrinen Dialektik und Ethik auszubilden. Von seinen unmittelbaren Schülern (sofern dieselben philosophische Bedeutung haben) wenden sich die meisten als „einseitige Sokratiker“ vorwiegend der einen oder andern Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die megarische oder eristische Schule des Euklides und die elische des Phädon fast nur die dialektischen Untersuchungen, die kynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder kyrenaische des Aristippus dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des sokratischen Geistes aber und zugleich die sämmtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpunkte hat zu der Einheit eines umfassenden Systemes Platon fortbildend zusammengefasst.

Die (unechten) Briefe von Sokrates und Sokratikern hat J. C. Orelli in: Scr. epistolographi, Lpz. 1815, edirt. A. Döring, cur Socratici a Socratis philosophia longius recesserint, Parthenop. 1816. K. F. Hermann, die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen. In dessen: Ges. Abhandlungen, Göttingen 1849, S. 227—255. Ueber den Sokratiker Aeschines handelt K. F. Hermann (de Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850). Xenophons Memorabilien haben Raph. Kühner, L. Breitenbach, Mor. Seyffert u. A. edirt. Ueber Xenophon handeln: A. Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811. Kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. Niebuhr, kl. Schriften Bd. I, S. 467 ff. F. Delbrück, Xenophon, Bonn 1829. Hirschig, de disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate, in Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839. J. D. van Hoëvell, de Xenophontis philosophia, Groning. 1840. J. H. Lindemann, die sittl.-rel. Lebensansicht des Xen., G.-Pr., Conitz 1843; die sittl.-rel. Weltanschauung des Herodot, Thucydides und Xen., Pr., Berlin 1852. P. Werner, Xen. de rebus publ. sentent., Breslau 1851. W. Engel, Xen. polit. Stellung und Wirksamkeit, G.-Pr., Stargard 1853. A. Garnier, histoire de la morale: Xénophon, Paris 1857. Vgl. auch Abhandlungen, wie von A. Hug (Philol. VII, 1852, S. 638—695), K. F. Hermann (Philol. VIII, 337 ff.), Georg Ferd. Rettig (Univ.-Pr., Bern 1864), St. L. Molnár (Ungarisch Weisskirchen 1879) über das gegenseitige Verhältniss des xenophontischen und des platon. Symposiums, ferner Arn. Hug, die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates, in: Herm. Köchly, akad. Vortr. u. Reden, Zürich 1859, S. 430 bis 439. H. Henkel, Xenophon und Isokrates, Progr., Salzwedel 1866 (vgl. Sauppe in der Zeitschr. f. Alt.-Wissensch. Jahrg. II., Darmstadt 1835, S. 404. Spengel, Isokrates und Platon in: Abh. d. Akad. d. Wissensch. zu München VII, 1855, S. 729—769. Ueberweg zu Isokrates, in: Philol. XXVII, S. 175—180, und in: Zeitschr. für Philos. LVII, 1870, S. 61 f. P. Sanneg, de schola Isocratea, diss. Hal. 1867). A. Nicolai, X.s Cyrop. u. s. Ans. vom Staate, Progr., Bernburg 1867. O. Fabricius, zur religiösen Anschauungsweise des Xenophon, Pr. des Altst. Gymn. zu Königsberg in Pr., 1870. Beckhaus, Xenophon der Jüngere und Sokrates, oder über die unechten Schriften Xenophons, Berl. 1872. A. Croiset, Xénophon, son caractère et son temps, Paris 1873. E. Pohle, die angeblich xenophonteische Apologie in ihrem Verh. zum letzten Cap. der Memorabilien, G.-Pr., Altenburg 1874. Ad. Mannheimer, d. Ideenl. b. d. Sokratikern, Xenokrates u. Aristot., I.-D., Darmstadt 1875.

Xenophon, geb. um 444 v. Chr. (nach Cobets Annahme erst um 430), gest. um 354, gehört zu den älteren Schülern des Sokrates. Seine Kyrupädie, vielleicht erst nach Xenophons Zurückberufung aus der Verbannung (369) verfasst, ist ein philosophischer Staatsroman, der den sokratischen Grundgedanken, dass der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei, veranschaulicht. Mit Recht sagt K. Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos. Bd. I, S. 247), das philosophische Thema der Kyrupädie sei die Dar-

stellung der siegreichen Gewalt, welche das wahre Wissen auf dem Gebiete des politischen Lebens im Conflicte mit jeder desselben entbehrenden Macht gewähre. Cyrop. I, 1, 3: *οὔτε τῶν ἀδυνάτων, οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων* (*ἐστὶ*) *τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἄν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.* Freilich ist der Einsichtige des Xenophon thatsächlich (nach dem richtigen Urtheil des Erasmus, vergl. Hildenbrand a. a. O. S. 249) „mehr ein kluger und feinberechnender Politiker als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher". Xenophon fordert im sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, dass er selbst besser sei, als die ihm Untergebenen, und dass er dafür Sorge trage, dass diese so tüchtig, wie möglich, werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volks; er macht seine Unterthanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam. Xenophon und Aeschines sind kaum den Vertretern einer eigenthümlichen philosophischen Richtung zuzurechnen, sondern gehören vielmehr zu den Männern, die, mit inniger Verehrung an Sokrates hangend, durch den Umgang mit ihm zur Kalokagathie zu gelangen strebten. Ihre Darstellungen des Sokrates standen der historischen Wirklichkeit weitaus näher, als die platonischen. Besonders wird (von dem Rhetor Aristides u. A.) diese Treue den Dialogen des Aeschines (die nicht auf uns gekommen sind) zugeschrieben, so dass die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfasste Dialoge für die seinigen ausgegeben (Diog. L. II, 60). Es scheint, dass Platon zuweilen (z. B. im Symposion) xenophontische und vielleicht (z. B. im Protagoras) dem Aeschines (dessen „Kallias" nach Athen. V, 220 eine Platons „Prot." ähnliche Scenerie enthielt) oder dem Aristippus oder anderen Sokratikern angehörende Darstellungen idealisirend umgebildet hat (vgl. Theopomp. bei Athen. XI, 508). Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aeschines, die einen rein sokratischen Charakter an sich trugen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*), waren betitelt (nach Diog. L. II, 61): Miltiades, Kallias, Axiochus, Aspasia, Alkibiades, Telauges, Rhinon. Politiker, wie Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Auch der Redner Isokrates (436 bis 338) hat in seiner Jugend dem sokratischen Kreise angehört, war aber in der Redekunst ein Schüler des Gorgias und auch des Prodikus. Isokrates behauptet, dass alle seine Reden auf Tugend und Gerechtigkeit abzwecken (Antid. § 67), setzt aber das Motiv der Gerechtigkeit in den davon seitens der Götter und Menschen zu erwartenden Lohn und bekämpft ausdrücklich (Panath. 117) die platonische Lehre, dass Unrecht thun ein grösseres Uebel sei, als Unrecht leiden. Nach dem Vorgange des Gorgias mahnte Isokrates die Griechen zum gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren, da ihnen die Herrschaft gebühre. Wenige aus der grossen Zahl der Genossen des Sokrates haben sich die Entwickelung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe gesetzt.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des sokratischen Philosophirens nur reproducirt; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben, als eine blosse Combination mit sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältniss steht Platon zu dem Ganzen der sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Ciceros Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit", vereinigte Platon in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Euklides von Megara combinirt das ethische Princip des Sokrates mit der eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Eine ist das Gute, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, dass Euklides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen angenommen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Euklides war gleich der des Zenon die indirecte.

Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Gehörnte, der Kahlkopf, ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, dass nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei, und des Diodorus Schüler, der Dialektiker Philon (ein Freund des Zenon von Kittion) bekannt geworden. Stilpon aus Megara combinirt die megarische Philosophie mit der kynischen. Gleich dem Antisthenes polemisirt er gegen die Ideenlehre. Ihm wird die dialektische Lehre zugeschrieben, dass ein Jegliches nur von sich selbst ausgesagt werden dürfe, und die ethische Lehre, dass der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Ueber die Megariker handeln: Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793. Ferd. Deycks, de Megaricorum doctrina, Bonn 1827. Heinrich Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff. Henne, école de Mégare, Paris 1843. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845. Hartenstein, über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in: Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., 1848, S. 190 ff., auch in: historisch-philos. Abhandlungen, S. 127 ff. Prantl, Gesch. der Logik, I, S. 33 ff. Vgl. auch K. Steinhart in: Ersch u. Grubers Encyklop., I. Sect., Th. 39, S. 53—56.

Euklides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Euklides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandria gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. VI, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muss Euklides, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phädon p. 59c), und zu ihm sollen sich gleich hernach die meisten Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. II, 106; III, 6). Euklides scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der eleatischen Doctrin vertraut, modificirte er dieselbe unter dem Einfluss der sokratischen Ethik dahin, dass er das Eine als das Gute auffasste. Ueber die Schule des Euklides handelt Diog. L. II, 108 ff.

Der Verfasser des Dialogs Sophistes erwähnt (p. 246 b ff.) eine Ansicht, derzufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (εἴδη) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele neuere Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller, Prantl und Andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; Andere (namentlich Ritter a. a. O. und Petersen in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet, S. XXXIV) bestreiten dies. Gegen die Beziehung auf die Megariker spricht vor allem die bedeutende Inconsequenz, in welche nach dieser Annahme Euklides verfallen wäre. Er oder seine Schule müsste dann wenigstens erst allmählich von der aus der sokratischen Begriffswissenschaft hervorgehenden Ideenlehre zu der eleatischen Annahme des Einen vorgeschritten sein, da sich kaum denken lässt, dass zu gleicher Zeit derartige Widersprüche in der Schule existirt haben sollten. Sodann verbietet, an die Megariker bei dieser Lehre zu denken, das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 6 ff.; XIII, 4), wonach Platon für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muss, also dieselbe nicht in irgend einer Form schon von Euklides aufgestellt worden sein kann. Wird der Dialog nicht dem Platon zugeschrieben, sondern einem Platoniker, welcher Platons Lehre modificirte (nach Schaarschmidt, vgl. Ueberweg in philos. Monatsh. III, S. 250), so muss man die Stellen im Sophistes auf die platonische Ideenlehre, namentlich die Aeusserungen Platons über die Unveränderlichkeit der Ideen beziehen. Hat aber der Dialog den Platon zum Verfasser, wie wir wohl am sichersten annehmen, so ist eine frühere Ansicht Platons hier berücksichtigt, die er selbst wohl mit Ironie behandeln konnte, wie er es p. 246 a b thut, und zwar kann er insofern von εἰδῶν φίλοι reden, als diese frühere Theorie vielleicht Anhänger gefunden hatte, die dann bei ihr stehen blieben.

Die Lehre des Euklides fasst Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Was Parmenides von dem Seienden aussagte, legte er und seine Schule als Prädicate dem Guten bei, Cic. Acad. II, 42: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Vgl. Aristokl. bei Euseb. praep. ev. XIV, 17, 1: μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν. Ein solches Princip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (Diog. L. II, 107: ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν, d. h. Euklides griff nicht die Prämissen, sondern den Schlusssatz an). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der megarischen Eristik.

Der Beweis des Diodor betreffs des Möglichen hiess ὁ κυριεύων, war sehr berühmt und gab Veranlassung zu Abhandlungen bekannterer Philosophen, z. B. des Chrysippus, Kleanthes. Vergl. über ihn namentlich Epikt. Diss. II, 18 f., Cic. de fato, 6 f.

Dem Stilpon (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη), welche in der Consequenz der exclusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern theilte. Der Ethik wandte er sich mehr zu als Euklides und zwar huldigte er hierin dem Kynismus. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpon die ἀπάθεια. Senec. ep. 9: hoc inter nos (Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maasse selbstgenügsam, dass er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf. Nach der Plünderung von

Megara, von Demetrius Poliorketes gefragt, was er verloren habe, antwortete er: Ich habe Niemanden die Wissenschaft forttragen sehen. Ein Schüler Stilpons war Zenon von Kittion, der Gründer der stoischen Schule (s. u. § 52). Von der Doctrin der Megariker scheinen andererseits auch die Skeptiker Pyrrhon und Timon ausgegangen zu sein (s. u. § 60).

§ 36. Phädon aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemus, ein Schüler von Platonikern, von Stilpon und von Schülern des Phädon, verpflanzte die elische Schule in seine Vaterstadt Eretria, von der seine Anhänger den Namen Eretriker erhielten. Nach andern Angaben war Menedemus ein Schüler Platons selbst.

L. Preller, Phaedons Lebensschicksale und Schriften, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., IV, 1846, S. 391—399, revidirt in Ersch und Grubers Encykl., Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff., jetzt auch in Prellers kl. Schr., hrsg. von R. Köhler.

Phädon, der Gründer der elischen Schule, ist derselbe, welchen Platon in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen lässt. Nach Diog. L. II, 105 wurde er auf die Fürsprache des Sokrates durch Kriton aus der Kriegsgefangenschaft losgekauft. Er soll auch Dialoge verfasst haben; doch wurde die Echtheit der meisten, die seinen Namen trugen, bezweifelt. Von seiner Lehre wissen wir wenig. Ein kurzes, unbedeutendes Fragment findet sich bei Seneca, Epist. 95, 41.

Von Phädons (mittelbarem) Schüler Menedemus (der ungefähr von 350 bis 276 v. Chr. lebte) sagt Heraklides (Lembus) bei Diog. L. II, 135, derselbe habe die platonischen Ansichten getheilt, aber mit der Dialektik nur Scherz getrieben Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein. Vgl. jedoch auch Heinr v. Stein, Gesch. des Platonismus, II, Göttingen 1864, S. 202 f. Ueber seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als Eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des Letzteren im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der kynischen erhielt. Die Tugend ist das einzige Gut; ausser ihr ist zur Glückseligkeit nichts nöthig. Der Genuss, als Zweck erstrebt, ist ein Uebel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstbeherrschung. Es giebt nur Eine Tugend. Sie ist lehrbar, und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern

nur sokratischer Kraft. Der, welcher die Tugend besitzt, ist weise. Alle Uebrigen sind unweise. Antisthenes bekämpft die platonische Ideenlehre. Er lässt nur identische Urtheile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgerthum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und Andere. Im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit trat der Kynismus von Neuem auf und hielt sich lange Zeit.

Ueber die Kyniker handelt Mullach, der auch ihre Fragmente zusammenstellt, fr. ph. Gr. II, S. 261—395. Ferner Jac. Bernays, Lucian u. d. Kyniker, mit einer Uebersetz. der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus, Berl. 1879.

Die Fragmente des Antisthenes hat Aug. Wilh. Winkelmann, Zürich 1842, herausgegeben. Ueber ihn handeln: Krische, Forschungen I, S. 234—246; Chappuis, Antisthène, Paris 1854; Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis, Progr. des Vitzth.-G. zu Dresden, 1860.

Ueber Diogenes handeln: Karl Wilh. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen: Ges. Abhandl. Bd. I, Halle 1851; K. Steinhart, in Ersch u. Grubers Encyklop., I. Sect., Th. 25, S. 301-306; Hermann, zur Gesch. und Kritik des Diogenes von Sinope, G.-Pr., Heilbronn 1860; Wehrmann, über den Kyniker D., in: Pädag. Archiv, 1861, S. 97—117. Th. Gomperz, eine verschollene Schr. des Stoikers Cleanth, der „Staat", u. d. sieben Tragödien des Kynikers Diog., in: Zeitschr. f. österr. Gymn., Bd. 29, 1878, S. 252—256.

Ueber Krates handelt Postumus, de Crat., Gron. 1823. Die ihm zugeschriebenen (unechten) 38 Briefe hat Boissonade in: Notices et extraits de manuscripts de la bibliothèque du roi, t. IX, Paris 1827, edirt.

Ueber Demonax handelt Lucian in der vita Demonactis (Imman. Bekker und Jac. Bernays in der oben erwähnten Schr. S. 104 f. sprechen diese Schrift dem Lucian ab) und in neuerer Zeit A. Recknagel, comm. de Demonacte philos., Nürnberg 1857; F. V. Fritzsche, de fragm. Demonactis philos., Rostock und Leipzig 1866. Ueber Peregrinus E. Zeller, Alex. Peregrinus, ein Betrüger u. ein Schwärmer, in: Deutsche Rundschau III, 4, S. 62—83.

Antisthenes, geb. zu Athen um Ol. 84, 1 (444 v. Chr.), stammte von einem atheniensischen Vater und nach der Angabe des Diogenes L. VI, die freilich wohl nicht ganz zuverlässig ist, von einer thrakischen Mutter. Man meint, dass er aus diesem Grunde auf die Uebungsstätte Kynosarges beschränkt war. Hier fand sich der Cultus des Herakles, der von den Kynikern auf das Höchste verehrt wurde. Der Einfluss des gorgianischen Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form der dialogischen Schriften des Antisthenes kund. Dem Sokrates wandte er sich erst im vorgeschrittenen Alter zu, weshalb er im Soph. (p. 251 b, wo er ohne Zweifel gemeint ist) als ὀψιμαθής bezeichnet wird. Platon (Theät. 155 e, wo freilich die Beziehung auf Antisthenes nicht ganz sicher ist, cf. Soph. 251 b f.) und Aristoteles (Metaph. VIII, 3; V, 29) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht ertheilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er aufs Neue und scheint noch mehr als 30 Jahre nach dem Tode des Sokrates gelebt zu haben (Diodor XV, 76). Im Aeussern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten und persönlich eng

mit ihm befreundet. Die Titel zahlreicher Schriften des Antisthenes stellt Diogenes L. VI, 15—18 zusammen.

An dem sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite; doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (*λόγος*) definirt als Bezeichnung des Wesens: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (wo das Imperfectum *ἦν* auf die Priorität des objectiven Seins vor dem subjectiven Erkannt- und Bezeichnetwerden zu gehen scheint). Von Einfachem giebt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber lässt eine Erklärung zu, die seine Bestandtheile gemäss ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmässigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* (Plat. Theät. p. 201 sq., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen wird; Arist. Metaph. VIII, 3). Nach Simplic. in Arist. Categ., bei Brandis, Schol. in Ar. 66 b 45, soll Antisthenes, die platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: *ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ* (weil nämlich, habe Platon geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b sagte Antisthenes, die Ideen seien *ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις*, woraus aber schwerlich zu schliessen ist, dass er die Ideenlehre im subjectivistischen Sinne umzubilden gesucht habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Platons den leeren Einfällen zurechnen wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Top. I, 11 und Metaph. V, 29 (vgl. Plat. Euthyd. 285 e) bezeugte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*) mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem Jeden aber giebt es nur Einen *οἰκεῖος λόγος*, so dass, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muss und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äusserste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exclusiven Anerkennung identischer Urtheile: keinem Subject darf ein anderes Prädicat beigelegt werden, als das Subject selbst wieder. Man darf nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut (Plat. Soph. 251 b; Arist. Metaph. V, 29).

Nach Diog. L. VI, 104 f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die Tugend; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege, sei ein Gleichgültiges (*τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν*). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Also hier wird die Glückseligkeit als das höchste Gut angesehen, dessen Wesen freilich ganz in der Tugend besteht, Diog. L. VI, 11: *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος, τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.* Mühe und Arbeit, Ruhmlosigkeit sind Güter, die Lust dagegen ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.* Der Tugendhafte ist möglichst bedürfnisslos, entsagt der Welt und verachtet das, was die anderen Menschen für wünschenswerth halten. So wird ihm die innere Freiheit, die *ἐλευθερία* zu Theil, welche mit der *παῤῥησία*, der Ungebundenheit im Reden zusammenhängt. Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich (ebend. 12). Das Gute ist das uns Zugehörige (*οἰκεῖον*), das Böse aber ein Fremdes (*ξενικόν, ἀλλότριον*, Diog. VI, 12; Plat. Conviv. 205 c; cf. Charmid. 163 c). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: *τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν*, auch Xen. Mem. I, 2, 19: *ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο κ. τ. λ.* ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Der Gegensatz zwischen dem Weisen und dem Unweisen

wird stark hervorgehoben, und das Ideal des Weisen gezeichnet: Er ist sich selbst genügend; denn Alles gehört ihm. Die bestehenden Gesetze braucht er nicht zu befolgen, er ist nur dem Gesetz der Tugend unterthan. Es giebt nur sehr wenig Weise, weitaus die Mehrzahl der Menschen besteht aus Thoren.

Keine der bestehenden und möglichen Staatsformen sagte dem Kyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjectives Tugendbewusstsein und isolirt ihn gegen die wirkliche Gesellschaft. Nicht Bürger eines bestimmten Staats, sondern Weltbürger wollte er sein. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς.* Ebend. 12: *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον.* Ebend. 63: (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη.* Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes. Ob sich auf die Ansicht des Antisthenes Platons Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372 a), den er doch einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politicus, p. 267 d — 275 c) beziehe, ist zweifelhaft; vielleicht genügt bei der letzteren Stelle (wie Henkel, zur Gesch. der gr. Staatswiss. II., Progr., Salzwedel 1866, S. 22 erinnert) die Beziehung auf die homerische Vorstellung des *ποιμὴν λαῶν*, die bei Xenophon in den Memor. und der Cyrop. wiederkehrt (vgl. Politicus p. 301 d und andererseits Rep. VII, p. 520 b mit Xen. Cyrop. V, 1, 24 in Betreff der Vergleichung des Herrschers mit dem Weisen).

Die Gesetze des Volkes und der Sitte waren für den Kyniker keine bindende Autorität. Auch über das Schamgefühl setzten sie sich hinweg, wie Diog. VI, 69 von Diogenes erzählt wird: *εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τῆς Ἀφροδίτης.* Ebensowenig brauchte sich der Weise an den Glauben des Volks zu halten. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit), nach Philodemus, *Περὶ εὐσεβείας*, in Büchelers Ausgabe, Jahrbb. f. Philol. 1865, S. 529: *παρ' Ἀντισθένει ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα.* Der Eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt, s. Clem. Alex., Strom. V, 601, A: *οὐδενὶ ἐοικέναι (θεὸν) φησὶ (Ἀντισθένης). διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.* Tugend ist allein der wahre Gottesdienst. Antisthenes deutete die homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Dass Antisthenes in der Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft nicht ein Vorgänger Platons gewesen sein könne, folgt aus Arist. Pol. II, 4, 1, wo bezeugt wird, dass Platon zuerst diese Neuerung vorgebracht habe. Doch fordern spätere Kyniker, wenigstens Diogenes (Diog. L. VI, 80), Weiber- und Kindergemeinschaft. Auch scheinen die Kyniker zuerst die Sclaverei für etwas Naturwidriges angesehen zu haben (Arist. Pol. I, 3: *τοῖς δὲ δοκεῖ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν.* Der Gegensatz von *νόμῳ* und *φύσει* ist hier am besten auf die Kyniker zu beziehen).

Diogenes von Sinope machte sich durch die äusserste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Dem Antisthenes warf er vor, er sei eine Trompete, die ihren eigenen Schall nicht höre, weil er nicht ganz seinen Lehren gemäss lebe. Er selbst soll die Benennung *κύων* nicht von sich abgewiesen, aber gesagt haben, er beisse nicht, wie die anderen Hunde, die Feinde, sondern die Freunde, um sie zu retten. Man nannte ihn auch *Σωκράτης μαινόμενος.* Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xeniades in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatze der Naturgemässheit (in einer Weise, mit der die rousseauschen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Zu Athen lebte er lange Zeit und starb in Korinth wahrscheinlich 323 v. Chr. G. in hohem Alter. Die Titel mancher dem

Diogenes zugeschriebenen Schriften führt Diog. L. VI, 80 an, sagt aber, dass Sosikrates und Satyrus dieselben sämmtlich für unecht erklärt haben. Als das Ziel, dem alle Anstrengung dienen solle, wird von Diogenes die *εὐψυχία καὶ τόνος ψυχῆς* (im Gegensatz zu blosser Körperkraft) bezeichnet (Stob. floril. VII, 18). Von den Schülern des Diogenes ist Krates von Theben der bedeutendste, ein Zeitgenosse des Aristotelikers Theophrast (Diog. L. VI, 86 ff.); durch ihn wurden Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Kynismus gewonnen. Auch der Syrakusaner Monimus war ein Schüler des Diogenes. Zu den alten Kynikern gehört wohl auch der, wie es scheint, im dritten Jahrhundert v. Chr. lebende Menippus aus Sinope, der von Lucian (bis accus. 33) erwähnt wird als *Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικός* (vgl. Diog. L. VI, 95 und 99—101). Wahrscheinlich hat es mehrere den Namen Menippus tragende Kyniker gegeben.

Der Kynismus artete später immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Thätigkeit, so dass zuletzt nur ostentatorische Askese übrig blieb. „Die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist“ (Hegel).

Nachdem längere Zeit hindurch der Kynismus in den Stoicismus aufgegangen war, der (wie Zeller das Verhältniss zutreffend bezeichnet) „der Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gab und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss setzte“, trat im ersten Jahrhundert nach Chr. der Kynismus als Lebensweise und blosse Sittenpredigt aufs Neue hervor, wobei aber viele leere Ostentation mit Stab und Ranzen, unverschnittenem Bart und Haar und zerlumptem Mantel getrieben wurde. Zu den hervorragenderen Kynikern dieser späteren Zeit gehören: Demetrius, der Freund des Seneca und des Thrasea Pätus, Oenomaus von Gadara (zur Zeit Hadrians), der in seiner *Γοήτων φωρά*, aus welcher sich in Euseb. praep. evang. V, 13 ff. noch ziemlich umfangreiche Stücke finden, besonders das Orakelwesen heftig bekämpfte, und (der von Lucian gepriesene) Demonax aus Cypern (geb. um 50, gest. um 150 nach Chr.), der obschon an den sittlichen und religiösen Grundsätzen des Kynismus festhaltend, dieselben doch mehr mit sokratischer Milde, als mit der vulgären kynischen Schroffheit vertrat. Bekannt ist die Schrift Lucians über die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus, in welcher die Kyniker sehr hart mitgenommen werden. Bis zum Absterben des Heidenthums finden sich noch kynische Philosophen. Der Kaiser Julian schrieb noch zwei Vorträge gegen die Kyniker, Orat. VI, *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*, Orat. VII, *Πρὸς Ἡρακλέα Κυνικὸν πῶς κυνιστέον*.

§ 38. Aristippus von Kyrene, der Gründer der kyrenaischen oder hedonischen Schule, von Aristoteles als Sophist bezeichnet, sieht in der Lust, die er als empfundene sanfte Bewegung definirt, den Zweck des Lebens. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu geniessen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahrem Genuss. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmt ihren Werth. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der kyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristippus mit dem Beinamen: der Mutterschüler, welcher zuerst den Hedonismus systematisch dargestellt hat, und von dem wohl auch die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille herrührt, Theodorus mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die dauernde Freude als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, und seine Schüler Bion und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklären, ferner Hegesias mit dem Beinamen: der zum Sterben Ueberredende, der in der Abwehr des Kummers das höchste erreichbare Ziel findet, an positiver Glückseligkeit verzweifelt und das Leben für werthlos hält, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener für diese fordert.

Amadeus Wendt, de philosophia Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, de philosophia Cyrenaica, part. I.: de vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. dessen Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, S. 60—64.) G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros, Christiania 1868. Ueber die Kyrenaiker handelt und ihre Fragmente stellt zusammen Mullach, fr. ph. Gr. II, S. 397—438.

Ueber Aristippus handeln: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Leipz. 1800—1802; J. F. Thrige, de Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828.

Ueber einzelne Kyrenaiker existiren ältere Monographien, insbesondere über die Arete von J. G. Eck (Leipz. 1776), über Hegesias *πεισιθάνατος* von J. J. Rambach (Quedlinburg 1771). Die Fragmente der *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euemerus hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 623 sqq.). Ueber Euemerus handelt mit Rücksicht auf Ennius, der die Ansichten des Euemerus theilte, Krahner, Grundlin. zur Gesch. des Verfalls der röm. Staatsreligion, G.-Progr., Halle 1837, ferner K. Steinhart in Ersch und Grubers Encyklop. I. Sect. Th. 39, S. 50—52, Ganss, quaestiones Euhemereae, G.-Pr., Kempen 1860, Otto Sieroka, de Euhemero, diss. inaug. Regimont. 1869, und R. Block, Euhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876.

Aristippus wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloss sich dauernd seinem Kreise an. Gegen eine (mündliche) Aeusserung des Platon, die er für allzu zuversichtlich hielt, soll er sich auf die bescheidenere Weise des Sokrates berufen haben. Arist. Rhet. II, 23, p. 1398 b, 29: *Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὅ γ᾽ ἑταῖρος ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην.* Vielleicht hatte er schon vor seinem Verkehr mit Sokrates sich mit der Philosophie des Protagoras vertraut gemacht, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuss hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt, Kyrene, den bedeutendsten Einfluss. Dass er (nebst Kleombrotus) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aegina war, bemerkt Platon Phädon 59 c, offenbar in tadelndem Sinne. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sicilien soll sich Aristippus oft aufgehalten haben: an seinen dortigen Aufenthalt und sein Zusammentreffen mit Platon knüpfen sich mehrere historisch unsichere, aber wenigstens nicht übel erfundene Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen

Hedonikers, zum Theil im Gegensatz zu der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen (Diog. L. II, 78 u. ö.). Aristippus scheint an verschiedenen Orten, insbesondere auch in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er zuerst unter den Sokratikern forderte Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. L. II, 65). Aristoteles nennt ihn vielleicht aus diesem Grunde, aber wohl noch mehr um seiner Lustlehre und Verachtung der reinen Wissenschaft willen einen Sophisten (Metaph. III, 2).

Die chronologischen Verhältnisse bestimmt H. von Stein in der oben angef. Dissertation dahin, dass Aristippus, um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389—388 mit Platon bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (zur Gesch. des Platonismus, II, S. 61) die Unsicherheit der Ueberlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. II, 83 war Aristippus älter als Aeschines.

Die Grundzüge der Lehre der Kyrenaiker hat jedenfalls Aristippus selbst aufgestellt. Xen. Memor. II, 1 lässt ihn mit Sokrates darüber verhandeln; Platon berücksichtigt wohl die Ansicht desselben Rep. VI, 505 b, vielleicht auch Gorg. 491 e ff., und am ausführlichsten im Philebus, obschon ohne Nennung des Aristippus. Aber die systematische Ausführung scheint erst seinem Enkel, dem Aristippus *μητροδίδακτος*, anzugehören. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. X, 2 nicht den Aristippus, sondern den Eudoxus.

Das Lustprincip wird im Dialog Philebus p. 66 c mit den Worten bezeichnet: *τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.* Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Diog. L. II, 85: *τέλος ἀπέφαινε (ὁ Ἀρίστιππος) τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.* Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Dass alle Lust *γένεσις*, nicht *οὐσία* sei, nennt Platon im Dialog Philebus (p. 53 c, vgl. 42 d) eine richtige Bemerkung gewisser *κομψοί*, worunter wahrscheinlich Aristippus zu verstehen ist; doch gehört diesem gewiss nicht die Entgegensetzung von *γένεσις* und *οὐσία* an, sondern wohl nur die Reduction der Lust auf die *κίνησις*, woraus Platon jene Folgerung zieht. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der andern an Werth verschieden (Diog. L. II, 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*, vergl. Phileb. p. 12 d.). Die Glückseligkeit ist nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern nur wegen der einzelnen Lustgefühle, aus denen sie besteht (Diog. L. II, 87: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα*); eben nur die einzelne Lust ist jedesmal zu begehren, demnach auch nicht die Zukunft bei dem Streben mit zu berücksichtigen (Diog. L. II, 66: *ἀπέλαυε μὲν γὰρ* [*Ἀριστ.*] *ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων*). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das sokratische Element der aristippischen Lehre liegt in der Selbstbestimmung auf Grund der Einsicht (die Art, wie die Weisen leben, würde, sagt Aristippus bei Diog. L. II, 68, bei einer Aufhebung aller bestehenden Gesetze keine Veränderung erfahren) und in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Kyniker erstrebten die Selbständigkeit durch Enthaltung vom Genuss, Aristippus durch Herrschaft über den Genuss inmitten des Genusses. Nach Stob, floril. 17, 18 sagte Aristippus: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.* Nach Diog. L. II, 75 forderte er *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν.* Demgemäss soll er sein Verhältniss zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι.* In

gleichem Sinne sagt Horatius (epist. I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor. Der kynische Weise weiss mit sich selbst, Aristippus aber mit den Menschen umzugehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu geniessen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtung des Aristippus in der Ethik entspricht in seiner Erkenntnisslehre die Beschränkung unseres Wissens auf die Empfindungen. Die Kyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 91) τὸ πάθος und τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν (die Affection und das ausser uns vorhandene „Ding an sich“, welches uns afficirt); jene ist in unserm Bewusstsein (τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον); das Ding an sich dagegen existirt zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unsrigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objecte beweist es nicht. Der Subjectivismus der protagoreischen Erkenntnisslehre findet in diesen Sätzen seine consequente Vollendung. Dass in dieser logischen Ansicht das Motiv der ethischen (des Hedonismus) liege, ist unwahrscheinlich; denn dieses findet sich vielmehr theils in der persönlichen Genussliebe des Aristippus, theils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates, welche nicht nur zu der Doctrin des Antisthenes, sondern auch zu der des Aristippus gewisse Keime enthielt (s. besonders Xenoph. Memorab. I, 6, 7 über das καρτερεῖν in unmittelbarer Verbindung mit der Frage ebd. I, 6, 8: τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδὲ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἴει τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω;). Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Object dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so fragt sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Cirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Werth durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses Letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: die Lust, und diese ertheilte Aristippus, während die Kyniker eine vom Cirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Askese stehen blieben; Platon aber gab die Antwort: die Idee des Guten.

Spätere Kyrenaiker theilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihr Lehrgebäude in fünf Theile: 1) über das, was zu begehren und zu fliehen sei, (die Güter und Uebel, αἱρετὰ καὶ φευκτά); 2) über die Affecte (πάθη); 3) über die Handlungen (πράξεις); 4) über die Natur-Ursachen (αἴτια); 5) über die Bürgschaften der Wahrheit (πίστεις). Auch diese Späteren haben demnach die Erkenntnisslehre nicht als Fundament, sondern vielmehr als Complement der Ethik behandelt.

Da die von Aristippus angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Princip, dass die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mussten Modificationen seiner Lehre entstehen. Theodorus ἄθεος (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das Nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust specifisch verschiedenen Princip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemüthszustand der Freude (χαρά) als das Ziel (τέλος) setzte. Freilich reicht die blosse Reflexion auf den Gesammtzustand zum Zweck der Erhebung über die Wechselfälle des Geschicks nicht aus, da auch der Gesammtzustand nicht in unserer Gewalt steht, und so verzweifelt Hegesias πεισιθάνατος (der entschiedenste Pessimist des Alterthums) an jenem Erfolge, Diog. II, 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι —, ἀνύπαρκτον τὴν εὐδ. εἶναι, und deshalb ist nicht die positive Befriedigung der Lust,

die Wahl von Gutem, das Ziel des Lebens, sondern τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς. Für den Weisen ist das Leben gleichgültig. Die Leiden des Menschenlebens hatte Hegesias in einer Schrift unter dem Titel: ὁ ἀποκαρτερῶν mit Gründen dargelegt, und ebenso soll er das menschliche Leben in seinen mündlichen Vorträgen zu Alexandrien so düster gemalt haben, dass sich viele seiner Zuhörer das Leben nahmen (Cic. Tusc. I, 34). Annikeris der Jüngere (Diog. II, 96 f.; Clem. strom. II, 417 b) versucht das Lustprincip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Bemühung für den Andern als durch den Genuss bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später herrschte statt der kyrenaischen Lehre der Epikureismus.

Sehr einflussreich ist Euemerus, der am Hofe des Kassander (um 300) lebte, durch seine Schrift ἱερὰ ἀναγραφή geworden, worin er (nach Cic. de nat. deorum I, 42; Sext. Empir. adv. Math. IX, 17 u. A.) die Ansicht durchführte, dass die Götter (wie auch die Heroen) ausgezeichnete Menschen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen habe. Er berief sich hierfür unter anderm auf das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. (Es ist unzweifelhaft, dass der Euemerismus eine partielle Wahrheit enthält, jedoch in ungerechtfertigter Verallgemeinerung; als Basis der Göttermythen haben neben historischen Ereignissen auch Naturerscheinungen und allgemeine sittliche Verhältnisse gedient, und die Gestaltung der mythologischen Anschauungen ist durch mannigfache psychologische Motive bedingt worden. Die einseitige Deutung des Euemerus streift den Mythen das Wesentlichste ihres religiösen Charakters ab. Aber gerade darum fand sie Eingang zu einer Zeit, in welcher die Macht des altreligiösen Glaubens über die Gemüther gesunken war, und wurde in den letzten Jahrhunderten des Alterthums auch von vielen Vertretern des neuen christlichen Glaubens begünstigt.)

§ 39. Platon, geboren zu Athen (oder zu Aegina) am 7. Thargelion des ersten Jahres der 88. Olympiade (am 26. oder 27. Mai 427 v. Chr.) oder vielleicht schon am 7. Thargelion Olymp. 87, 4 (5. oder 6. Juni 428), ursprünglich Aristokles genannt, war ein Sohn des Ariston, der aus dem Geschlecht des Kodrus stammte, und der Periktione (oder Potone), die von Dropides, einem nahen Verwandten Solons abstammte, und deren Vetter Kritias war, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreissig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Platon war von Ol. 93, 1 bis 95, 1 (408 oder 407 bis 399 v. Chr.) Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit anderen Sokratikern nach Megara zum Euklides und soll dann eine grössere Reise angetreten haben, die ihn nach Kyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindet haben soll, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegs-

gefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Platon bald nach dem im Jahre 367 erfolgten Tode des älteren Dionysius, um im Verein mit Dion im Sinne seiner moralischen und, soweit die Verhältnisse es zuliessen, auch seiner politischen Lehre auf den jüngeren Dionysius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dionysius mit Dion im Jahre 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich seiner philosophischen Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der Ol. 108, 1 (348—347, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Olympiadenjahres, um die Zeit seines Geburtstages, also im Mai oder Juni 347 v. Chr.) erfolgte.

Ueber die ganze Platon betreffende Litteratur vgl. Teuffel, Uebersicht der plat. Litt., Tübingen 1874.

Angaben, die Platons Leben betreffen, haben im Alterthum schon einige von seinen unmittelbaren Schülern aufgezeichnet, insbesondere Speusippus (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. IV, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. III, 2, auch von Apuleius in seiner Schrift de habitudine doctrinarum Platonis citirt), Hermodorus (Simplic. ad Arist. phys. 54 b; 56 b; vergl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippus der Opuntier (Suidas s. h. v.), Xenokrates (citirt von Simplicius in der von Brandis edirten Scholiensammlung zu Aristoteles p. 470 a 27 und 474 a 12). Auch der Peripatetiker Aristoxenus hat ein Leben Platons geschrieben (Diog. L. V, 35). Von Späteren schrieb Favorinus (zu Trajans und Hadrians Zeit *περὶ Πλάτωνος*, woraus Diogenes L. vieles geschöpft hat. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Apuleius Madaurensis, de doctrina et nativitate Platonis (in den Opera Apul. ed. Oudendorp, Lugd. Bat. 1786; ed. G. F. Hildebrand, Lips. 1842, 1843).

Diogenes Laërtius, de vita et doctr. philos. (s. o.), worin das III. Buch ganz von Platon handelt, 1—45 von seinem Leben.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesammtausgaben der Werke Platons, ferner in der didotschen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845). Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Litt. und Kunst, Gött. 1789; auch in *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsv. 1845. Diese Vita bildet den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*, vollständig edirt von K. F. Hermann im sechsten Bande seiner Ausgabe der platonischen Schriften. Vgl. Theophil Roeper, lectiones Abulpharagianae alterae: de Honaini, ut fertur, vita Platonis, Pr., Danzig 1867.

Grössere Zuverlässigkeit, als diese und andere späte und unbedeutende Compilationen, hat im Allgemeinen (obschon nicht in allen Einzelheiten) der siebente von den unter Platons Namen auf uns gekommenen Briefen, der zwar gleich allen andern wahrscheinlich unecht ist, aber doch aus einer vergleichsweise frühen Zeit stammt und schon dem Aristophanes von Byzanz bekannt gewesen und von ihm für platonisch gehalten worden ist. Vgl. neben älteren Untersuchungen insbesondere Salomon, de Platonis, quae vulgo feruntur, epistolis, G.-Pr., Berl. 1835. Herm. Thom. Karsten, de Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen Verwerfungsurtheil H. Sauppe beistimmt in seiner Rec. in den Gött. Gel. Anzeigen, 1866, S. 881—92. Gust. Rohrer, de septima quae fertur Platonis epistula, diss. Jen. 1874; Pars II, G.-Pr., Insterburg 1874. H. Stössel, Epistolae Platonicae et Dionis vita Plutarchea quomodo cohaereant, Cassel 1876. Ausserdem kommen für unsere Kenntniss des Lebens Platons viele Stellen in Platons eigenen Schriften, in denen des Aristoteles, des Plutarch etc. in Betracht.

Von Schriften der Neueren über Platons Leben sind am erwähnenswerthesten: Marsilius Ficinus, vita Platonis, vor dessen Uebersetzung der Schriften Platons.

Remarks on the Life and Writings of Platon, Edinb. 1760, deutsch mit Anm. und Zusätzen von K. Morgenstern, Leipz. 1797. W. G. Tennemann, System der platon. Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Platons Leben.) Friedr. Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. K. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie, erster (allein erschienener) Theil, Heidelb. 1839. (S. 1 bis 126: Platons Lebensentwickelung und Verhältniss zur Aussenwelt; S. 127—340: Platons Vorgänger und Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Platons schriftstellerischer Nachlass als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet.) George Grote, Platon and the other Companions of Socrates, London 1865, 3. ed., 1875. Eine Kritik der überlieferten Angaben über Platons Leben, wonach dieselben als fast durchaus unhistorisch oder mindestens als fast durchaus unzuverlässig erscheinen, giebt Heinrich von Stein, sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Theil II, Gött. 1864, in dem Abschnitt (§ 17): der biographische Mythus und die litterarische Tradition, S. 158—197; hieran knüpft, noch weiter gehend, Schaarschmidt an in seiner Schrift: die Sammlung der platon. Schriften, Bonn 1866, S. 61 ff. A. E. Chaignet, la vie et les écrits de Platon, Paris 1871. Die zu scharfe Kritik v. Steins und Schaarschmidts sucht K. Steinhart in „Platons Leben", Leipzig 1873, auf das richtige Maass zurückzuführen. Die Gründung der Akademie durch Platon behandelt E. Lübbert in einer Rede, Kiel 1876. Auf Grund der verschiedenen auf uns gekommenen Nachrichten und Sagen hat E. Welper (Platon und seine Zeit, hist.-biogr. Lebensbild, Kassel 1866) einen Roman geliefert, dessen Vergleichung mit der Ueberlieferung zur deutlichen Einsicht in die Art, wie Gegebenes durch fortwuchernde Dichtung erweitert zu werden pflegt, und demgemäss auch zur richtigen Würdigung eines Theiles der Ueberlieferung selbst förderlich sein kann.

(Vergl. die Litt. zu §§ 40 und 41.)

Dass Platon Ol. 88, 1 (427) geboren sei (als Diotimus Archon war), bezeugen direct Apollodorus ἐν Χρονικοῖς bei Diog. L. III, 2 (sofern mit Ol. 88 deren erstes Jahr gemeint ist) und Hippol. refut. haer. I, 8; indirect führt auf eben dieses Jahr die zwar in ihrer überlieferten Fassung nicht unbedenkliche (s. u. A. Schaarschmidt a. a. O. S. 66), aber doch immer noch zuverlässigste aller hierhergehörigen chronologischen Angaben (die wohl auch der Annahme des Apollodorus selbst zu Grunde liegt), nämlich die Aussage des Hermodorus, eines unmittelbaren Schülers Platons, bei Diog. L. II, 106 und III, 6, dass Platon im Alter von 28 Jahren bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu Euklides von Megara gegangen sei; Sokrates aber trank den Giftbecher in der zweiten Hälfte des Thargelion Ol. 95, 1 (im Mai oder Juni 399 v. Chr.). Für 429 (87, 3, das Jahr des Archon Apollodorus) zeugt Athenäus (Deipnosoph. V, 17, p. 217); für 428 spricht die Angabe (Diog. L. III, 3), Platon sei in demselben Archonten-Jahre geboren, in welchem Perikles gestorben sei (also in der zweiten Hälfte des Jahres des Epameinon, Ol. 87, 4 = 429—28, in dessen erster Hälfte Perikles starb), und wohl auch die Angabe (Pseudo-Plutarch, vit. Isocr. 2, p. 836), Isokrates sei 7 Jahre vor Platon geboren, sofern die Geburt des Isokrates in Olymp. 86, 1 (436—435 v. Chr.) fällt. Das Zeugniss für den 7. Thargelion als Geburtstag (Diog. L. III, 2) scheint gleichfalls von Apollodorus zu stammen, so dass, wenn vielleicht auf diesen Tag als den Geburtstag des delischen Apollo, die Feier des Geburtstages Platons nur verlegt worden ist, dies schon sehr bald nach Platons Tode von den Akademikern geschehen sein muss. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Boeckhs Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Cyclus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduciren (andernfalls, wenn schon der metonische Cyclus galt, auf den 29/30. Mai). Der Geburtsort Platons war Athen oder nach Einigen Aegina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen war (Diog. L. III, 3).

Platons Stammbaum, soweit wir ihn kennen, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20 d, Apol. 24 a, de rep. init., Parm. init. und andern Angaben) folgender:

Δρωπίδης, ein Verwandter des *Σόλων*.
|
Κριτίας.

Κάλλαισχρος. *Γλαύκων*. *Ἀριστοκλῆς*. *Ἀντιφῶν*.

Κριτίας. *Χαρμίδης*. *Περικτιόνη* verm. 1) mit *Ἀρίστων*, 2) mit *Πυριλάμπης*.

Ἀδείμαντος. *Πλάτων*. *Γλαύκων*. *Ποτώνη*. *Ἀντιφῶν*.

Σπεύσιππος.

Die zweite Ehe der Periktione und die Existenz des Antiphon ist nur durch den Dialog Parmenides bezeugt, dessen Echtheit bezweifelt wird und dessen geschichtliche Angaben daher auch nicht allgemein als zuverlässig angesehen werden, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die nur auf diesem Dialog fussen. Pyrilampes scheint nach Charm. 158 a ein Bruder der Mutter der Periktione gewesen zu sein. Aus Platon Apol. 34 a lässt sich schliessen, dass Adeimantos älter als Platon war. Nach Xenoph. Memor. III, 6, 1 muss Glaukon (sofern Platon nach Diog. L. III, 6 im Alter von 20 Jahren mit Sokrates vertraut ward) jünger als Platon gewesen sein; jedoch kann er, wenn Platon in der Republ. nicht allzu anachronistisch verfährt, nur um weniges, etwa um ein Jahr, jünger gewesen sein.

Die Jugendbildung erhielt Platon von namhaften Lehrern. Dionysius (der in dem unechten Dialog Anterastä erwähnt wird) soll ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet haben, Ariston von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damons, und der Agrigentiner Metellus (oder Megillus) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Die Angabe über Ariston (der ihm den Namen Platon gegeben haben soll, aus welchem Grunde, wissen wir nicht) scheint historisch zu sein; die übrigen sind zweifelhafter. An mehreren Feldzügen soll Platon theilgenommen haben; er muss seit seinem achtzehnten Lebensjahre (409 v. Chr.), dem atheniensischen Gesetze gemäss, Kriegsdienste geleistet haben. Nach Aristoxenus (bei Diog. L. III, 8) hat er bei Tanagra, Korinth und Delium mitgekämpft, was unmöglich ist, wenn die bekannten Schlachten bei Tanagra und Delium gemeint sind, vielleicht aber auf kleinere (freilich uns im Uebrigen unbekannte) Gefechte zu beziehen ist; in der Schlacht bei Korinth 394 kann Platon mitgekämpft haben. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahr 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) theilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylus in die heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Platon mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L. III, 6 (vielleicht nach Hermodorus) in Platons zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswertheste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft des sokratischen Charakters erfüllte ihn mit Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldete Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Dass Platon, während er mit

Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist ungewiss; es fehlt an sicheren historischen Spuren; doch macht die aristotelische Angabe über die Genesis der Ideenlehre aus der heraklitischen und sokratischen Doctrin (s. unten § 41) wahrscheinlich, dass Platon dieselbe in den Grundzügen schon während seines persönlichen Umgangs mit Sokrates gewonnen habe. Auch ein etwaiger Miteinfluss der Lehre des Megarikers Euklides konnte schon damals stattfinden. Ueber die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Platon liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon, der Unterredungen des Sokrates mit Aristippus und mit Antisthenes mittheilt, erwähnt den Platon nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, dass um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen den Glaukon Wohlwollen gehegt habe. Nach Plat. Apol. p. 34 a; 38 b war Platon bei dem Process des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, bei einer Geldbusse Bürgschaft zu leisten; nach Phädon 59 b war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Nicht in der Betheiligung an den politischen Parteikämpfen in dem damaligen Athen, sondern in der Begründung einer philosophischen Schule fand Platon seinen Lebensberuf. Diese letztere Aufgabe forderte seine unbedingte Hingabe mit ungetheilter Kraft, und Platon hat durch ihre Lösung für die Menschheit unendlich wohlthätiger gewirkt, als wenn er mit Hintansetzung derselben die Bürgertugend eines patriotischen Volksredners hätte üben wollen. Eine politische Thätigkeit konnte Platon nur in dem Sinne übernehmen, wie es seinen philosophischen Grundsätzen entsprach. Er konnte nicht (wie ein Demosthenes) die Athener zur Aufrechterhaltung ihrer Demokratie und Abwehr eines fremden Monarchen mahnen, weil ihm die Demokratie nicht als eine gute Staatsform erschien; er konnte nur für die Herstellung einer auf philosophischer Bildung der herrschenden Classe ruhenden Aristokratie oder Monarchie mitwirken wollen; denn nur eine auf diesen Zweck gerichtete politische Thätigkeit konnte ihm als heilsam und als Pflicht erscheinen, und er nahm diese Aufgabe auf sich, als ihm (freilich irrthümlicherweise) die sicilischen Verhältnisse als zu ihrer Lösung geeignet erschienen. Vgl. Ferd. Delbrück, Vertheidigung Platons gegen einen Angriff (Niebuhrs im Rhein. Mus. für Philol., Gesch. u. griech. Philos., I, S. 196) auf seine Bürgertugend, Bonn 1828.

Der Verkehr des Platon mit Euklides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems möglicherweise noch einen beträchtlichen Einfluss geübt. In Kyrene soll Platon den Mathematiker Theodorus besucht haben (Diog. L. III, 6), den er kurz vor dem Tode des Sokrates in Athen kennen gelernt zu haben scheint (Theät. p. 143 b ff.); es ist anzunehmen, dass er bei ihm sich in der Mathematik weiter ausgebildet habe. Nach Aegypten ging Platon nach Cic. de fin. V, 29 in der Absicht, sich von den Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, wie später Platons Schüler, der Astronom Eudoxus, einen längeren Aufenthalt in Aegypten, dem Lande alter Erfahrungen, nahm. Ob die Angaben, dass Platon nach Kyrene und nach Aegypten gereist sei, auf echter Tradition beruhen, ist ungewiss; dieselben könnten auch blosse Folgerungen aus der Erwähnung des Theodorus (im Theätet) und aus der Bezugnahme auf Aegyptisches in Platons Schriften (Phädr. p. 247 c; Rep. IV, 435; Tim. 21 e; Leges II, 656 d, 657 a, V, 747 c, VII, 799 a, 819 a; cf. Pol. 264 c, 290 d) sein; doch dürfte dann wenigstens der Schluss auf eine ägyptische Reise als gültig anzuerkennen sein. Angaben aber, wie die des Cicero, machen nicht den Eindruck, auf blossen Schlüssen aus Platons Schriften zu beruhen, schon weil sie auch die aus

den Dialogen nicht zu erschliessende Folge der Reisen betreffen. Cicero sagt d. rep. I, 10: Platonem primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret; de fin. V, 29: cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet? cur post Tarentum ad Archytam? cur ad ceteros Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros, ut quum Socratem expressisset (d. h. in sich gleichsam wieder ausgeprägt hatte), adjungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat, addisceret? Quintilian lässt (Inst. or. I, 12) die Reise nach Italien der nach Aegypten vorangehen, jedoch wohl mit Unrecht. Nach Diog. L. III, 6 ist Platon nach Megara, Kyrene, Italien, Aegypten, nach Apul. de dogm. Pl. I, 3 (cf. Proleg. ph. Pl. 4) nach Italien, Kyrene, Aegypten, wieder nach Italien und nach Sicilien gereist. Dass Platon auch nach Kleinasien gekommen sei, vermuthet Schleiermacher (Pl. W. II, 1, S. 185) nach der Schilderung des Treibens der Herakliteer in Ionien (Theät. 179 f.); Zeugnisse aber liegen darüber nicht vor. Für historisch darf nicht Plutarchs mit freien Fictionen reichlich durchwebte Darstellung in dem Gespräch *περὶ Σωκράτους δαιμονίου* c. 7, p. 579 (cf. de Ei VI, p. 386) gelten, wo Simmias sagt: zu Memphis, wo der Prophet *Χόνουφις* war, hielten wir uns philosophirend auf, ich und Platon und *Ἑλλοπίων ὁ Πεπαρήθιος*, — als wir von Aegypten wegfuhren, kamen uns bei Karien einige Delier entgegen, die von Platon als einem der Geometrie Kundigen die Lösung des von Apollo ihnen gestellten Problems der Verdoppelung eines kubischen Altares erbaten; Platon bezeichnete als Bedingung der Lösung die Auffindung zweier mittleren Proportionalen und verwies im Uebrigen die Petenten an Eudoxus den Knidier und an den Kyzikener Helikon, belehrte sie auch, der Gott verlange nicht sowohl den Altar, als vielmehr die Beschäftigung mit der Mathemathik. Die Reise nach Italien und Sicilien scheint Platon nach Epist. VII, p. 326 b von Athen aus (um 390?) unternommen zu haben. Es ist ungewiss, ob er um 394 in Athen gewesen sei und etwa auch an dem korinthischen Feldzug theilgenommen habe. Platon war, als er zum ersten Mal nach Syrakus kam, nach dem Zeugniss des 7. Briefes (p. 324 a) ungefähr 40 Jahre alt. Bei den Pythagoreern suchte Platon wohl nicht nur die genauere Kenntniss ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dion, dessen Schwester an Dionysius (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Platons moralische Ermahnungen „greisenhaft" (Diog. L. III, 18) und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aegina muss (falls er historisch ist) kurz vor dem Ende des korinthischen Krieges um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris soll ihn losgekauft und sich hernach geweigert haben, das Lösegeld sich von Platons Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde, heisst es, die Summe zum Ankauf des Akademusgartens verwendet, wo Platon einen Kreis philosophirender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phädrus (p. 275 ff.) schliessen müssen, die dialogische; doch scheint er daneben auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben. Nur die Hoffnung, einen grossen politisch-philosophischen Erfolg zu erzielen (Epist. VI, p. 329), konnte Platon bestimmen, seine Lehrthätigkeit zweimal durch Reisen nach Sicilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Platon seine zweite Reise nach Sicilien bald nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dion den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung des Tyrannis in eine gesetzlich

geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dion, dass dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen einer anderen politischen Partei, welche die bestehende Form der Herrschaft aufrecht zu erhalten suchte. Dion wurde verbannt, und Platon war einflusslos. Die dritte Reise nach Sicilien (361) unternahm er, um Dionysius mit Dion zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Misstrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so dass ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Dion, von Schülern und Freunden Platons unterstützt, unternahm Ol. 105, 3 (358/57) eine erfolgreiche Expedition nach Sicilien gegen Dionysius, ward aber 353 durch seinen verrätherischen Waffengefährten Kallippus ermordet (der seinerseits 350 getödtet ward). Dionysius, der sich in dem italischen Lokri behauptet hatte, gelangte 346 wieder zur Herrschaft in Syrakus, bis ihn 343 Timoleon vertrieb. Platon widmete sich seit seiner Rückkehr nach Athen (361 oder 360) ausschliesslich seiner Lehrthätigkeit in Rede und Schrift. Nach Dionys. de compos. verb. p. 208 feilte er bis zum Alter von 80 Jahren an seinen Schriften. Einer wahrscheinlich auf Zahlenspeculation basirten Angabe zufolge, die Seneca (Epist. 58, 31) mittheilt, soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau 81 Jahre alt. Cicero sagt (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was vielleicht so zu verstehen sein mag, dass das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war. Sein Tod fiel in das Jahr, in welchem Theophilus Archon war (Ol. 108, 1).

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Platon giebt (Gesch. d. Farbenlehre, 2. Abtheil., Ueberliefertes), gemäss dem raphaelschen Gemälde: „die Schule von Athen“, worin (nach der gewöhnlichen Deutung; anders H. Grimm, s. dessen Neue Essays, vgl. Preuss. Jahrb. 1864, Heft 1 und 2) Platon als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird: „Platon verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen vom irdischen Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage.“ Vergl. unten zu § 45 die goethesche Charakteristik des Aristoteles. „In Platons Philosophie“, sagt Boeckh (nach E. Bratuschecks Citat aus der Einl. in die Vorlesungen über Platon in dem Artikel „August Boeckh als Platoniker“ in J. Bergmanns philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 257—349) „haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüthe potenzirt, aus der die spätere Frucht langsam heranreift“ (a. a. O. S. 282).

§ 40. Als Werke Platons sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe“ als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz hat mehrere platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoreer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers

Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für echt hielt, in neun Tetralogien. Schleiermacher nimmt an, dass Platon in einer didaktischen Ordnung (die einen von Anfang an in den Grundzügen feststehenden Plan zur unabweisbaren Voraussetzung hat) die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einzelner Gelegenheitsschriften) verfasst habe. Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Für Platons Erstlingsschrift hält er den Phädrus, für die spätesten Schriften: Staat, Timäus und Leges; doch ist es bei dem ganzen Charakter der platonischen Schriften, bei der deutlichen Umbildung der platonischen Lehre nicht gut möglich, dass Platon schon so früh mit seiner Selbstentwickelung abgeschlossen habe und bei der Abfassung seiner Dialoge rein methodisch verfahren sei. K. F. Hermann negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Platons als Documente seiner eigenen philosophischen Entwickelung. Er statuirt bei Platon drei „Schriftstellerperioden", wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschliessenden Reisen umfasse, die dritte mit der Rückkehr Platons von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Platons Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, und den Dialog Protagoras; für die spätesten die nämlichen, wie auch Schleiermacher; den Phädrus erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Platons in der Akademie". Wenn man auch die schleiermachersche Einheit des Planes aufgeben muss, so wird es doch falsch sein, das hermannsche Entwickelungsprincip auf die Spitze zu treiben und jeglichen voraussehenden Plan zu leugnen oder die einzelnen Schriften nur aus vorübergehenden Stimmungen und äusseren Anlässen entstehen zu lassen. Ed. Munk hält dafür, dass Platon, in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen zeichnend, die Ordnung derselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe. Diese Ansicht ist mit dem hermannschen Princip unverträglich, hat zwar viel Ansprechendes, stimmt auch mit manchen Resultaten der Einzelforschung zusammen, steht aber im Widerspruch mit manchem Anderen, namentlich damit, dass Sokrates bei Platon in verschiedenem Alter ungefähr nach derselben Weise philosophirt, z. B. im Charmides und im Euthyphron, so dass sie unhaltbar ist. — Das Richtige wird sein, auf die eigene Entwickelung des Platon das Hauptgewicht zu legen, aber didaktische Zwecke, die einen bewussten Plan zur Voraussetzung haben, im Einzelnen nicht auszuschliessen.

Bei Prüfung der Echtheit ist von den aristotelischen Stellen auszugehen, durch welche am sichersten, mit Platons Namen und dem Titel der Schrift, der Staat und Timäus wie auch die Gesetze als Werke Platons bezeugt sind, demnächst, mit dem Titel der Schrift, ohne Nennung des Verfassers, aber mit deutlicher Beziehung auf Platon: Phädon, Gastmahl (unter der Bezeichnung „erotische Reden“), Phädrus, Gorgias; als vorhanden sind mit Angabe des Titels, jedoch wohl nicht in unzweifelhafter Beziehung auf Platon als Verfasser erwähnt: Menon, Hippias (worunter der kleinere Dialog, Hipp. minor, zu verstehen ist) und Menexenus (als „epitaphische“ Rede). Mit Nennung Platons bezieht sich Aristoteles ohne Angabe des Titels der Schrift auf Stellen aus dem Theätet und Philebus und auf Sätze, die der Dialog Sophistes enthält. Ohne Nennung Platons und des Titels der Schrift scheint Aristoteles Bezug zu nehmen auf Stellen des Politicus, der Apologie, des Lysis, Laches und vielleicht des Protagoras, möglicherweise auch des Euthydemus und des Kratylus. Ueber die Abfassungszeit der Dialoge lassen sich nur wenige völlig gesicherte Data finden; insbesondere geht aus einem Anachronismus in dem Dialog Symposion unzweifelhaft hervor, dass derselbe nach und wahrscheinlich sehr bald nach 385 v. Chr. entstanden ist; ebenso aus einem Anachronismus, dass der Menon nicht vor und wahrscheinlich nicht allzu lange nach 395 verfasst ist; ferner ist durch Aristoteles ausdrücklich bezeugt, dass die Leges später verfasst worden sind, als die Republik. Bei dem idealisirenden Charakter der platonischen Dialoge ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass Platon dieselben sämmtlich erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben habe. Nach einer alten, jedoch zweifelhaften Angabe soll der Dialog Phädrus der früheste sein. Es steht in Frage, ob der Protagoras und ob der Gorgias dem Phädrus vorangegangen oder nachgefolgt sei; ziemlich sicher ist, dass der Phädrus früher als das Gastmahl verfasst worden sei.

Die einfachste Annahme ist, dass Platon sich zuerst wenig von Sokrates entfernte und die kleineren ethischen Dialoge verfasste, hierauf den Protagoras, Menon, Gorgias schrieb. Grundlegend für die Erkenntnisslehre ist der Theätet, der dann wahrscheinlich folgt, und mit diesem hängen dem Plan nach, wenn auch vielleicht nicht alle der Zeit nach, eng zusammen der Kratylus, Parmenides, Sophistes und Politicus. Sein Lehramt in der Akademie eröffnete Platon vielleicht mit dem Phädrus, welchem das Gastmahl folgte. Daran schliessen sich die Republik, der Timäus, das Kritias-Fragment, der Phädon, dann der Philebus an, endlich die Leges, die Platon unvollendet hinterlassen haben soll. Die Apologie scheint bald nach dem

Process des Sokrates im Anschluss an die wirkliche Vertheidigungsrede geschrieben worden zu sein.

Die Werke Platons sind zuerst lateinisch in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483—1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe (nebst der Uebersetzung des Joh. Serranus), 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch den meisten neueren Ausgaben beigedruckt sind, citirt zu werden pflegt. Die Ausgabe des Stephanus wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Uebersetzung des Ficinus und Frcf. 1602. Neue Gesammtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—87 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Ch. Croll, Fr. Chr. Exter und J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a D. Tiedemanno, Biponti 1786, gehören), ferner die Tauchnitzer Ausgabe, Leipzig 1813—19, 1829, 1850, die von Imman. Bekker veranstaltete, Berlin 1816—17, nebst Commentar und Scholien, ebd. 1823, auch London 1826, von F. Ast, Leipzig 1819—32, von Gottfr. Stallbaum, Leipzig 1821—25, 1833 ff., in Einem Bande ebd. 1850 und 67, von Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—42, 1861 ff., gr. u. deutsch, Leipzig bei Engelmann 1841 ff., gr. u. lat. von C. E. Ch. Schneider und R. B. Hirschig, Par. 1846—56, gr. von K. F. Hermann, Leipzig 1851—53, von Martin Schanz, Vol. I, II, 1, VII und XII, Leipzig 1875 ff., Mart. Wohlrab, Leipzig 1877 ff.

Platons Werke, von F. Schleiermacher (Uebersetzung und Einleitungen), I, 1 und 2, II, 1—3, Berlin 1804—10; neue verb. Aufl. ebd. 1817—24; III, 1 (Staat) ebd. 1828; 3. Aufl. von I. und II. und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—62. Platons Werke, ins Französische übersetzt von Victor Cousin, 8 Bände, Paris 1825—40. Ins Italienische übersetzt von Rug. Bonghi, Opere di Platone nuovamente tradotte, Milano 1857. Platons sämmtliche Werke, übers. von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 8 Bde., Leipzig 1850—66. (Vgl. Steinhart, Aphorismen über den gegenw. Stand der pl. Forschungen, in den Verh. der 25. Philol.-Vers. in Halle, Leipzig 1868, S. 54—70.) The dialogues of Platon translated into English with analyses and introductions by B. Jowett, 4 vols., Oxford 1871. I dialoghi di Platone nuovamente volgarizzati da Eugenio Ferrai. Die ersten Bände, Padova 1873 ff. (Berechnet auf 8 Bde., die einzelnen Dialoge mit Einleitungen und Anmerkungen.)

Erläuterungsschriften aus dem Alterthum s. u. § 65 und § 70. Timaei Lexicon voc. Platonic., ed. D. Ruhnken, Lugd. Bat. 1754, auch 1789, it. ed., cur. G. A. Koch, Lips. 1828. Die Schriften über Platon von Ast, K. F. Hermann s. o. zu § 39; vgl. auch Ast, Lexicon Platonicum, Lips. 1834—39. Jos. Socher, über Platons Schriften, München 1820. Ed. Zeller, platonische Studien (über die Leges, den Menexenus und Hippias minor, den Parmenides und die Darstellung der plat. Philos. bei Arist.), Tübingen 1839. Franz Susemihl, Prodromus plat. Forschungen, Greifsw. Hab.-Schr., Göttingen 1852. Derselbe, die genet. Entwickelung der platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Theile, Leipzig 1855—60. Vgl. dessen zahlreiche Recensionen neuerer platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahns Jahrb. f. Phil. und Päd. und Abhandlungen ebd. und im Philologus, namentlich die platon. Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus 1863 und im Philologus, Jahrg. XX, Gött. 1863, ferner dessen Einleitungen zu seinen Uebersetzungen mehrerer plat. Dialoge. G. F. W. Suckow, die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855. Ed. Munk, die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1856. Sigurd Ribbing, genetisk framställning af Platons ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch Leipzig 1863—64. Hermann Bonitz, platonische Studien, I u. II, 1858—60, 2. Aufl., Berlin 1875 (bezügl. auf Gorg., Theät., Euthyd., Soph., Laches, Euthyphr., Charmid., Protagor., Phädr., Phädon. Bonitz legt in meisterhafter Weise den Gedankengang der einzelnen Dialoge dar, weist die Gliederung sorgsam nach und sucht durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen). Friedrich Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben, Wien 1861; über den Gegensatz zwischen Genetikern und

Methodikern und dessen Vermittelung, in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 57, S. 55 ff., 1870. Ed. Alberti, die Frage nach Geist und Ordnung der plat. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Leipz. 1864. G. Grote, Platon etc. (s. o. § 39, S. 121), 2. Aufl., ebd. 1867. (Vgl. über diese grotesche Schrift St. Mill in Edinb. Review, April 1866, Paul Janet im Journal des savants, 1866, Juni, S. 381—395, und 1867, Febr., S. 114—132, Charles de Rémusat in der Revue des deux mondes, t. 73, 1868, p. 43—77 und D. Peipers in den Gött. gelehrt. Anz., 1869, S. 81—120 und ebd. 1870, S. 561—610). K. Schaarschmidt, die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866. D. A. Day, Pl., anal. of. the dial. with an anal. index, London 1869. Gegen die Athetesen Ueberwegs und Schaarschmidts: Steinhart, Platonisches in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd. 51, 1867, S. 224—266; Bd. 58, 1871, S. 32—102, 193—250. Vgl. auch E. Zeller, über die Anachronismen in den platon. Gesprächen, aus den Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. zu Berl., philos. hist. Cl., 1873, S. 79—99. Herm. Schmidt, Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge, Wittenb. 1874. Cl. Blüml, Bemerkungen über das philos. Drama Platons in seinem Verh. zum mythisch. Drama der Griechen im Hinblick auf Aristot. Poëtik, Waidhofen, 1875. Fritz Schultess, platon. Forschungen (I. Pl.s L. v. d. Theilen der Seele, II. Phädon und Phädrus), Bonn 1875. Franz Schedle, die Reihenfolge der platon. Dialoge Phädros, Phädon, Staat, Timäos, Innsbruck 1876. E. Sojek, Einiges zur Echtheit platonischer Dialoge, Pr., Linz 1876. Felice Tocco, Ricerche Platoniche, Cantazaro 1876 (beziehen sich auf Sophistes, Parmenides, Philebus, für deren platon. Ursprung der Verf. eintritt). E. Zeller, Ueb. d. Zusammenhang der platon. und aristotelischen Schriften mit der persönl. Lehrthätigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, Bd. XI, 1876, S. 84—96. G. Teichmüller, d. platon. Frage, eine Streitschr. gegen Zeller, Gotha 1876; ders., Ueb. d. Reihenfolge der platon. Dialoge, Dorpat (Leipzig) 1879. A. Krohn, die platonische Frage, Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Halle 1878.

Zu den zahlreichen Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungen platonischer Schriften und kleinerer oder grösserer Schriftencomplexe, die hier nicht alle einzeln angeführt werden können (s. Engelmanns Bibl. scr. class., 5. Aufl., Leipzig 1858, W. S. Teuffel, Uebersicht der platonischen Litteratur, Tübingen 1874, ferner Verzeichnisse in versch. Jahrg. des Philologus, in Litteraturgeschichten etc.), gehören (ausser Abh. zur Texteskritik, z. B. Mart. Schanz, in Plat. et Cens., Gott. 1867; novae commentationes Platonicae, Würzb. 1871; Studien zur Geschichte des platonischen Textes, Würzb. 1874; Mor. Vermehren, pl. Stud., Leipzig 1870; Alb. Jordan, de codicum Platonicorum auctoritate, 7. Supplementb. 4. Heft zu den Jahrb. f. class. Philol., Leipzig 1875, S. 607—640) u. a. noch folgende:

Dialogi selecti cura Ludov. Frid. Heindorfii, ad apparatum Imm. Bekkeri lect. denuo emend. Ph. Buttmann, Berol. 1802—28. Dialogorum delectus ex rec. et cum lat. interpr. F. Aug. Wolfii (Euthyphro, Apologia, Crito), Berol. 1812. Sympos. ed. F. A. Wolf, Leipzig 1782, G. F. Rettig, Halle 1874—76. Phaedo ed. D. Wyttenbach, Lugd. Bat. 1810, auch Leipz. 1824. Die Rep. haben Ast, K. Schneider u. A., die Leges Ast, Schulthess u. A. edirt, den Euthyd. und Laches Badham, Jena 1865, den Euthydemus M. Schanz, Würzb. 1872, den Philebus Badham, 2. Ed., Lond. 1878.

Platons Werke (in der osiander-schwabschen Sammlung): Gespr. z. Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii und Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii und J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle und Susemihl; die pl. Kosmik v. W. S. Teuffel, W. Wiegand und Susemihl; Zweifelhaftes und Unechtes v. Wiegand und Susemihl; Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. Platons Werke übers. (Phädon, Gastmahl, Phädrus, Staat, Apol. übers. v. Karl Prantl, Euthyphron und Kriton, Protag., Laches übers. von Ed. Eyth; Gorgias übers. von Karl Conz etc.), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff. Pl.s Phädrus und Gastmahl, übers. mit einleitendem Vorwort von K. Lehrs, Leipzig 1870. Das Gastmahl hat u. A. auch Ed. Zeller, Marb. 1857, übersetzt und erläutert, den Gorgias G. Schulthess (neu bearbeitet von S. Vögelin, 2. Aufl., Zürich 1857), den Staat F. C. Wolf, Altona 1799, Kleuker, Wien 1805, K. Schneider, Breslau 1839, etc.

Ueber den unechten Dialog Minos handelt Aug. Boeckh, comment. in Plat. qui fertur Minoëm, Halle 1806. Simonis Socratici ut videtur dialogi quatuor: de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute, additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, ed. A. Boeckh, Heidelb. 1810 (ein Versuch, auf Grund der Angaben des Diog. L. II, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon, einige der in unserm Corpus Platonicum enthaltenen unechten Dialoge zu vindiciren;

doch gehören dieselben wohl frühestens dem III. Jahrh. v. Chr. an). Ueber den Klitophon handeln E. F. Yxem, Berl. 1846; G. M. Bertini, saggio sul Clitofonte, dial. attribuito al Plat. in: Rivista di filol. e d'istruz. class., 1873, S. 457—480. Ueber den Alkibiades II., B. Andreatta, de libro, qui Alcibiadis II. nomen in fronte gerit, Platoni abiudicando disp., G.-Pr., Trient 1870.

Die zweifelhaften Dialoge behandeln: den Alkibiades I. C. G. Cobet, Platonica ad Platonis qui fertur, Alcibiad. pr. in: Mnemosyne, Nov. Ser. Vol. II, P. IV, 1874, S. 369—385, u. Frz. Hubad, d. erste Alcibiad., Pr. des Realg. z. Pettau 1876, Benjam. Andreatta, sull' autenticita dell' Alcibiade primo, Pr. del ginnasio di Roveredo 1876 (letzter für die Echtheit), den Ion Herm. Scherff, Inhalt u. Tendenz des Dialogs, G.-Pr. Oberschützen 1862, den Hippias mai. S. Samolewicz, in d. Denkschrift. der Krakauer Akad., Bd. 1, 1874. Ueber den Menexenus handeln ausser Schleiermacher, Zeller in den „Platon. Studien", Stallbaum, Steinhart etc. insbesondere noch: Carl Schönborn, Pr., Guben 1830. K. W. Krüger in dessen histor.-philol. Studien I., Berlin 1837, S. 224—232 und 238—244. V. Lörs, quae ratio inter Plat. Menexenum et Lysiae laudationem sive epitaphium intercedat, Progr., Trier 1846. J. Tüllmann, de Plat. qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine, Inaug.-Diss., Greifswald 1859. J. Gutscher, Gym.-Pr. Marburg (Steierm.) 1866. Knöll, Sind Beziehungen zwischen dem Epitaphios im Menexenus und dem sogen. Lysianischen nachgewiesen? Pr., Krems 1873. Kalmus, de Platonis Menexeno, G.-Pr., Pyritz 1875.

Ueber den Charmides handelt J. Ochmann, comment. acad., Breslau 1827. E. Wolff Platons Dialog Charmides für den philos.-propädeut. Unterricht skizzirt, G.-Pr., Hildesheim 1875. Spielmann, d. Echtheit des platonisch. Dialogs Charmides, Innsbruck 1875. Th. Becker, Platons Charmides inhaltl. erkl., Halle 1879. Den Lysis behandelt Ad. Westermayer, d. Lys. d. Plat. zur Einführung in das Verständniss des Sokrat. Dialog., Erlang. 1875. St. Weclewski, Pr., Conitz 1875. Ueber den Dialog Euthyphron handeln u. A.: E. F. Yxem, Pr., Berl. 1842; J. Walser, Pr., Hermannstadt 1866; über die Frage nach seiner Echtheit C. Schimek, Wien 1875; über d. ὁσιότης b. Plat. mit Rücks. auf Schaarschmidts Athetesen d. Dial. Euth. J. Lechthaler, G.-P., Meran 1879. Rud. Schultze, Pr., Wittstock 1870. E. Collmann, Pr., Marburg 1870. Den Dialog Kriton hat gegen Ast als einen echten Dialog Platons J. H. Bremi in seinen „philos. Beiträgen aus der Schweiz" I, Zürich 1819, S. 131—142 vertheidigt. Ueber ihn handelt ausserdem Herm. Stier, Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton, G.-Pr., Mühlh. in Thür. 1874. Den Gedankengang der Apologie giebt an: G. A. Kähler, Götting. Diss., Tilsit 1871. Vgl. ausser den Einleit. der Herausgeber u. Uebersetzer insbesondere Schaarschmidt, die Sammlung etc. gegen, u. Grote, Platon etc. für die Echtheit des Euthyphron, Kriton u. a. kleinerer Dialoge.

Ueber den Dialog Protagoras handeln: W. Nattmann, de Pl. Prot., Emmerich 1855. Kroschel, zu den chronol. Verhältn. des pl. Protag., in der Zeitschr. f. d. G.-W. XI, 1857, S. 561—567, und G.-Pr., Erfurt 1859. Richard Schöne, über Pl. Prot., ein Beitrag zur Lösung der pl. Frage, Leipzig 1862. Meinardus, wie ist Pl.s Protag. aufzufassen? G.-Progr., Oldenburg 1865. Waldeck, Analyse des pl. Protag., G.-Pr., Corbach 1868. H. Kirschstein, über Platons Protagoras, Pr. d. Bürgersch., Gumbinnen 1871. Phil. Hannwacker, über Pl.s Protag., G.-Pr., Kempten 1871. Franz Schmied, über die Rede des Protagoras im gleichnamigen platon. Dialog, G.-Pr., Teschen 1873. Ambros. Mayr, Charakterbilder aus Protagor., Progr. d. Mittelschulen zu Komotau, 1876. C. Schirlitz, zu Pl.s Prot., in: Ztschr. f. d. Gymnasialw., Bd. 30, 1876, S. 401—446. A. Westermayer, der Mythus in Pl.s Prot., Nürnb. 1877. L. Spielmann, Protagoras im Hause des Kallias, Pr. d. Kantonslehranst. zu Sarnen, 1878. H. v. Kleist, die methodolog. Bedeut. des platon. Dialogs Protag., in: Philolog., Bd. 39, 1879, S. 1—32. F. Romarino, in Platon. Protag. explanationes, Turin 1880.

Ueber den Dialog Menon handeln: Carl Morgenstern, quid Plato spectaverit in dial. qui Meno inscr. componendo, Halae 1794; Schleiermacher, Ast (der den Dialog Menon dem Platon abspricht), C. F. Hermann (ind. lect. Marb. 1837, wiederabgedr. in Jahns Archiv 1837, S. 51—65); in jüngster Zeit Schaarschmidt (die Echtheit negirend), die Sammlung der plat. Schriften, S. 342—372; Alberti in der Zeitschr. f. Gymn.-Wesen XXI, Berlin 1867, S. 177—196 und (für die Echtheit gegen Schaarschmidt argumentirend) ebd. S. 817—832; Paul Proschko, über Platons Dialog Menon (Gedankengang und Gliederung des Dialogs), G.-Pr. v. Kremsmünster, Linz 1872; A. Gottschick, über Platons Menon u. Philebus, Berl. 1875; A. Favaro, Sulla ipotese geometrica nel Menone di Platone, Padova 1875.

Ueber den Gedankengang und die Tendenz des Dialogs Gorgias handeln insbesondere: Joh. Bake, de Gorg. Plat. cons. et ingenio, in dessen: scholica hypomnemata, III, Lugd. Bat. 1844, p. 1—26. Wilh. Münscher, über die Zeitbest. in Pl.s Gorgias, G.-Pr., Hersfeld 1855. Ludw. Paul, Ist die Scene für den Gorg. im Hause des Kallikles? Festgruss an die (27.) Philologen-Vers. zu Kiel, 1869, S. 13—43. Chr. Cron, Beiträge zur Erklärung des plat. Gorgias, Leipz. 1870. Ad. Böhringer, über den plat. Gorgias, Pr. de Lyc., Karlsruhe 1870. E. Gotschlich, über die Veranlassung des plat. Dialoges Gorgias und die Polemik in demselben, G.-Pr., Beuthen 1871. Fid. Mähr, Typische Zeichnungen in Platons Dial. Gorgias, G.-Pr., Triest 1872. Ad. Baar, Darlegung der im platon. Dialog Gorgias vorkommenden Argumentationen und ihrer Resultate, G.-Pr., Znaim 1873. Heinr. Baumann, Kritik über Platons Apologie und Gorgias, G.-Pr., Wien 1873. L. Paul, über den Begriff der Strafe in Platons Gorg., in: Zeitschr. f. d. Gymn., Bd. 30, 1876, S. 593—603. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 11—22. J. Märkinger, die Rhetorik nach d. platonisch. Dialoge Gorgias, G.-Pr., Seitenstetten 1877. L. Paul, d. religionsphilos. Gedanken in d. Lehrdicht. des Gorgias p. 523—527, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, 33, 1879, S. 753—768.

Ueber den Theätet vergl. L. G. Dissen, de arte combinatoria in Plat. Theaet., in Dissens kl. Schr., Gött. 1839, S. 151—160. Max Schneidewin, disquis. philos. de Pl. Theaeteti parte priori specimen, diss. inaug., Gött. 1865. Schubart, d. Pl. Th., G.-Pr., Weimar 1869. Osc. Schulze, der platon. Wissensbegr. im Dialog Theätet, G.-Pr., Naumburg 1873. Wald. Berkusky, Platons Theätet und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge, Diss., Jena 1873. J. Kreienbühl, neue Untersuchungen über den Theätet des Platon, Pr. d. Kantonssch., Luzern 1874. E. Schnippel, die Widerlegung der sophist. Erkenntnisstheorie im platon. Theätet, Realsch.-Pr., Gera 1874. Fr. Schultess, die Abfassungszeit des platon. Theät., Strassb. 1875. H. Schmidt, Krit. Commentar zu Platons Theät. (aus Jahrbb. f. class. Philol., 9. Suppl.-Bd.), Lpz. 1877.

Ueber den Kratylus handelt einerseits, die Unechtheit behauptend, Schaarschmidt, über die Unechtheit des Dialogs Kratylus, im Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 321 bis 356 und in seiner Schrift: die Sammlung etc., S. 245 ff., andererseits Alberti im Rhein. Mus. XXI, 1866, S. 180—209, und ebd. XXII, 1867, S. 477—499, wie auch in den Gött. gel. Anz. v. 8. Mai 1867, und besonders Theodor Benfey in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, No. 8, 7. März 1866: „Auszug einer Abhandlung über die Aufgabe des platon. Dialogs Kratylus“, und in eben dieser seitdem in den Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., 12. Bd., aus den Jahren 1864—66, und auch separat, Göttingen 1866, veröffentlichten Abhandlung selbst, auch Lehrs im Rhein. Mus., N. F., XXII, 1867, S. 436—440, wiederabg. bei Lehrs' Uebers. des Phädrus und Gastm., Leipzig 1870, im Anhang. R. Luckow, de Plat. Cratylo, G.-Pr., Treptow 1868. Woldem. Hayduck, de Cratyli Platonici fine et consilio, Breslau 1868. Herm. Schmidt, Platons Crat. erläutert, Halle 1869. Dreykorn, der Crat. ein Dial. Pl.s, Pr., Zweibrücken 1869.

Ueber den Dialog Parmenides handeln: Suckow, diss., Breslau 1823. Ed. Zeller in den „Plat. Studien“ und im 2. Bde. seiner „Philos. d. Gr.“, 1846, S. 346—361. Kuno Fischer, de Parm. Plat., Stuttgart 1851. Dass dieser Dialog nicht von Platon, sondern von einem Megariker verfasst worden sei, sucht Socher darzuthun in seiner oben angef. Schrift; dass derselbe nicht von Platon, sondern von einem zum Skepticismus sich hinneigenden Platoniker stamme, Ueberweg in den platon. Untersuchungen, S. 176 ff., und besonders in der Abhandlung „der Dialog Parm.“ in den Jahrb. f. class. Phil. 1863, S. 97—126, wie auch Schaarschmidt und Werner Luthe, de Parm. qui Platoni tribuitur, Monasterii 1863. Die Unechtheit behauptet auch C. Huit, de l'authenticité de P., Paris 1873. Die Echtheit suchen darzuthun: Deuschle in den Jahrb. für class. Philol. 1862, S. 681—699. Neumann, de Pl. quem vocant Parm., D. I., Brl. 1863. Franz Susemihl, Einl. zu s. Uebers. d. Parm. in der metzlerschen Samml. Vgl. Mehring, die griech. Dial. auf ihrem Höhepunkte, in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 45, Halle 1864, S. 11—49 und 145—204 (wo der schwerlich haltbare Versuch gemacht wird, den Dialog dem Aristoteles zu vindiciren); ferner Schramm, über Pl.s Dial. P., Pr., Bamberg 1869. Ant. Frz. Schultze, Gedanken über Pl.s P., Diss., Rostock 1870. K. Chr. Planck, über die Bedeut. u. Echth. des platon. P., in: N. Jahrb. f. Ph. Bd. 105, 1872, S. 433—463, 529—561. O. Apelt, Unterss. üb. d. P. des Pl., Weimar 1879. K. Göbel, üb. d. plat. P., Gütersloh 1880.

Die Unechtheit der Dialoge Sophistes und Politicus sucht Schaarschmidt zu erweisen im Rhein. Mus., N. F., XVIII, S. 1—28 und XIX, S. 63—96, 1862 und 63 doch vergl. M. Hayduck, über die Echtheit des Soph. u. Pol., I, Greifsw. G.-Pr. 1864,

und Ed. Alberti im Rhein. Mus. 1866, Heft 2, S. 180 ff., andererseits aber wiederum Schaarschmidt in der „Samml. der platon. Schriften“, S. 181—245. Vergl. ferner Paul Deussen, de Platonis Sophista, diss. inaug., Marburgi 1869, wo in Note 1 und 2 die auf den Soph. bezügliche Litteratur (Monographien und Stellen in umfassenderen Werken) zusammengestellt wird, und Ueberwegs Rec. der deussenschen Dissertation, philos. Monatsh. III, Berlin 1869, Septemberheft, auch Peipers, im philol. Anzeiger, Gött. 1869, S. 229—233. Rob. Pilger, die Athetese des platon. Sophistes, Gymn.-Pr., Berlin 1869. Karl Waldfogl, über den platon. Dial. „der Sophist“, oder „vom Sein“, Diss., Rostock 1870. H. Petersen, de sophistae, dialogi Platonis, ordine, nexu, consilio, Kiel 1871.

Den Dialog Phädrus behandeln insbesondere: Aug. Bernh. Krische, über Platons Phädrus (aus den „Göttinger Studien“, 1847, abgedr.), Göttingen 1848. Jul. Deuschle, über den innern Gedankenzusammenhang im Phädr., in: Z. f. d. A.-Wiss. 1854, S. 25 bis 44; die plat. Mythen, insbesondere der Mythus im Phädr., Hanau 1854. Lipke, de Pl. Phaedri consilio, G.-Pr., Wesel 1856. C. R. Volquardsen, Pl.s Phädr., Pl.s erste Schrift, Kiel 1862. E. Bratuscheck, Plat. Phaedri dispositio, diss., Berl. 1866. F. Bresler, über den plat. Phädrus, G.-Pr., Danzig 1867. Rud. Kühner, Pl. de eloquentia in Phaedro dialogo iudicium, G.-Pr., Spandau 1868. Carl Schmelzer, zu Pl.s Phädrus, Pr., Guben 1868. L. B. Förster, quaestio de Pl. Phaedro, Berl. 1869. F. Schedle, Einleit. zu Platons Phaidros, G.-Pr., Görz 1869. G. Lipke, über Platons Phädrus, Realsch.-Pr., Erfurt 1870. J. Werber, die Rede des Isokrates geg. d. Sophisten in ihr. Bez. z. Frage über die Abfassungszeit des platon. Phädrus, G.-Pr., Teschen 1872. Ferd. Vonneilich, de Phaedri Platonici aetate argumentoque, diss. Rostock., Malchini 1872. Ant. Schmid, Disposition des platonischen Dialogs Phädrus, G.-Pr., Troppau 1872. Wilh. Hinze, über Plan und Gedankengang in Platons Phädrus, In.-Diss., Regim. 1874. A. Hosek, Wie hängen die Unterredungen des zweiten Theils des platon. Dialogs Phaidros mit jenen des ersten Theils zusammen? Chrudim 1875. Fr. Rausch, quaeritur, quid ex vaticinio de Isocrate a Socrate in extrema parte Phaedri Platonici facto, si cum ambagibus quibusdam Euthydemi item Platonici contendatur, elici possit ad definiendum tempus quo dialogus, quem priore loco diximus, exaratus esse existimandus sit, Budweis 1875. Otto Steinwender, über d. Grundgedanken des platon. Phädros, Pr. des Mariahilfer G. zu Wien, 1876. Ziwsa, der ägypt. Mythus im Phädrus des Pl. u. seine Consequenzen, in: Zeitschr. f. österr. Gymn., Bd. 29, 1878, S. 241—252. H. Usener, Abfassungszeit des platon. Ph., in: Rhein. M., Bd. 35, 1880, S. 131—151.

Von dem platonisch. Symposion handeln: F. A. Wolf, in dessen verm. Schriften S. 288—339. Carl Fortlage, philos. Meditationen über Pl.s Sympos., Heidelberg 1835. Ders., über das Gastm. des Platon in: Sechs philos. Vorl., Jena 1869. Ferd. Delbrück, de Pl. symp., Bonn 1839. Albert Schwegler, über die Composition des Pl. Sympos., Hab.-Schr., Tüb. 1843. Franz Susemihl, über die Compos. des pl. Gastm., in: Philol. VI, 1851, S. 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. VIII, 1853, S. 153—159). Deinhardt, über den Zusammenhang des platon. Symposion, G.-Pr., Bromberg 1875. Lindemann, de Agathonis oratione, quae est in convivio Platonis, G.-Pr., Dresden 1871. Das Verhältniss des platon. Gastmahls zum xenophontischen betreffen: Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, Berol. 1811, kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. (vergl. Boeckh in v. Raumers antiquar. Briefen, Leipzig 1851, S. 40 ff., kl. Schr., Bd. VII, S. 585 f.). K. F. Hermann, num Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., ind. lect. Marb. 1834; Vermuthung, dass Platons Sympos. älter sei, als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. ind. lect. Gött. 1844, 1845). Zur Frage über das Zeitverhältniss der beiden Symposien, in: Philol. VIII, 1853, S. 329—333. Arn. Hug (für die Priorität des xen. Gastm., wohl mit entscheidenden Gründen), in: Philol. VII, 1852, S. 638—695. Georg Ferd. Rettig (auch für die Priorität der xenoph. Schrift und speciell über die Reden des Sokrates u. Pausanias), Progr., Bern 1864. Ders., kritische Studien und Rechtfertigungen zu Platons Symp., Bern 1876. M. Wohlrab, Knabenliebe und Frauenliebe im platon. Symposion, in: Jahrbb. f. Philol., Bd. 119, 1879, S. 673—684.

Ueber Platons Staat, Timäus und das Kritias-Fragment handelt u. A. C. V. Tchorzewski, Kasan 1847. Die chronologischen Verhältnisse haben Boeckh und C. F. Hermann in mehreren Programmen (Berlin 1838, 39, 40, Marburg 1839) behandelt. Ferd. Delbrück, Einl. in Pl.s Werk vom Staat in: Jahrb. d. preuss.-rhein. Univ., I., Bonn 1821, S. 315 ff. Georg Ferd. Rettig, über Steinharts, Susemihls und Stallbaums Einleit. zu Pl.s Staat, in: Rhein. Mus. N. F. XVI, 1861, S. 161—197. W. Wiegand, üb. d. Einheit u. Eintheilung der platonischen Politie, G.-Pr., Worms 1840; Einleitung

in Platons Gottesstaat, Beil. zum G.-Pr., Worms 1858; Gedankengang und Plan der platon. Politie, Anhang z. d. Uebersetz. der 5 letzt. BB., S. 419—453, Stuttgart 1857; Verdeutschung der 5 ersten, Worms 1870. Bacher, die dramat. Compos. und rhetor. Dispos. d. Rep., G.-Pr., 1. Th., Augsburg 1869; 2. Th., ebd. 1874; 3. Th., 1875. W. Oncken, die Staatsl. d. Arist., Leipz. 1870, S. 105 ff. A. Krohn, der platonische Staat, Halle 1876 (1. Bd. von Studien zur platonisch-sokrat. Litteratur. Es ist dies ein Versuch, die Tradition in Betreff der platon. Schriften vollständig umzustürzen. Doch wird man Krohns Beweisführung, dass der Staat Platons kein einheitliches Werk ist, beistimmen müssen). Kutzner, die innere Gliederung des platonischen Dialogs vom Staate, Bunzlau 1877. Den Tim. betreffen (ausser Boeckhs, Stallbaums, Martins, Steinharts etc. Abhandlungen) auch noch: Ladevi Roche, le vrai et le faux Platon, Bordeaux 1867. Gumlich, zur Würdigung und zum Verständniss des Tim., G.-Pr., Berlin 1869. E. Hiller, de Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, in: Rhein. Mus. N. F. 26. B., 1871, S. 582—89. Vgl. unten §§ 42 u. 43.

Den Phädon betreffen u. a.: C. F. Hermann, de Plat. Phaedonis argumento, index lect., Marburg 1835. Susemihl, über Zweck und Gliederung des Phädon, in: Philol. V, 1850, S. 385 ff. Herm. Schmidt, krit. Commentar zu Pl.s Ph., Halle 1850—52. Beitr. zur Erkl. von Pl.s Ph., in: Z. f. G.-Wes. VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pl.s Ph. sachl. erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Theod. Landmann, Tendenz und Gedankengang des platon. Dialogs Phädon, Realsch.-Pr., Königsberg 1871. Am. Paudler, Composition des Dialogs Phaidon v. Platon, G.-Pr., Böhm. Leipa 1873. Liebhold, über Bedeutung des Dialogs Phädon f. d. platon. Erkenntnisstheorie u. Ethik, Rudolst. 1876. C. Schirlitz, zu Pl.s Ph. 62a, 67e, in: Jahrbb. f. Philol., 113, 1876, S. 193—204. Dieckmann, üb. einige Umstellung. in Pl.s Ph., G.-Pr., Bückeb. 1877. Vgl. die in § 42 citirten Abhandlungen.

Den Philebus sucht Schaarschmidt als unecht zu erweisen. Gegen ihn argumentirt L. Georgii in: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 97, Leipzig 1868, S. 297—325. (Vgl. auch Ueberwegs Bem. im litt. Centralbl. 1867, S. 1068.) H. Siebeck, de doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo in: Quaestiones duae de philosophia Graecorum, Hal. 1872. Gust. Schneider, die Ideenlehre in Platons Philebus in: Philos. Monatsh. 10. B., Berl. 1874, S. 193—218. G. F. Rettig, über *αἰτία* im Phileb., in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 72, 1878, S. 1—43. K. Reinhardt, d. Philebus des Pl. u. des Aristot. nikomach. Eth., G.-Pr., Bielefeld 1878.

Ueber die Leges handeln u. A.: A. Boeckh in Plat. qui fertur Minoëm eiusdemque priores libros de Legibus, Hal. 1806. Carl Dilthey, Pl. libr. de legibus examen, quo iure Platoni vindicari possint, Gott. 1820. Ed. Zeller (der in den „Platon. Studien" die Echtheit bezweifelt, dieselbe jedoch in der „Phil. d. Gr." im Wesentlichen anerkennt); ferner Susemihl, Steinhart, Schaarschmidt etc.; Oncken, Staatsl. d. Arist., S. 194—199. I. Bruns, de legum Platonicarum compositione quaestiones selectae, Bonn 1877. Die Texteskritik betr. u. a.: D. Peipers, qu. crit. de Pl. leg., diss. inaug., Gott. 1863.

Ueber die Briefe s. o. S. 120.

Die aristotelischen Citate bilden allein eine zureichende äussere Bürgschaft der Echtheit platonischer Schriften. Jeder Dialog, der unzweideutig als platonisch von Aristoteles bezeugt ist, muss für echt gelten oder hat wenigstens die entschiedenste Präsumtion der Echtheit für sich. Es ist selbstverständlich, dass nicht umgekehrt das Schweigen des Aristoteles die Unechtheit beweist, obschon unter bestimmten Umständen dieses Schweigen allerdings als ein wichtiges Kriterium mit in Betracht kommt. Ueber die Echtheit der durch Aristoteles nicht bezeugten Schriften ist vorzugsweise nach inneren Gründen zu entscheiden, bei deren Abwägung das subjective Ermessen freilich eine grosse Rolle spielt. Die Bibliotheken der Schüler Platons haben die Erhaltung alles Echten, aber nicht den Ausschluss alles Unechten zu sichern vermocht. Zum Theil sind Schriften, die von unmittelbaren Platonikern veröffentlicht worden waren (z. B. Leges, Epinomis), sofern sie entweder bald nach Pl.s Tode auf Grund seines schriftstellerischen Nachlasses und seiner mündlichen Aeusserungen in seinem Sinn und unter seinem Namen geschrieben waren oder ohne genaue Bezeichnung oder nach zufälligem Verlust der Bezeichnung ihrer Verfasser in den Bibliotheken sich fanden, schon früh für Schriften Platons gehalten worden; zum Theil sind Schriften, die 60 bis

100 Jahre nach Platons Tode verfasst worden sein mögen (z. B. ein Theil der Briefe) als platonische an die alexandrinische Bibliothek gelangt, zum Theil liegen noch spätere Fälschungen vor.

Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz annimmt, sind (nach Diog. L. III, 61 f.) folgende: 1) Rep., Timäus, Kritias; 2) Sophistes, Politicus, Kratylus; 3) Leges, Minos, Epinomis; 4) Theätetus, Euthyphron, Apologia; 5) Kriton, Phädon, Epistolae; ausserdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne dass wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1) Euthyphron, Apologia, Kriton, Phädon; 2) Kratylus, Theätetus, Sophistes, Politicus; 3) Parmenides, Philebus, Convivium, Phädrus; 4) Alkibiades I. und II., Hipparchus, Anterastae; 5) Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6) Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Menon; 7) Hippias maior, Hippias minor, Ion, Menexenus; 8) Klitophon, Rep., Timäus, Kritias; 9) Minos, Leges, Epinomis, Epistolae. Als anerkanntermaassen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: Midon, Eryxias, Alkyon, acht eingangslose Dialoge (ἀκέφαλοι ή), Sisyphus, Axiochus, Phaeaces, Demodokus, Chelidon, Hebdome, Epimenides. Von diesen sind uns erhalten: 1) Axiochus, 2) über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3) über die Tugend (desgleichen), 4) Demodokus, 5) Sisyphus, 6) Eryxias, 7) Alkyon (der Lukians Werken beigesellt zu werden pflegt); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Theil der platonischen Werke als Hauptschriften zu: Phädrus, Protag., Parmenides; als Nebenwerke: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron; als Gelegenheitsschriften: Apolog. und Kriton, und als halbecht oder unecht: Ion, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alkibiades II. Dem zweiten Theil, der die Dialoge indirect dialektischer Form umfasst, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: Theätetus, Sophistes, Politicus, Phädon, Philebus; als Nebenwerke: Gorgias, Menon, Euthydemus, Kratylus, Symposion; als halbecht oder unecht: Theages, Erastae, Alkibiades I., Menexenus, Hippias maior, Klitophon. Der dritte, constructive Theil endlich umfasst nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: Politeia, Timäus, Kritias, und als Nebenwerk die Leges. — Brandis schliesst sich an Sch. an, hält aber für annehmbar, dass der Protag. vor dem Phädrus verfasst worden sei, und stellt (wie auch Zeller) den Parmenides unmittelbar nach Soph. und Politicus.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwickelungsperioden Platons folgende Dialoge: Hippias min., Ion, Alkib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus; einer „Uebergangsperiode" rechnet er die Schriften zu: Apol., Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon, Hipp. maior. In der zweiten oder megarischen Periode soll Platon verfasst haben: Kratylus, Theät., Soph., Politicus, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phädrus, Menexenus, Convivium, Phädon, Philebus, Rep., Tim., Kritias, Leges.

Im Wesentlichen hält sich Steinhart (in seinen Einleitungen zu der müllerschen Uebersetzung der platonischen Schriften) an die hermannsche Anordnung, die er nur im Einzelnen modificirt. Susemihl, der anfangs (in seinem Prodromus platon. Forschungen) der schleiermacherschen Ansicht näher stand, hat sich später Hermann angenähert und nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er hält dafür, dass der platonischen Schriftenreihe ein bestimmter Plan zu Grunde liege, der aber nicht schon gleich im Beginne von Platons Schriftstellerthätigkeit bereits in

allen Hauptzügen entwickelt in Platons Geiste lag, sondern sich gleich seiner Philosophie selbst in den ersten Stadien seiner Schriftstellerthätigkeit immer klarer und ausgeführter in ihm entwickelte. Die Entwickelung der philosophischen Doctrin in Platons Geiste lässt Susemihl weniger als Hermann durch äussere Einflüsse und mehr durch Platons Originalität bedingt sein. Den Phädrus hält Susemihl für früher als die Dialoge der von Hermann sogenannten „megarischen Periode", oder mindestens als einen Theil derselben.

Munk hält an dem schleiermacherschen Grundgedanken fest, dass Platon planmässig in der Abfassung des Complexes seiner Dialoge verfahren sei, lässt aber diese fast alle erst nach dem Tode des Sokrates entstanden sein, hebt die künstlerische Seite des Planes mehr als die dialektische hervor und nimmt an, Platon habe in der Folge seiner Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen geben wollen und demgemäss die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung seiner Schriften, die im Ganzen auch mit der Zeitfolge der Abfassung zusammentreffe, durch die Zeitfolge der Scenerien, insbesondere durch das aufsteigende Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates angedeutet. Die Kritik der Echtheit der Dialoge hat Munk vernachlässigt und die Untersuchung über die Zeitfolge oft zu leicht genommen und zu einseitig geführt, jedoch auch manche sehr werthvolle Beiträge zur Einzelforschung geliefert. Munk unterscheidet drei Reihen von Schriften: I. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; Zeit der Abfassung 389—384 v. Chr.: Parm. (Zeit der Handlung 446), Protag. (434), Charm. (432), Laches (421), Gorgias (420), Ion (420), Hippias I. (420), Kratylus (420), Euthyd. (420), Sympos. (417). II. Sokrates lehrt die echte Weisheit; Zeit der Abfassung 383—370: Phädrus (410), Philebus (410), Rep., Tim. und Kritias (409, s. Munk in Jahns Jahrb. 79, S. 791). III. S. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod; Zeit der Abfassung: nach 370: Menon (405), Theätet (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletus), Soph. und Politicus (einen Tag später), Euthyphron (an demselben Tage, wie Theätet), Apolog. (einen Tag nach der Theorie nach Delos), Kriton (zwei Tage vor dem Tode des Sokrates), Phädon (am Todestage des Sokrates). Diese Schriften bilden nach Munk einen in sich geschlossenen Cyclus; ihnen sind wenige Jugendschriften vorangegangen, nämlich Alkib. I., Lysis und Hippias II. Ausserhalb des Cyclus stehen ausserdem als spätere Schriften Menexenus (nach 387 verfasst) und Leges (um 367 begonnen).

Grote hält die von Thrasyllus als echt bezeugten Dialoge sämmtlich für wirklich echt, weil vorauszusetzen sei, dass dieselben auf der alexandrinischen Bibliothek als platonische Schriften aufbewahrt gewesen seien (was allerdings sehr wahrscheinlich ist), und weil ferner anzunehmen sei, dass diese Bibliothek dieselben gleich anfangs von den Platonikern in der Akademie erlangt habe (was vielleicht von manchen, aber schwerlich von allen gilt, welche dieselbe zur Zeit des Aristophanes und vollends zur Zeit des Thrasyllus besass), und dass diese Platoniker ein vollständiges und alles Unechte ausschliessendes Archiv der echten platonischen Schriften besessen haben (diese letztere Annahme aber ist sehr gewagt und nicht erwiesen; denn in jener frühen Zeit prävalirte noch durchaus das productiv-philosophische Interesse vor dem litterarisch-antiquarischen. Es ist sehr wohl denkbar, dass in Platons Nachlass, wie auch in Büchersammlungen von Platonikern Exemplare von manchen der, wie nach allen Anzeichen vorauszusetzen ist, sehr zahlreichen dialogischen Schriften von Schülern Platons zum Theil ohne genaue Bezeichnung der Verfasser sich vorgefunden haben, was früher oder später zu Irrthümern, mitunter auch zu Betrug Anlass geben konnte, so wie auch von den Schriften früher Aristoteliker manche, vielleicht bei der Wiederfindung der Samm-

lung im Keller zu Skepsis, für Schriften des Aristoteles selbst gehalten und als solche in unser Corpus Aristotelenm aufgenommen worden sind. Die Annahme, dass das Archiv der Platoniker als maassgebende Norm gedient habe, würde zu viel beweisen, weil daraus die Echtheit der ganzen überlieferten Sammlung folgen würde und doch die Vertheidigung der Echtheit aller von den Alten als echt bezeichneten Stücke derselben sicherlich nicht mit Ueberzeugungskraft durchzuführen ist, wie denn z. B. zu den von Aristophanes von Byzanz für echt gehaltenen Schriften auch die wohl unzweifelhaft unechten: Minos und Briefe gehören). Grote ist ferner der Meinung, dass die sämmtlichen Dialoge Platons, wie auch der anderen Sokratiker, erst nach dem Tode des Sokrates verfasst worden seien; er vertritt diese Ansicht mit den triftigsten Argumenten. Eine von Platon beabsichtigte Folge sämmtlicher Dialoge nimmt Grote nicht an, er verwirft die schleiermachersche und munksche Voraussetzung eines mit wenigen Ausnahmen alle umfassenden didaktischen oder künstlerischen Planes; er verneint jegliche „peremptory and intentional sequence or interdependence“; jeder Dialog ist das Product des „state of Platons mind at the time when it was composed“. Bei der Abfassung der untersuchenden Dialoge braucht Platon keineswegs schon im Besitz der in den constructiven gegebenen Lösungen gewesen zu sein; Erschütterung von Vorurtheilen und Aufzeigung von Schwierigkeiten hat bereits an sich selbst einen sehr hohen Werth; „the dialogues of search present an end in themselves“. Grote glaubt nicht, dass die Zeitfolge der Mehrheit der Dialoge im Einzelnen sich ermitteln lasse; zum Behufe der Darstellung wählt er folgende Ordnung: Apologia (früh und im Wesentlichen treu), Kriton, Euthyphron, Alk. I. und II., Hippias maior und minor, Hipparchus, Minos, Theages, Erastae, Ion, Laches, Charmides, Lysis, Euthydemus, Menon, Protagoras, Gorgias, Phädon, Phädrus, Symposion, Parmenides, Theätetus, Sophistes, Politicus, Kratylus, Philebus, Menexenus, Klitophon (dessen Echtheit Grote in dem Sinne vertheidigt, dass derselbe ein später verworfener, erst aus Platons Nachlass veröffentlichter Entwurf sei), Rep., Tim. und Kritias, Leges und Epinomis. Grotes Werk ist reich an Anregung und Belehrung; der Verfasser der „Geschichte Griechenlands“ bewährt auch hier seine Meisterschaft in historischer Darstellung; aber bei der Voraussetzung der Echtheit aller von Thrasyllus bezeugten Dialoge tritt uns allerdings in Platons Denken und Darstellung eine sehr wechselvolle und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit entgegen.

Schaarschmidt gewinnt in seinen auf die Echtheit oder Unechtheit und nur nebenbei in einzelnen Beziehungen auch auf die Zeitfolge gerichteten Untersuchungen das Resultat, dass nur folgende Dialoge von völlig gesicherter Echtheit seien: Phädrus, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Staat und Timäus, Theätet, Phädon, Gesetze. Er findet in Platons echten Werken dramatische Dialoge, die nicht bestimmt seien, die Leser zu belehren, die Lösung der philosophischen Grundfragen selbst zu geben, sondern vielmehr die dialektische Arbeit an der Lösung derselben in lebendiger, eindringlicher Weise aus eigener Erfahrung heraus als sittliche Aufgabe des Menschen dem Leser ans Herz zu legen, Proben der Kunst, sich in die ideelle Region zu erheben und in ihrem Lichte das Wesen der Seele, den besten Staat oder selbst das die höchste Harmonie ausdrückende Universum des Kosmos anzuschauen, durch Schriftwerke aufzuzeigen an dem Beispiele des hervorragenden Forschers in Begriffen. Den sokratischen Dialog, der bei Xenophon und anderen Sokratikern bereits der Wiedererinnerung an Begriffserörterungen des verewigten Meisters diente, erhob Platon durch die freieste Umbildung des Inhalts, wie der Form, zum philosophischen Drama, worin Sokrates und seine Mitunterredner eine typische Geltung als Vertreter geistiger Richtungen und sittlicher Zustände erhalten.

Als unechte Dialoge sind auszuscheiden: Minos, Epinomis, Alkibiades II, Theages, die Anterasten, Klitophon, Hipparch. Sehr unsicher ist die Echtheit von Alkibiades I (Nachweis, dass bei Selbsterkenntniss Alkib. sich von der Thätigkeit eines Staatsmannes fernhalten würde), Ion (über Begeisterung und Reflexion), Hippias maior (über das Schöne), Menexenus (ein dem Sokrates in den Mund gelegter λόγος ἐπιτάφιος auf gefallene Athener), von dem letzten, trotzdem ihn Aristoteles schon kennt. Was die Reihenfolge und Abfassungszeit der echten Schriften anlangt, so bieten die äusseren Zeugnisse, Anachronismen u. s. w. wenig Sicherheit, und man ist in dieser Frage meist auf den Inhalt der Schriften selbst angewiesen, der ein unsicheres Kriterium ist. Zur Entscheidung scheinen auch aus der Sprache Gründe mit herangezogen werden zu können, so namentlich die Vermeidung des Hiatus. In einigen Dialogen ist nämlich nach Blass, Att. Beredsamk. II, S. 426 f. das isokratische Gesetz der Vermeidung strenger oder weniger streng befolgt, und es liesse sich annehmen, dass die, in welchen man diese Beobachtung gemacht hat, einer späteren Zeit angehören. Schon im Phädrus ist dies Gesetz berücksichtigt, doch liesse sich hier auch, ohne den Dialog einer späteren Zeit zuzuschreiben, eine Nachahmung des verehrten und hochgestellten Isokrates annehmen. Wenig Hiate finden sich in den Leges, dem Philebus, sehr wenig im Timäus, fast keine im Kritias, Sophistes und Politicus, während sie im Theätet gar nicht gemieden sind, so dass Sophistes und Politicus wohl kaum der Zeit nach unmittelbar auf den Theätet folgen können. Die Republik, in welcher das Princip keine Anwendung findet, würde hiernach einer früheren Zeit zufallen, wie man auch schon sonst angenommen hat.

In fast allen Dialogen des Platon erscheint Sokrates in solchem Maasse und in solcher Art idealisirt, wie es vor dem Tode, der sein Bild in Platons Vorstellung verklärte, nicht wohl geschehen sein kann. Und sollte Platon schon bei Lebzeiten des Sokrates Gespräche niedergeschrieben haben, so hat er sie doch höchst wahrscheinlich vor dem Tode des Meisters nicht in weiteren Kreisen bekannt gemacht, wiewohl nach der Erzählung bei Diog. L. III, 35 Sokrates schon den Lysis hat vorlesen hören. Die Apologie scheint Platon nicht nur im Geist und Sinn des Sokrates, sondern auch im Anschluss an den Wortlaut der wirklichen Vertheidigungsrede frühzeitig geschrieben zu haben (wie Schleiermacher wohl mit Recht annimmt). Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Dialoge am frühesten verfasst sind, die sich von dem sokratischen Standpunkt am wenigsten entfernen und an die xenophontischen Gespräche des Sokrates erinnern. In ihnen kommt noch nichts von der Ideenlehre oder höchstens eine dunkle Andeutung auf dieselbe vor. Diese sind: Hippias minor (über die Freiwilligkeit des Unrechtthuns), Charmides (über die Besonnenheit), Laches (über die Tapferkeit), Lysis (über die Freundschaft), Euthyphron (über die Frömmigkeit), Kriton (Kr. will den Sokr. zur Flucht aus dem Gefängniss bereden, Sokr. stellt dem gegenüber den Satz auf, dass Gehorsam gegen die Gesetze Pflicht sei). Hierauf wird der Protagoras folgen, in dem Sokrates als ein noch nicht bejahrter, wohl noch vor dem vierzigsten Lebensjahre stehender, im Kampfe mit dem beträchtlich älteren Protagoras (und daneben auch mit Hippias und Prodikus) die philosophische Meisterwürde sich erringender Mann erscheint. Der Dialog, der künstlerisch sehr vollendet ist, muss als etwa im Jahre 433 oder 432 v. Chr. gehalten gedacht werden (obschon er in einzelnen Beziehungen anachronistisch auf eine spätere Zeit deutet). In ihm zeigt sich der Dünkel der mit „langen Reden“ prunkenden Sophisten, Weisheit und Tugend zu besitzen, und Anderen mittheilen zu können, sowohl hinsichtlich der Form, wie des Inhalts der Lehre der ἐξέτασις nicht gewachsen, welche Sokrates übt, dessen Dialektik auf dem ernsten Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit ruht.

Wären die Sophisten echte Tugendlehrer, so müssten sie auch über die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend Rechenschaft geben können; die Lehrbarkeit der Tugend setzt voraus, dass die Tugend ein Wissen sei, welches die herrschende Macht im Menschen ausmache, und es zeigt sich, dass nicht einmal diese nächste Consequenz von den Sophisten selbst gezogen worden ist, obschon sie dieselbe, als Sokrates sie vorträgt, gern annehmen; beruht aber alle Tugend auf dem Wissen, so sind mit der Einen Tugend der Weisheit alle anderen gegeben, alle Tugend ist Eine, und dieser zweiten Consequenz sind die Sophisten sich gar nicht bewusst gewesen. An den Protagoras schliesst sich wohl der Menon an (über die Lehrbarkeit der Tugend), der trotz der auf ihn gemachten Angriffe doch als echt angenommen werden muss, besonders da der Phädon höchst wahrscheinlich auf den Menon sich bezieht. Vom sokratischen Standpunkt entfernt sich Platon in diesem Dialog mehr als im Protagoras, und ebenso ist dies im Gorgias zu bemerken, in welchem der Nachweis geführt wird, dass die Rhetorik als blosse Geschicklichkeit des Ueberredens ohne ein philosophisch begründetes Wissen vom Gerechten und Guten keinen Werth habe; man dürfe weder dieses Wissen als schon vorhanden voraussetzen, noch auch für entbehrlich halten, noch auch durch eine antimoralische Begierdenlehre ersetzen wollen (das Ganze ist zugleich auch eine Selbstrechtfertigung Platons wegen des von ihm ergriffenen philosophischen Lebensberufs). Die Zeit, in welcher Platon das Gespräch gehalten denkt, ist wahrscheinlich um 423 (nach E. Jahn in seiner Ausg. d. Gorg., Wien 1859) zu setzen, obschon anachronistisch auf einzelne spätere Ereignisse Rücksicht genommen wird; Sokrates wird, wie auch Gorgias, im Vergleich mit Polus πρεσβύτερος genannt.

Eine weitere Entwickelungsstufe zeigt der Theätet, der die Verschiedenheit des Wissens (ἐπιστήμη) von der Wahrnehmung (αἴσθησις, c. 8—30) und von der richtigen Vorstellung (δόξα ἀληθής, c. 31—38) nachweist, auch die Definition, die ἐπιστήμη sei δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (c. 39 ff.) bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks λόγος ungenügend findet und dadurch die Ideenlehre wenigstens vorbereitet und stützt, sofern sich nach Platons Ueberzeugung die Verschiedenheit des Wissens vom Wahrnehmen und Vorstellen auf eine Verschiedenheit der Objecte des Wissens von denen des Wahrnehmens und Vorstellens (also auf die Verschiedenheit der Ideen von den in Raum und Zeit befindlichen Individuen) gründet. Mit dem Theätet ist der Kratylus verwandt (περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, über die Frage, ob die Namen den Dingen φύσει, durch eine natürliche Angemessenheit, oder θέσει, durch willkürliche Bestimmung und Uebereinkunft, zukommen). Die Aufgabe des (reichlich mit Scherz gewürzten) Dialogs Euthydemus bestimmt Bonitz (Platon. Studien, Heft 2, Wien 1860, S. 32 f.) dahin: „der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihrer Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der andern". In dem mit dem Theätet unmittelbar zusammenhängenden Sophistes, Politicus, Parmenides, die alle drei häufig für unecht angesehen wurden, wird die Ideenlehre vorausgesetzt. Der Parmenides, auf welchen der Philebus (p. 14 c ff.) Bezug nimmt, so dass beide Dialoge entweder als platonisch anerkannt oder verworfen werden müssen, handelt über die Ideen und das ἕν, das weder sein noch auch nicht sein kann. Dass der Parmenides der im Eingang des Sophistes versprochene φιλόσοφος ist, kann nicht angenommen werden. Der Sophistes handelt über den Sophisten und sein Erkenntnissgebiet, das Nichtseiende; die in dem Begriff sophistischer Täuschung und in dem Begriff des Nichtseienden, wie auch die in dem Begriff des Seienden liegenden Schwierigkeiten finden ihre Lösung durch die Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν und von den hierauf beruhenden Beziehungen im Reden und Denken; der Irrthum, den Platon, Subjectives und Objectives genau unter-

scheidend, im Krat. und Theät. aus unzutreffender Beziehung von Vorstellungen auf Dinge erklärt, wird hier durch ein Eingehen des realen Nichtseins in das Vorstellen erklärt. Der Politicus handelt über den Staatsmann und das Gebiet seines Erkennens und Handelns. Die Dialoge Sophistes und Politicus stellen sich dar als die am Schlusse des Theätet für nothwendig erklärte Fortsetzung der Untersuchung, die auf die Ideen eingehen musste, doch geht daraus nicht mit Sicherheit hervor, dass sie unmittelbar der Zeit nach auf den Theätet folgen.

Bei Eröffnung der Lehrthätigkeit des Platon (386) ist wahrscheinlich der Dialog Phädrus und bald hernach (395/4) das Symposion (Convivium) erschienen, worin das Höchste und Schönste der platonischen Doctrin mehr in mythischer Form angedeutet, als philosophisch entwickelt wird. Die Annahme, dass der Phädrus der am frühesten von Platon verfasste Dialog sei und zugleich die damit zusammenhängende, dass Platon überhaupt vor Beginn seiner akademischen Lehrthätigkeit nichts geschrieben habe (so Ueberweg, Zeitschr. f. Philos., Bd. 57, S. 64; s. oben S. 128), beruht zum Theil auf Diogenes L. III, 38 *λόγος δὲ πρῶτον γράψαι τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα.* Nach Usener (s. oben S. 132) könnte der Phädrus schon im J. 403 enstanden, aber schwerlich später als in der ersten Hälfte des J. 402 herausgegeben sein; doch sind die Anhaltspunkte für diese Annahme keine ganz sicheren. Der Dialog Phädrus unterwirft die epideiktische Beredtsamkeit (insbesondere die des Lysias) der Kritik auf dem Standpunkte der Philosophie, die falsche Lehr- und Erziehungskunst der Kritik aus dem Standpunkte der wahren, zuerst durch Nebeneinanderstellung von Reden über die Liebe, deren erste eine lysianische ist, die zweite eine in der Form, die dritte eine in der Form und zugleich in der Tendenz bessere platonisch-sokratische, dann auch durch eine an diese Beispiele anknüpfende allgemeine Betrachtung der rhetorischen und der philosophischen oder dialektischen Form; die Beispiele aber sind ihrem Inhalt nach nicht willkürlich gewählt, sondern handeln gerade von dem wahren Lebensziele und der Leitung zu demselben, sofern die Liebe, im philosophischen Sinne verstanden, das gemeinsame Streben nach dem Ziele der Philosophie, nämlich nach der Erkenntniss der Ideen und nach der dieser Erkenntniss entsprechenden praktischen Lebensführung ist, wogegen eine unphilosophische Rhetorik durchweg niedrigere Ziele verfolgt. Der Phädrus ist zugleich eine Rechtfertigung der Lehrthätigkeit, die Platon übte. In demselben wird (p. 275 ff.) die philosophische Schriftstellerei in ein Abhängigkeitsverhältniss zur mündlichen dialektischen Schulung gesetzt; jene dürfe dieser nur als *ὑπόμνησις* nachfolgen und sei nur eine *παγκάλη παιδιά* (wie alle Poesie eine *παιδιά* ist, Rep. p. 602 b), die dem vollen Ernste eines gemeinsamen, der Forschung und Erziehung gewidmeten Lebens nachstehe, welche Erklärung, obschon zunächst durch Platons poetische Nachbildung der sokratischen Dialektik veranlasst, doch bei dem specifisch platonischen Charakter der im Phädrus enthaltenen Doctrinen nicht auf die Lehrthätigkeit des Sokrates allein sich beziehen kann, sondern auch bereits das Bestehen eines an Platon sich anschliessenden Kreises von Gesinnungsgenossen, Schülern und Mitforschern voraussetzt (Ueberweg, Pl. Unt. S. 16; Z. f. Ph. 57, S. 55 ff.). Die Zeit, in welche das Gespräch von Platon gesetzt wird (wohl zu unterscheiden von der Abfassungszeit), muss nach 411 fallen, falls Platon den Umstand nicht ignorirt hat, dass Lysias erst 411 aus Sicilien nach Athen zurückgekehrt ist. Eine Reihe von Reden über die Liebe, die verschiedenen Auffassungen derselben darlegend bis zur höchsten, philosophischen, welche Sokrates vertritt, in der Form von Lobreden auf den Eros, enthält das Convivium; zuletzt tritt in demselben Alkibiades auf, der den Sokrates preist, welcher die echte, pädagogische Liebe eben in seinem Verhältniss zu Alkibiades in einer der philosophischen Anforderung vollkommen entsprechenden Weise

bewährt habe. Die Anspielung auf die spartanische διοίκισις der Mantineer im Spätsommer 385 war nur unmittelbar hernach poëtisch berechtigt; das Gespräch fällt in das Jahr 416. Vielleicht schon früh hat Platon an dem Dialog über die Gerechtigkeit gearbeitet, den er später zu der Schrift von der Gerechtigkeit im Leben des Einzelnen und im Staate (Der Staat, Politeia, Respubl.) erweitert hat, und dem er den Timäus (seine dem Pythagoreer dieses Namens in den Mund gelegte Naturphilosophie enthaltend) und den (Fragment gebliebenen) Kritias (eine fingirte politische Urgeschichte Athens) anreiht (und wohl entweder eine Erkenntnisslehre oder eine Geschichtsphilosophie anzureihen gedachte in dem unausgeführt gebliebenen Dialog Hermokrates); die Scenerie dieser Dialoge fällt in 409 oder 408 v. Chr. Der Phädon, der den sterbenden Sokrates die Unsterblichkeit der Seele beweisen lässt, scheint später als der Timäus verfasst worden zu sein; er zeigt, wie für die Seele in der philosophischen Erkenntniss und deren Bethätigung das edelste bleibende Gut liege. Eine der spätesten Schriften Platons ist der Philebus, der über das Gute und die Lust handelt; in diesem Dialoge bekundet sich die pythagoreisirende Lehrweise, zu der Platon in seinem höheren Alter fortging, und die noch mehr bei den ersten Akademikern herrschte. Die letzte Schrift des Platon, nach alten Nachrichten durch einen seiner Schüler, Philipp den Opuntier, nach Platons Entwurf herausgegeben, sind die Leges (über den zweitbesten Staat); mit dem Gast aus Athen, der das Gespräch leitet, scheint Platon sich selbst (oder der Herausgeber den Platon) andeuten zu wollen.

Adhuc sub iudice lis est. Die nächste Aufgabe liegt in der genauen Erforschung der Composition und des Gedankengehalts der einzelnen Dialoge, das Ziel aber, das erst nach Vollendung dieser Einzelforschungen mit Erfolg in Aussicht genommen werden kann, in der treuen historischen Reproduction der Gesammtentwickelung des Platonismus im Geiste Platons und seiner Schüler.

§ 41. Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik wird zwar nicht ausdrücklich von Platon aufgestellt, der Sache nach aber durch die Behandlung der verschiedenen Classen philosophischer Probleme in verschiedenen Dialogen begründet, und sie ist demgemäss der Darstellung seiner Doctrin zu Grunde zu legen. Wir beginnen hier mit der Dialektik.

Den Mittelpunkt der platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Die platonische Idee (ἰδέα oder εἶδος) ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge theilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das reale Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbständig oder an und für sich existirend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjecte (die in den Umfang des Begriffs fallen, durch den eben diese

Idee gedacht wird). Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Platon wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt. Je mehr Platon in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Classe angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese (objectiv-reale, nicht bloss in unserm abstrahirenden Denken vorhandene) Einheit die platonische Idee. Sie ist das wahrhaft Seiende, von dem allein es auch ein Wissen giebt, gegenüber den stets wechselnden, sinnlichen Dingen, die in der Mitte schweben zwischen Sein und Nichtsein, und auf welche das Vorstellen, nicht aber das Wissen geht. Weil es ein Wissen giebt, muss es ein unveränderliches Object des Wissens geben, das in Wahrheit ist.

Das Verhältniss der Individuen zu der betreffenden Idee bezeichnet Platon durch den Ausdruck Theilnahme oder Antheilhaben (*μέθεξις*), auch (besonders im Timäus) durch den (von den Pythagoreern herstammenden) Ausdruck Nachahmung (*μίμησις, ὁμοίωσις*). Die Idee ist das Urbild (*παράδειγμα*), die Einzelwesen sind die Abbilder (*εἴδωλα, ὁμοιώματα*), Nachahmungen (*μιμήματα*); die Idee, obschon an und für sich (*αὐτὸ καθ᾽ αὑτό*) existirend, ist doch auch mit den Einzelwesen in Gemeinschaft (*κοινωνία*); sie ist ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (*παρουσία*); die Art dieser Gemeinschaft aber hat Platon nicht näher bestimmt.

Die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Einzelexistenz, die Substantiirung oder Hypostasirung der Idee ist gewissermaassen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen (und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein *χωρίζειν* bezeichnet und bekämpft. Nach Aristoteles sind die Ideen des Platon geradezu *οὐσίαι χωρισταί*). Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Platon allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass Platon die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maasse gilt dies von der höchsten Idee, d. h. von der Idee des Guten. Bildlich nennt Platon die Ideen (im Timäus) Götter; die Idee des Guten ist ihm der Weltbildner (Demiurg), der alles zum Guten gestaltet. Die (unbewusst mythische) Personification der Ideen vollendet sich in der ausdrücklichen Behauptung, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukomme.

Es giebt eine Vielheit von Ideen. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Wo eine Vielheit mit gleichem Namen genannt wird, da existirt auch eine gleichnamige Idee, sie ist das ἓν ἐπὶ πολλῶν. Alle (logischen) Verhältnisse, die zwischen Begriffen statt haben, entsprechen nach Platons Princip (ontologischen) Verhältnissen der Ideen zu einander. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, (in logischem Betracht) ebenso, wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäss muss sich nach platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Object des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objecte der niederen Begriffe sind, (in ontologischem Betracht) ebenso verhalten, wie eine jede dieser letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjecten verhält.

Die höchste Idee oder die Idee des Guten, welche von Platon unverkennbar mit der obersten Gottheit identificirt wird, ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als die Ursache des Seins und der Erkenntniss. Die Annahme, dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste sei, ist in dem teleologischen Charakter des platonischen Idealismus begründet, wonach um des Guten willen ein Jegliches seine Existenz erhalten hat, die Güte also dem Sein als der Grund desselben an Würde und Macht vorangeht; mit der logisch-ontologischen Bedeutung der Idee aber kommt diese Annahme darum nicht in Widerstreit, weil das Gute eine nicht minder allgemeine Idee, als das Sein, ist, da dem Platonismus alles wahrhaft Seiende als solches auch als etwas Gutes gilt, ja eine allgemeinere, sofern das Sein als das Erkennbare dem Erkennen gegenübersteht.

Wie zwischen der philosophischen und sinnlichen Erkenntniss die mathematische die Mitte hält, so stehen die mathematischen Objecte in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift. Die bildliche (mythische) Darstellung ist eine Vorstufe der Dialektik und insofern, als die wissenschaftliche Erkenntniss unerreicht bleibt, ihr Surrogat, zugleich aber ein nothwendiger Bestandtheil des poetisch-philosophischen Charakters der platonischen Dialoge.

Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Platon nicht gelöst. Doch lässt sich als ein Schritt in dieser Richtung die Reduction der Ideen auf Zahlen ansehen, welche Platon in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre aus-

gebildet hatte, wie auch die mit dieser Reduction verknüpfte Stoicheiologie oder Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente, dem unbestimmten, durch jenes bestimmbaren Elemente und dem aus beiden Gemischten als den Bestandtheilen der Ideen und auch aller anderen Classen des Existirenden.

Ueber das System Platons überhaupt sind ausser den schon oben angeführten Werken von Tennemann, Karl Friedrich Hermann etc., wie auch den Gesammtdarstellungen von Ritter, Brandis und Zeller noch zu erwähnen: Phil. Guil. van Heusde, initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—36; ed. II, Lugd.-Batav. 1842. C. Beck, Platons Philos. im Abriss ihrer genet. Entwicklung, Stuttgart 1853. A. Arnold, System der platonischen Philosophie als Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt, Erfurt 1858 (bildet den dritten Theil von: Plat. Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Erfurt 1836 ff.) Dav. Peipers, Untersuchungen über das System Platons, I. Th.: die Erkenntnisstheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theätet untersucht, Leipzig 1874. M. Wohlrab, vier gemeinverständl. Vorträge üb. Platons Lehrer und Lehren, Lpz. 1879.

Speciellere Themata behandeln: E. Pluntke, Pl.s Urtheil üb. Isokrates, I. Th., Jen. Diss., Nakel 1871. Otto Weishaupt, Pl.s Lob der Philos., G.-Pr., Böhm. Leipa 1872. Lingenberg, platonische Bilder und Sprichwörter, G.-Pr., Köln 1872. Ad. Ostendorf, der platon. Eros, G.-Pr., Schleswig 1874. P. Neumann, de locis Aegyptiacis in operibus Platonicis, diss., Vratisl. 1874. B. Haushalter, Pl. als Gegner der Dichter, G.-Pr., Rudolst. 1875. P. Durdik, wie urtheilt Pl. üb. das Wissen? Vortr., Prag 1875. K. Fischer, über die Dichterstellen bei Pl., Lemberg 1877. W. Wiegand, die wissenschaftliche Bedeutung der platon. Liebe, Vortrag, Berl. 1877. G. Schneider, d. Princip des Maasses in d. pl. Ph., Gera 1878. P. Gregoriades, *Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι*, D. inaug., Götting. 1879. A. Matinée, Platon et Plotin. Etude sur deux théories philosoph., Paris 1879. J. P. Huber, zu den platonisch. Gleichnissen, Progr., Passau 1880. P. Mabille, de causa quae finis dicitur ap. Plat. et Plotinum, Dijon 1880.

Auf das Ganze der platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zu Hellenismus, Judenthum und Christenthum gehen: Car. Frid. Stäudlin, de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819. O. Ackermann, das Christliche in Platon und in der platonischen Philosophie, Hamburg 1835. Ferd. Christ. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, in: Ztschr. für Theol., 1837, Heft 3, S. 1—154, auch bes. abg., Tüb. 1837. Baur weist nach, wie die realisirbaren Elemente des platonischen Staatsideals in der christlichen Kirche zur Erscheinung gekommen seien, und zwar in Folge der in der beiderseitig anerkannten Substantialität des Ideellen begründeten inneren Verwandtschaft; bei Platon aber fehle die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des substantiellen Gehalts und des subjectiven Bewusstseins. Doch schwankt der baursche Begriff der „Substantialität" zwischen dem der (antiken) Unbewusstheit und dem der (späteren) Transcendenzlehre; auch steht Platons Dialektik der „Einheit" wohl näher, als das hierarchische Dogma. A. Neander, wiss. Abhandlungen, hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff. J. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, Regensburg 1857, S. 295 ff. R. Ehlers, de vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. F. Michelis, die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—60. Dietrich Becker, das philos. System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg im Breisgau 1862. Heinr. von Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Theil I.—III., Göttingen 1862—75. S. A. Byk, der Hellenismus und Platonismus, Leipzig 1870. Karl Urban, Platons Verh. zur griech. Volksreligion, G.-Pr., Görlitz 1871. E. Bratuscheck, die Bedeut. der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, Berl. 1873. (Vgl. die litt. Angaben zu § 43.) In andere Beziehung bringen die platonische Philosophie: O. Liebmann, Platonismus und Darwinismus in: Philos. Monatsh. Bd. 9, Berl. 1873, S. 441—472, auch in dessen: Zur Analysis der Wirklichk., 2. A., Strassb. 1880. A. L. Kym, Platon et Spinoza devant la science moderne in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, T. 47, 1873, S. 5—33. S. auch dessen methaphys. Untersuchungen, Zürich 1875, S. 384—414: Platon und Spinoza. Ein geschichtl. Gegensatz im Lichte unserer Zeit.

Monographien über Platons Ideenlehre giebt es aus dem 18. Jahrh. von Jak.
Brucker, Gottlob Ernst Schulze, Friedrich Victor Leberecht Plessing, Joh. Friedrich
Dammann, Th. Fähse u. A. (s. Tennemanns Grdr. § 132), aus dem 19. Jahrh. von Joh.
Friedr. Herbart, de Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im
XII. Bde. der sämmtl. Werke, 1852, S. 61 ff. (vgl. Boeckhs Rec. in der Jen. L.-Z. 1808,
No. 224 f., kl. Schr. Bd. VII, S. 80 ff.). Christian Aug. Brandis diatribe academica de
perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823. Fr. Ad. Trendelenburg,
Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. Ludolf Wien-
barg, de primitivo id. Pl. sensu, Altonae 1829. K. F. Hermann, de loco Plat. de rep.
pag. 505 sqq., Ind. lect. Marb. 1832; vindic. disp. de idea boni ap. Pl., ib. 1839. Herm.
Bonitz, disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud. Plat. elementis,
Dresden 1837. Zeller, über die aristot. Darstellung der platon. Philosophie, in dessen
plat. Studien, Tüb. 1839, S. 197—300. Guil. S. van Reesema, Parm., Anax., Protag.
principia et Plat. de iis iudic., Lugd. Bat. 1840. J. Fel. Nourisson, quid Pl. de ideis
senserit, Paris 1852; expos. de la théorie platonicienne des idées, Paris 1858. Bournot,
Platonica Aristotelis opera, Progr., Puttbus 1853. F. W. Graser, Torgau 1861.
S. Ribbing (s. o. zu § 40). Ad. Trendelenburg, das Ebenmaass, ein Band der Ver-
wandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und Philosophie, Festgruss an Ed.
Gerhard, Berlin 1865 (wo das der Tendenz der Natur selbst gemässe Hinausgehen der
Idee über die Erscheinung durch die über das Maass der Wirklichkeit hinausgehende
Annäherung des camperschen Gesichtswinkels an den rechten Winkel in der griechischen
Plastik erläutert wird; in diesem Sinne sei die Idee „die über den Wechsel der Er-
scheinungen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Dinge nachstreben"). Th.
Maguire, an essay on the Platonic idea, London 1866. Franz Susemihl, über Arist.
περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς II, 3, 330b 15—17 und die spätere Elementenlehre Platons,
in: N. J. f. Ph. u. Päd., Bd. 93, 1866, S. 334—336. Herm. Cohen, die plat. Ideen-
lehre, psychologisch entwickelt, in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwiss., hrsg.
von M. Lazarus und H. Steinthal, Bd. IV, Berl. 1866, S. 403—464. Alfred Fouillée,
la philos. de Platon, expos. hist. et critique de la théorie des idées, Paris 1869. O.
Stäckel, der Begriff der Idee bei Kant und bei Platon, Diss., Rostock 1869. Oscar
Hohenberg, das Verh. der kantischen Philos. zur platon. Ideenlehre, Diss. v. Rostock,
Jena 1869. F. Michelis, vindiciarum Platonicarum ex Aristotelis metaphysicis petitarum
specimen, Braunsb. 1870. Wilh. Biehl, die Idee des Guten bei Platon, Graz 1871.
Vinc. Papa, idea del buono in Platone, Torino 1872. Ch. Lévêque, rapport rélatif à
la question de la théorie des idées de Platon, in: Mémoires de l'acad. des sciences mor.
et pol. T. XIII, Paris 1872. G. Schneider, das materiale Princip der platonisch. Meta-
physik, G.-Pr., Gera 1872. G. Behncke, Platons Ideenlehre im Lichte der aristotel.
Metaphysik, Pr. d. Fr.-W.-Gymn., Berl. 1873. Th. Achelis, über Platons Metaphysik,
Götting. 1873. Otto Schneider, Versuch einer genetischen Entwickelung des platonischen
ἀγαθόν, Pr. d. Ritt. Akad., Brandenburg 1874. K. Röhling, die Ideenlehre des Platon
nach seinen Dialogen charakterisirt und beurtheilt, Realsch.-Progr., Alies 1875. Dieck,
Untersuchungen zur platon. Ideenl., Progr. d. Landessch. Pforta, Naumb. 1876. G. M.
Bertini, Nuova interpretazione delle idee platoniche, Torino 1877. O. Ihm, über den
Begr. der platon. *δόξα* und deren Verh. zum Wissen der Ideen, I.-D., Lpz. 1877. H.
Cohen, Platons Ideenl. u. d. Mathematik, Akad. Progr., Marb. 1879. Em. Kramm, de
ideis Platonis a Lotzei iudicio defensis, Halle 1879. Die Ansicht Lotzes s. in dessen
Logik, Lpz. 1874, Bd. 3, Cap. 2. Vgl. auch die Abhandlungen über den Theätet,
Soph., Parmen., Phileb. etc.

Ueber die mathematischen Stellen in Platons Schriften haben im Alterthum
Theodorus von Soli (Plutarch de def. orac. c. 32) und Theon von Smyrna (*τῶν κατὰ
μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*) in neuerer Zeit Mollweide,
Gött. 1805 und Leipzig 1813, C. E. Chr. Schneider, de numero Plat., Breslau 1822,
J. J. Fries, Pl.s Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823, C. F. Wex, de loco mathem. in
Platonis Menone, Halle 1825, Joh. Wolfg. Müller, Commentar über zwei Stellen in Pl.s
Menon und Theät., Nürnberg 1797, Prüfung der von Wex versuchten Erkl., ebd. 1826,
C. F. Hermann, de numero Platonis, ind. lect., Marburgi 1838, E. F. August, Berlin
1829 und 1844, u. A. geschrieben; die zutreffende Erklärung der geometrischen Hypo-
thesis im Dialog Menon scheint Adolph Benecke im Progr. des Elbinger Gymn. 1867
gegeben zu haben. Hier auch zu erwähnen: B. Rothlauf, d. Mathemat. zu Platons
Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, nach Platons eigenen Werken und den Zeugnissen
älterer Schriftsteller, I.-D., Jena 1878. Platons Verdienste um die Förderung der
Mathematik haben (freilich grossentheils ohne zureichende Kritik der Quellen) die Hi-
storiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossut, Chasles, Arneth, und monographisch

C. Blass, de Plat. mathematico, diss. inaug., Bonn 1861, erörtert; vgl. auch Nic. Theod. Reimer, hist. problematis de cubi duplicatione, Göttingen 1798; Finger, de primordiis geometriae apud Graecos, Heidelbergae 1831; und Bretschneider (s. o. S. 27).

Ueber die platonische Dialektik handeln: Joh. Jac. Engel, Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platons Dialogen zu entwickeln, Berlin 1780. Jac. Borellus, de methodo Socr. docendi exemplo e dial. Plat. qui inscr. Euthyphro illustrata, Upsala 1798. Karl Kiesel in G.-Programmen, Köln 1840, Düsseldorf 1851 und 1863. Th. Wilhelm Danzel, Hamburg 1841 und Leipzig 1845. K. Kühn, Berlin 1843. Cuno Fischer, de Parm. Plat., Stuttg. 1851. Karl Eichhoff, logica trium dial. Pl. explic. (Menon, Kriton, Phädon), G.-Pr., Duisb. 1854. Ed. Alberti, zur Dial. des Pl., vom Theät. bis zum Parm., Leipz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl.-Bd. I zu den N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. H. Druon, an fuerit interna s. esoterica Pl. doctr., Paris 1859. P. Janet, études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Paris 1860. Hölzer, Grundzüge der Erkenntnisslehre in Platons Staat, G.-Pr., Cottbus 1861. Faber, de universa cognitionis lege qualem Plat. const. cum Arist. comp., diss., Vratisl. 1865. C. Martinius, über die Fragestellung in den Dialogen Platons, in: Zeitschr. f. d. Gymn.-Wesen, Berlin 1866, S. 97—119 und S. 497—516. Ders., G.-Pr., Norden 1871. Vgl. auch Rud. Hirzel, das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon, Leipz. 1871. Rud. Alex. Reinhold Kleinpaul, der Begr. d. Erk. in Platons Theät., diss. Lips., Gotha 1867. Josef Steger, Plat. Studien I., Innsbruck 1869. W. Weicker, amor Platonicus et disserendi ratio Socratica qua necessitudine inter sese contineantur, G.-Pr., Zwickau 1869. Heinr. Dittel, Platons Ansichten üb. d. Methode des wissenschaftl. Gesprächs, Pr., Salzb. 1869. Karl Uphues, die philos. Untersuchungen des Pl., Soph. u. Parm., Diss., Münster 1869; Elem. der platon. Ph. auf Grund des Soph. und mit Rücksicht auf die Scholastik, Soest 1870. Herm. Oldenberg, de Platonis arte dialectica, Götting. 1873. Joh. Wolff, die platon. Dialektik, ihr Wesen und ihr Werth f. d. menschl. Erkenntniss in Zeitschr. für Philos. und philos. Kr., N. F., Bd. 64, Halle 1874, S. 200—253; Bd. 65, 1874, S. 12—34; Bd. 66, 1875, S. 69—85, 185—220.

Ueber die platonische Mythenbildung handeln: C. Crome, de mythis Pl., impr. de necyiis, G.-Pr., Düsseldorf 1835. Alb. Jahn, diss. Platonica, Bern 1839. Schwanitz, Leipz. 1852, Jena 1863, Frankf. a. M. 1864. Jul. Deuschle, die plat. M., besonders der Mythus im Phädrus, Hanau 1854. Alb. Fischer, de mythis Platonicis, diss. inaug., Königsberg 1865. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythus und seinen Mythen, G.-Pr., Schleswig 1871. E. Forster, die platon. Mythen, Beil. z. G.-Pr., Rastatt 1873.

Ueber die platonische Sprachphilosophie handeln Friedr. Michelis, de enunciationis natura diss., Bonn 1849. Jul. Deuschle, Marburg 1852. Charles Lenormant, sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861. Vgl. Ed. Alberti, die Sprachphilosophie vor Platon, in: Phil. XI, Gött. 1856, S. 681—705, und die oben erwähnten Schriften gegen und für die Echtheit des Kratylus.

Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik (die Cic. Acad. post. I, 5, 19 Platon zuschreibt) hat nach Sextus Empir. (adv. Math. VII, 16) zuerst Platons Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; Platon aber sei, sagt Sextus mit Recht, δυνάμει ihr Urheber (ἀρχηγός). Platon hat mehrere Dialoge (vom Protag. bis zur Rep.) der Ethik gewidmet, einen Dialog (den Timäus) eigens der Physik, einen Dialog (den Theätet) der Erkenntnisslehre (womit Kratylus, über die Sprache, zusammen gehört); an diese Dialoge haben sich mündliche Vorträge über die Ideen und ihre Elemente, στοιχεῖα, geknüpft, die ἄγραφα δόγματα mittheilend, die von Aristoteles und von Hermodorus und Anderen aufgezeichnet worden sind.

Ueber die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und 9 (vergl. XIII, 4 f.) Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Product der heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Platon von dem Herakliteer Kratylus angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäss habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar fest gehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche

beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniss seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt. Die Reduction derselben auf (Ideal-) Zahlen wird Metaph. XIII, 4 als eine später hinzugetretene Umbildung der ursprünglichen Lehre bezeichnet. (Aristoteles lässt hier gegen die logisch-metaphysische Seite der Ideenlehre die eben so wesentliche ethisch-ästhetische Seite derselben zurücktreten, und zwar ohne Zweifel im Anschluss an die Gestaltung dieser Doctrin in den späteren Phasen ihrer Entwickelung, wo der Gedanke einer über das Empirische hinausgehenden Vollkommenheit immer mehr gegen den der Allgemeinheit zurücktrat, das Allgemeine immer mehr als gesondert von dem Individuellen erschien und das Ideal weniger für realisirbar galt.) Offenbar hat ausser den von Aristoteles angegebenen Elementen die eleatische (megarische) Lehre von dem Sein auf die Entstehung der Ideenlehre eingewirkt. Eine systematische, durchaus widerspruchslose Darstellung der platonischen Ideenlehre zu geben, wird nicht möglich sein, da Platon auch in Betreff dieser seiner Hauptlehre verschiedene Phasen durchgemacht hat.

In Platons Dialog Phädrus wird die Ideenlehre in symbolischer Form angedeutet, jedoch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst dieselbe auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben hier nicht giebt. An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phädrus (p. 247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den νοῦς zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntniss der Ideen schildert Platon als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im Conviv. (p. 211 f.) bestimmt Platon die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjecten in einer Weise, die sich auf das Verhältniss einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den καλὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα nennt er die Idee des Schönen αὐτὸ τὸ καλόν, und giebt ihr die Prädicate: εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, durchaus sich selbst gleichbleibend (κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδές, ἀεὶ ὄν), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber hässlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objecte schön, im Vergleich mit einem andern aber hässlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für Andere hässlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden, wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjectiver) Begriff (λόγος) oder ein Wissen (οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη); es ist nicht in irgend einem andern Objecte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existirt an und für sich substantiell (αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ). Alles andere Schöne hat Theil an ihm (ἐκείνου μετέχει). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als gross etc., überhaupt als mit Prädicaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereinigt (als ein συγκεχυμένον, concretum) erscheinenden Glieder des Gegensatzes, so dass sie einerseits das Grosse für sich als Idee setzt, andererseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (τὰ δύο κεχωρισμένα) denkt. Aehnlich lauten die Erklärungen im Phädon (p. 102): Simmias ist gross im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phädon, aber die Idee der Grösse und auch die Eigenschaft der

Grösse ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch, oder hört auf zu bestehen.

Ideen giebt es nun von allem, was ist; denn nur dadurch existirt etwas, dass es Theil hat an der Idee, demnach haben wir nicht nur Ideen von den guten und schönen Dingen anzunehmen, sondern auch von allen Gegenständen der Natur, auch von Feuer und Wasser, und den Producten der Kunst, z. B. von Stuhl, Tisch (Rep. X, p. 596 a f.: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. — Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον εἰ θέλεις πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. — Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης*). Ferner existiren von den Eigenschaften: Grösse, Kleinheit, Aehnlichkeit, Vielheit, Einheit, Gesundheit u. s. w. Ideen, und Platon verfährt nach der einen Seite hin nur consequent, wenn er auch Ideen von niedrigen und geringfügigen Dingen, z. B. Haaren, Koth, Schmutz, statuirt (Parmen. p. 130) und schliesslich sogar von dem Schändlichen und Schlechten (Theät. p. 186 a, wo er das *ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον*, das *καλὸν καὶ αἰσχρόν*, das *ἀγαθὸν καὶ κακόν* so behandelt, dass sie Ideen haben müssen), indem er freilich mit andern seiner Lehren dadurch in Widerspruch geräth.

Die Idee hat mit den entsprechenden Einzelwesen eine gewisse Gemeinschaft (*κοινωνία*), ist bei ihnen (*παρουσία*). Platon will oder kann jedoch die Art dieser Gemeinschaft (die sich nach dem in der Rep. aufgestellten Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne wie die Gemeinschaft der Sonne mit der Erde durch den sich bis auf die Erde hin erstreckenden Sonnenstrahl vorstellen lässt) nicht näher bestimmen (Phädon p. 100 d: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη*, wofür wohl *προςγενομένου* zu lesen ist).

Den Beweis für die Existenz der Ideen führt er Tim. p. 51 f. (vgl. Rep. V, 474 ff.): wenn wissenschaftliche Erkenntniss und richtige Meinung (*νοῦς* und *δόξα ἀληθής*) zwei verschiedene Erkenntnissarten sind, so giebt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (*εἴδη νοούμενα*); wenn aber, wie es Einigen scheint, beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein blosses Gerede (*λόγος*, oder etwa: die Idee ist nichts Objectives, sondern bloss ein subjectiver Begriff?), es giebt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Ueberzeugung; — durch Ueberredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also giebt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten: die eine umfasst das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht (*οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*); die andere Classe umfasst die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig (*ὁμώνυμα*) und gleichartig (*ὅμοια*) sind, an bestimmten Orten werden und untergehen, und immer in Bewegung sind (*πεφορημένον ἀεί*). Den Unterschied des Wissens von der Wahrnehmung und von der richtigen Meinung begründet genau eingehend der Dialog Theätet. Indem der Dialog Sophistes (p. 248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt, so vollendet sich hierin die in der platonischen Ideenlehre mit der (logisch berechtigten) Anerkennung einer Beziehung des subjectiven Begriffs auf die objective Realität zugleich hervortretende Tendenz zur Hypostasirung oder Substantiirung des Objectiven, das durch den Begriff erkannt wird. Angedeutet ist übrigens diese Lehre auch in anderen Dialogen, so im Phädon und Philebus, wenn da die Ideen die wirkenden Ursachen der Dinge sind, oder der höchsten Ursache

Weisheit und Vernunft zugeschrieben wird. Man braucht demnach nicht der Ansicht beizustimmen, die Lehre von dem Bewegtsein der Ideen oder von den Ideen als Kräften rühre erst von Schülern des Platon her.

Der Mythus, der das Seiende in der Form des Werdenden und das Psychische in der Form des sinnlich Wahrnehmbaren erscheinen lässt, ist ein Erleichterungsmittel der subjectiven Auffassung und zugleich ein nothwendiges Element der poëtisch-philosophischen platonischen Darstellung; aber nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der reinen philosophischen Erkenntniss. Die gleichnissmässige oder mythische Darstellung ist bei dem Ideellen selbst möglich, bei seinem Verhältniss zum Sinnlichen für Platon insofern nothwendig, als er dieses Verhältniss um des (wie Deuschle sagt) „nicht genetischen, sondern ontischen" (ontologischen) Charakters seiner Ideenlehre willen nicht in rein wissenschaftlicher Form auffassen konnte; bei dem Sinnlichen als solchem aber ist die Erkenntniss und Darstellung nicht eine bildliche, sondern eine wahrscheinliche. Die letztere versteht Platon unter den *εἰκότες μῦθοι* Tim. p. 59 u. ö., welche, wie er glaubt, auf dem Gebiete der Naturbetrachtung genügen müssen, während die Dialektik in aller Strenge auf dem Gebiete der Ethik und auf dem der Erkenntniss- und Ideenlehre Anwendung finde. (Um jenes Charakters willen, den Platon der Naturbetrachtung zuschreibt, eignet sich zu ihrer Mittheilung der fortlaufende Vortrag; aus diesem Grunde konnte und musste diese Form, welche bei den Pythagoreern bestehen mochte, auch Platon im Dialog Timäus genügen.)

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann nach dem Dialog Kratylus die Betrachtung der Worte darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhafte, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volksthümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der That nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich dass alles in beständiger Bewegung sei.

Der Eros, welcher danach strebt, das Endliche, das Sterbliche zu dem Unendlichen, dem Unsterblichen zu erhöhen und, als Zeugungstrieb, selbst Dauerndes zu erzeugen, ist der philosophische Trieb, das Begehren, die Wahrheit zu besitzen. Das Mittel, sie zu erlangen, ist die Dialektik, welche von vornherein nichts ist als Gesprächskunst. Da aber durch diese Kunst die Wahrheit gefunden wird, so ist die Dialektik schliesslich die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden, die Wissenschaft der Ideen (Phil. p. 58a: *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist die *περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς — γνῶσις* und die *μακρῷ ἀληθεστάτη*). Die beiden Erkenntnisswege, die zusammen das dialektische Ver-
ahren ausmachen, bezeichnet Platon (Phädr. 265 f.) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäss der natürlichen Gliederung. Der erste Erkenntnissweg findet sein Ziel in der Defi-
nition als der Erkenntniss des Wesens (und demgemäss nennt Platon Rep. p. 534b denjenigen einen Dialektiker, der den Wesensbegriff erfasse, *τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, vgl. VII, p. 537c: *ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὔ*); der zweite ist die Eintheilung des Genus-Begriffs in seine Artbegriffe. Rep. VI, p. 510, VII, p. 533 stellt Platon einander entgegen eine Deduction, die aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen, welche jedoch nicht gerade die höchsten und principiellen seien, anderes, welches durch dieselben bedingt sei, ableite, und andererseits die Erhebung zu dem Unbedingten (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, welches Princip, weil es selbst das schlechthin Höchste ist, nicht mehr als Grundlage für eine fernere Erhebung dient) und zwar vermittelst der Aufhebung blosser Voraussetzungen; jenes Verfahren herrsche in der Mathematik, dieses in der Philo-

sophie. Im Phädon (p. 101 d) wird auch bei der philosophischen Forschung ein vorläufiges Schliessen aus *ὑποθέσεις* als berechtigt anerkannt; dann aber soll wiederum über eben diese Voraussetzungen Rechenschaft gegeben werden, indem sie selbst aus allgemeineren, mehr principiellen abgeleitet werden, bis endlich die Forschung in dem schlechthin höchsten, durch sich selbst gesicherten Gedanken, dem *ἱκανόν*, ihren Ruhepunkt finde.

Zusammenfassend schematisirt Platon Rep. 509 ff. und 533 f. in folgender Weise:

A. Objecte.

Νοητὸν γένος (οὐσία).		Ὁρατὸν γένος (γένεσις).	
Ἰδέαι.	Μαθηματικά.	Σώματα.	Εἰκόνες.

B. Erkenntnissweisen.

Νόησις.		Δόξα.	
Νοῦς (νόησις) oder (in specieller Bezeichnung) ἐπιστήμη.	Διάνοια.	Πίστις.	Εἰκασία.

Das höchste Erkenntnissobject (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (Rep. VI, 505 a ff.). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objecten der Erkenntniss und dem Geiste die Erkenntnisskraft. Sie steht noch über der Idee des Seins. Rep. VI, p. 509 b: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι* (das Erkanntwerden) *φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν* (das Sein, prädicativ gedacht) *ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (die Idee des Guten verleiht, wie die Erkennbarkeit, so auch das Sein, obschon die Güte nicht Sein ist, sondern die Idee „Sein" noch überragt). Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit; Alles, was existirt und erkennbar ist, hat von Gott, der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, dass es existire, als dass es nicht existire (vgl. Phädon p. 97 c). Sofern unter dem „Sein" im Unterschied von der Erkenntniss das objective Sein oder die erkennbare Wirklichkeit, *ἀλήθεια*, zu verstehen ist, ist dieses Sein nicht das Allgemeinste, sondern steht dem Guten auch an Allgemeinheit nach. Im Philebus (p. 22) wird die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft identificirt. Nach dem Zusammenhang der platonischen Lehre muss sie der Weltbildner (*δημιουργός*) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als das schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet. Freilich ist das Verhältniss der übrigen Ideen zu der Idee des Guten oder zu der Gottheit bei Platon nicht klar auseinandergesetzt und bringt mancherlei Schwierigkeiten mit sich.

Von der durch Aristoteles bezeugten Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen finden sich gewisse Spuren in einzelnen späteren Dialogen, zumeist im Philebus, in welchem die Ideen als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet und (in pythagoreisirender Weise) *πέρας* und *ἄπειρον* als Elemente der Dinge betrachtet werden; mit dieser Doctrin ist verwandt die Unterscheidung der Elemente der Weltseele im Timäus und des *ταὐτὸν* und *θάτερον* im Sophistes. Nach den aristotelischen

Berichten (Metaph. I, 6; XIV, 1, 1087 b 12 u. ö., ferner in den Fragmenten der Schriften de bono und de ideis), wie auch nach Hermodorus (bei Simplic. zur arist. Physik. fol. 54 b und 56 b) statuirte Platon zwei Elemente (στοιχεῖα) der Ideen und alles Seienden überhaupt, nämlich ein formgebendes (πέρας) und ein formempfangendes, an sich selbst formloses (ἄπειρον); das ἄπειρον aber (welches schon die Pythagoreer in ihrer Zahlenspeculation dem πεπερασμένον entgegengestellt hatten) zerlegte Platon in eine Zweiheit, nämlich das Grosse und Kleine (oder Mehr und Minder). In jeder Classe von Objecten (Ideen, Mathematisches, Sinnliches) scheint Platon ein formgebendes und ein formempfangendes Element angenommen und die betreffenden Objecte selbst als das Dritte, aus beiden Gemischte (μικτόν) betrachtet zu haben. In den sinnlichen Dingen ist ihm, wie es scheint, das ἄπειρον die im Timäus beschriebene Materie, und das πέρας die Gestalt und Qualität; in der Weltseele ist das πέρας das einheitliche, sich gleich bleibende (ταὐτόν) und untheilbare (ἀμερές) Element, das ἄπειρον das verschiedenartige (θάτερον) und theilbare (μεριστόν); in den Zahlen und geometrischen Gebilden und in den Ideen ist das πέρας die Einheit (ἕν), und von dem ἄπειρον werden wiederum mehrere Arten unterschieden: als unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) ist das Grosse und Kleine das formempfangende Element oder Substrat (die ὕλη), woraus durch das ἕν die Zahlen gebildet werden; lang und kurz, breit und schmal, hoch und niedrig sind die Arten des Grossen und Kleinen, aus denen das einheitliche formgebende Princip die Linien, Flächen und Körper erzeugt (Arist. Metaph. XIII, 9). Aus dem Einen und dem in die Zweiheit (das Grosse und Kleine) zerlegten ἄπειρον entstehen, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6), auf eine naturgemässe Weise (εὐφυῶς) die Zahlen; die Ableitung der Ideen aber aus denselben ist durch deren Reduction auf Zahlen bedingt. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Platon die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Platon wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der höheren oder geringeren Allgemeinheit und, was von ihm hiermit gleichgesetzt wurde, des höheren oder geringeren Werthes angewandt worden zu sein, sie haben zu einander ein Verhältniss der Abfolge (ein πρότερον καὶ ὕστερον) und sind nicht addirbar (ἀξύμβλητοι). Das ἕν identificirte Platon mit der Idee des Guten (nach dem Zeugniss des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vgl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

§ 42. Die Welt (ὁ κόσμος) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende an sich schlechthin unbestimmte Materie (die ein Nichtseiendes ist) nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine untheilbar, sich selbst gleichbleibend, das andere theilbar und veränderlich war, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der

Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten wie Mittelglieder einer geometrischen Progression das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaëders haben, und die Luft, deren Elemente oktaëdrisch geformt sind. Das Dodekaëder hat Bezug auf die Form des Weltalls. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element.

Der Weltseele analog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat (*τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν* oder *νοητικόν*). Das erste, untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Platon zwar im Phädrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timäus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (*τὸ θυμοειδές*, der Zornmuth, die Neigung zur Abwehr), und: das Begehrliche (*τὸ ἐπιθυμητικόν*, die Neigung zu sinnlichem Genuss und zum Erwerb von Genussmitteln). So gleicht die gesammte Seele der zusammengefügten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Muth auch den (edleren) Thieren zu. Die Seele in allen ihren Theilen (nach dem Phädrus) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timäus) ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Platon (im Phädon, der seine Argumente für die Unsterblichkeit enthält) theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die „wahrscheinlichen Reden“ von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer zehntausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Rechtschaffenen, von den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und von der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Ueber die platonische Gotteslehre handeln (ausser den Herausgebern und Commentatoren des Timäus und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere noch: Marsilius Ficinus, theologia Platonica, Florent. 1482, Pufendorf, de theol. Plat., Leipz. 1653, Oelrichs, doct. Pl. de deo, Marburg 1788. Theoph. Hartmann, de diis Tim. Pl., Breslau 1840. Krische, Forschungen I, S. 181—204. J. Bilharz, ist Platon, Speculation Theismus? Carlsruhe und Freiburg 1842. Ant. Erdtman, de deo et ideis, Münster 1853. H. L. Ahrens, de duodecim deis Pl., Hann. 1864. G. F. Rettig, *αἰτία* im

Philebus, die persönl. Gottheit des Platon, oder: Platon kein Pantheist, Bern 1866 (s. auch oben S. 133), de pantheismo, quem ferunt Platonis, comment. I, Bernae 1875. Karl Stumpf, Verhältniss des pl. Gottes zur Idee des Guten, in der Z. f. Philos. 54, H. 1 u. 2, Halle 1869 (auch bes. abgedr.). Joann. Hennesy, de deo Platonis, diss., Monast. 1872. B. Pansch, de deo Platonico, Götting. 1876. Al. Spielmann, Platons Pantheismus, Brixen 1877. Vgl. auch die oben zu § 41 angeführten Schriften über Platons Ideenlehre.

Ueber Platons Naturlehre handeln die Herausgeber und Uebersetzer des Timäus; aus dem Alterthum ist die Uebersetzung des Chalcidius nebst dem Commentar theilweise erhalten, verfasst im vierten Jahrh. nach Chr., edirt Paris 1520, Lugd. Bat. 1617, ferner edirt durch Joh. Alb. Fabricius bei seiner Ausgabe der Werke des Hippolytus, Hamb. 1718, durch Mullach, zusammen mit Ciceros Uebersetzung eines Abschnittes des Tim., im 2. Bande seiner Fragmenta philos. Graecorum, Paris 1867, S. 147—258, zuletzt von Joh. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lpz. 1876. Unter den neueren Herausgebern ist Henri Martin (Etudes sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste. Ferner handeln darüber: Aug. Boeckh, de Plat. corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809, und: de Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810, welche beiden Abhandlungen im dritten Bande der gesammten Schriften Boeckhs, hrsg. von F. Ascherson, Leipzig 1866, mit mehrfachen Zusätzen wieder abgedruckt sind; Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppes „kosmische Systeme der Griechen", Berlin 1852. Reinganum, Platons Ansicht von der Gestalt der Erde, in: Zeitschr. f. d. A.-Wissens. 1841, No. 80. J. S. Könitzer, über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper n. Platons Timäus, G.-Pr., Neu-Ruppin 1846. Wolfgang Hocheder, das kosmische System des Platon mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben, Programm, Aschaffenburg 1855; vgl. dagegen Susemihl, in: Jahrb. für cl. Philol. Bd. 75, 1857, S. 598—602. A. Hundert, de Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857. Susemihl, zur platon. Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, Jahrg. XV, 1860, S. 417—434. G. Grote, Platons doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment upon that doctrine, London 1860, deutsch v. Jos. Holzamer, Prag 1861; vgl. darüber Heinr. v. Stein in den Gött. Anz. 1862, S. 1438, Friedr. Ueberweg in der Zeitschr. f. Philos., Bd. XLII, 1863, S. 177—182, und besonders Boeckh im dritten Bande seiner gesammelten kleinen Schriften, 1866, S. 294—320. Felix Bobertag, de materia Pl. quam fere vocant meletemata, Breslau 1864. K. Göbel, de coelestibus apud Plat. motibus, G.-Pr., Wernigerode 1869. H. Siebeck, Platons Lehre v. d. Materie, in: Untersuchungen zur Philos. d. Griech., Halle 1873, S. 64—136. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche od. philosoph. Untersuchungen üb. d. Welt u. d. Seele, üb. deren Wesen, Ursprung, Bestimmung u. Dauer, mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles u. Thomas v. Aquin, Mainz 1879.

Ueber Platons Seelenlehre handeln: Aug. Boeckh, über die Bildung der Weltseele im Timäus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95, wieder abg. und mit einer Beilage versehen im 3. Bande der ges. kl. Schr., Leipz. 1866, S. 109—180. Herm. Bonitz, disput. Plat. II. de an. mund. elem. (s. o. zu § 41). F. Ueberweg, über die platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84. Franz Susemihl, platon. Forschungen, III, in: Philologus, Supplementband II, Heft 2, 1861, S. 219—250. Chaignet, de la psychologie de Platon, Paris 1862. J. P. Wohlstein, Materie und Weltseele in dem platonischen System, Inaug.-Diss., Marburg 1863. Hartung, Auslegung des Märchens von der Seele, Erfurt 1866. Jos. Steger, platon. Stud. III, die platon. Psychol., Innsbruck 1872. Mart. Wohlrab, quid Platon de animae mundanae elementis docuerit, G.-Pr., Dresden 1872. T. Wildauer, ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe, in: Philos. Monatsh., Bd. IX, Berl. 1873, S. 229 bis 245. Jacobi, kurze Darstellung der platon. Seelenlehre, G.-Pr., Emden 1873. E. Trommershausen, Darstellung und Beurtheilung der Ansicht Platons über das Wesen der Seele und ihr Verh. zum Leibe, Leipz. Diss., Bonn 1873. *Παπαμάρκας, π. τῶν τριττῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς παρὰ Πλάτωνα*, Lpz. 1875. V. Perathoner, zur Würdigung der Lehre v. d. Seelentheilen in der platon. Psychologie, G.-Pr., Innsbruck 1875. Petr. Meyer, *ὁ θυμός* ap. Aristotelem Platonemque, Bonn 1876. C. A. Funcke, Platons L. v. d. Seelenvermögen, Paderborn 1878. T. Wildauer, d. Psychol. d. Willens b. Sokrat., Pl. u. Aristot., II. Th.: Platons Lehre vom Willen, Innsbruck 1879. P. Gregoriades, *Π. ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κατὰ Πλάτωνα, ἐν Ἀθήναις* 1880.

Ueber die platonische Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der Präexistenz und Wiedererinnerung handeln: Joach. Oporinus, histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff. Chr. Ernst von

Windheim, examen argumentorum Pl. pro immort. animae hum., Gött. 1749. Moses Mendelssohn, Phädon, Berlin 1764 u. ö. Gust. Friedr. Wiggers, examen argum. Pl. pro imm. animi hum., Rostock 1803. Heinr. Kunhardt, üb. Pl. Phädon, Lübeck 1817. Christian Wilh. Hildebrand, G.-Pr., Düsseldorf 1826. Adalbert Schmidt, argum. pro imm. anim., Halae 1827; Platons Unsterblichkeitslehre, Progr., Halle 1835. J. W. Braut, über die ἀνάμνησις, Brandenburg 1832. C. F. Hermann, de immortalitatis notione in Plat. Phäd., ind. lect., Marb. 1835; de partibus animae immortalibus sec. Platonem, ind. schol., Gott. 1850. Ludw. Hase, Pr., Magdeburg 1843. J. A. Chr. Voigtländer, de animorum praeexistentia, Diss., Berlin 1844. Geo. Ferd. Rettig, über Platons Phädon, Bern 1845. K. Ph. Fischer, Pl. de immort. an. doctr., Erlang. 1845. Herm. Schmidt, G.-Pr., Wittenb. 1845; Halle 1850—52; zur Kritik u. Erkl. v. Pl.s Phädon, im Philol. V, 1850, S. 710 ff.; Zeitschr. f. Gymn.-Wesen II, 1848, Heft 10 und 11, VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pl.s Phädon erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Franz Susemihl, in: Philologus, V, 1850, S. 385 ff.; Jahns Jahrb., Bd. 73, 1856, S. 236—240; Philologus XV. und Suppl.-Bd. II (s. o.). Moritz Speck, G.-Pr., Breslau 1853. L. H. O. Müller, die Eschatologie Platons und Ciceros im Verhältniss zum Christenthum, G.-Pr., Jever 1854 (auch Bremen 1856). K. Eichhoff, G.-Pr., Duisburg 1854, S. 11—18. A. J. Kahlert, G.-Pr. von Czernowitz, Wien 1855. Ch. Prince, Pr., Neufchatel 1859. Bucher, Pl. spec. Bew. f. d. Unsterbl. der menschl. Seele, Inaug.-Diss., Gött. 1861. Drosihn, die Mythen über Prä- und Post-Existenz, G.-Pr., Cöslin 1861. K. Silberschlag, die Grundlehren Platons über das Verhältniss des Menschen zu Gott und das Leben nach dem Tode in ihrer Beziehung zu den Mythen des Alterthums, in: Dtsch. Mus. 1862, No. 41. Alb. Bischoff, Pl.s Phäd., eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung u. Beurtheilung des Gesprächs, Erlangen 1866; vgl. dazu Fr. Mezger, in: Zeitschr. f. luth. Th., 1868, Heft 1, S. 70—86. E. Gloël, de argumentorum in Plat. Phädone cohaerentia, G.-Pr., Magdeburg 1868. Ant. Bölke, über Platons Beweise für die Unsterbl. der Seele, Diss., Rostock und Berlin 1868, auch G.-Pr., Fulda 1870. Paul Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Platons Phädon, Dissert., Leipz. 1869. J. M. Knaus, die Beweise für die Unsterblichkeit im platon. Phädon kritisch beleuchtet, Kantonssch.-Pr., Bern 1870. Fr. Schedle, über die Unsterblichkeitsl. Platons, G.-Pr., Triest 1871. G. Schaub, Zusammenstell. und Beurthlg. d. Beweise f. d. Unsterblichk. d. Seele, welche in Platons Phädon entwickelt werden, G.-Pr., Spandow 1872. Franc. Winiewski in zwei Progr. zu den Lectionsverz. d. Ak. z. Münster 1872. Deichert, Platons Beweise f. d. Unsterblichkeit d. S., Realsch.-Pr., Nordhausen 1874. G. Teichmüller, Platon, von d. Unsterblichkeit der S., in: Stud. z. Gesch. d. Begr., Berl. 1875, S. 107—222 (T. sucht zu beweisen, freilich ohne Erfolg, dass Pl. die individuelle Unsterblichkeit nicht gelehrt habe. Sein Hauptargument ist von der Ansicht Platons genommen, dass nur die Ideen, das Allgemeine, unvergänglich seien). E. Seifert, Platons Beweise f. d. Unsterblichkeit der Seele im Phaidon, Budweis 1875. Friedr. Bertram, d. Unsterblichkeitsl. Platons, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 72, 1878, S. 185—222, Bd. 73, S. 32—64.

Platon eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (p. 28 ff) mit der Erklärung, dass sich, da die sichtbare Welt die Form der γένεσις, nicht der οὐσία trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (εἰκότες μῦθοι) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntniss ist nach ihm nicht die Wissenschaft (ἐπιστήμη) oder Wahrheitserkenntniss (ἀλήθεια), sondern der Glaube (πίστις). Platon sagt Tim. p. 29c: ὅ, τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. In der Physik geht man nur einem Vergnügen nach, das man nicht zu bereuen braucht, treibt ein verständiges und passendes Spiel (Tim. p. 59 cd). Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Platon im Phädon p. 114 d sagt: dass sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht einem verständigen Mann; dass es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (ὅτι ἢ ταῦτ᾽ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ᾽ ἄττα), das ist allerdings anzunehmen.

Platon wirft (Tim. p. 28a) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und giebt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das Zweite, nicht das Erste anzunehmen. Gottes Güte ist der Grund der Weltbildung. Phädrus p. 247 a: der Neid steht ausserhalb des göttlichen Chors. Timäus p. 29 e: ἀγαθὸς ἦν (ὁ δημιουργός, der höchste Gott, der

Bildner der Welt), *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.* (Vergl. auch Arist. Metaph. I, 2, p. 983, b, 2. Doch involvirt auch die von Platon und Aristoteles bekämpfte Vorstellung des Götterneides, sofern in diesem die Reaction der allgemeinen Ordnung gegen jegliches individuelle Uebermaass vorgestellt wird, ein sittlich-religiöses Element.) Darum heisst es auch, dass die Welt das Beste unter dem Gewordenen ist, wie ihr Urheber unter dem Ewigen, ja sie wird selbst ein seliger Gott genannt (Tim. p. 34 b), und zum Schluss des Timäus steht der Satz, in dem wir zugleich das Resultat der in dem Dialog vorgetragenen Lehre sehen: *μέγιστός τε καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmässigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Nothwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur *ξυναίτια* der Zweckursachen.

Der Begriff der **Materie** ist bei Platon ein sehr schwieriger. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie, wie besonders Zeller und Siebeck annehmen, geradezu der Raum ist, da die Dinge in ihr, nicht aus ihr gebildet werden (*ἐν ᾧ*, nicht *ἐξ οὗ*, Tim. p. 49 c. ff.). Indem die Materie (als *δεξαμενή*) geordnete Gestalten annahm, so entstanden zunächst die vier **Elemente**: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden Aeussersten: Feuer und Erde, von denen jenes um der Sichtbarkeit, die Erde aber um der Fühlbarkeit der Dinge willen erforderlich war, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muss eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. Bei ebenen Figuren nämlich genügt **ein** Mittelglied; es hat z. B. das Quadrat, das doppelt so gross, wie ein gegebenes, ist, eine durch die Proportion $1 : x = x : 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge, wenn die Seite des gegebenen $= 1$ gesetzt wird, und dieses gegebene Quadrat, dessen Inhalt $= 1 . 1$ ist, verhält sich zu dem Rectangel, dessen eine Seite $= 1$, dessen andere Seite $= \sqrt{2}$ und dessen Inhalt demgemäss $= 1 . \sqrt{2}$ ist, wie dieses sich zu dem Quadrat verhält, dessen Inhalt $= \sqrt{2} . \sqrt{2} = 2$ ist. Bei Körpern aber sind **zwei** Mittelglieder erforderlich; der Cubus, dessen Inhalt $= 2$, hat eine durch die beiden Proportionen: $1 : x = x : y$, und $x : y = y : 2$, wo $x = 2^{\frac{1}{3}}$ und $y = 2^{\frac{2}{3}}$, bestimmte Seitenlänge, und der Cubus, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 1$, verhält sich zu dem Parallelepipedum, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 2^{\frac{1}{3}}$, wie dieses sich zu dem Parallelepipedum $= 1 . 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}}$ verhält, und in demselben Verhältniss steht wiederum dieses letzte zu dem Cubus, dessen Inhalt $= 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}} = 2$ ist. Was in diesem Betracht von Quadraten und Cuben gilt, lässt sich auf alle einander ähnlichen Gebilde, freilich auch nur auf solche beziehen. Eine umfassende und genaue Erläuterung aller dieser Verhältnisse giebt Boeckh in der Comm. acad. de Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelbergae 1809, wiederabg. in: ges. kl. Schr., B. III, S. 229—252 nebst einem beigefügten Excursus S. 253—265. Es muss sich demnach Feuer zu Luft, wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser, wie Wasser zu Erde verhalten.

Die Abstände der **himmlischen Sphären** von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die **Erde** ruht im Mittelpunkte des Weltalls. Sie windet sich um die (adamantene) Stange oder Spille (*ἠλακάτη*), welche Platon (nach Grote doctrinell, nach Boeckh u. A. mythisch) von dem einen Endpunkte der Weltaxe zum andern hin sich erstrecken lässt; um diese Spille dreht sich in je 24 Stunden das Himmelsgewölbe und auch die Planeten; diese aber haben daneben eine Eigenbewegung, welche durch die um die Spille

herumliegenden σφόνδυλοι, die zusammen den Wertel ausmachen, vermittelt wird, indem dieselben zwar an der drehenden Bewegung des Himmels theilnehmen, zugleich aber sich langsamer in entgegengesetzter Richtung drehen; die Erde bleibt unbewegt. Wird die Spille (ἠλακάτη) der Spindel (ἄτρακτος) als unbewegt gedacht (wie Boeckh will), so ist die Erde fest um sie geballt; wird ihr (mit Grote) die vierundzwanzigstündige Drehung zugeschrieben, so darf nicht (mit Grote) der Erde eine Theilnahme an dieser Drehung zuerkannt, sondern die (absolute) Ruhe der Erde muss dann durch eine (relative) Bewegung derselben um die Spille in entgegengesetzter Richtung erklärt werden. Wird der Abstand des Mondes von der Erde = 1 gesetzt, so ist der der Sonne = 2, der der Venus = 3, der des Mercur = 4, der des Mars = 8, der des Jupiter = 9, der des Saturn = 27. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel. Nach einer Aussage des Theophrast (bei Plutarch, Plat. qu. 8, vgl. Numa c. 11) soll Platon in seinem Greisenalter nicht mehr der Erde (sondern wohl dem Centralfeuer) die Stelle im Mittelpunkte der Welt zuerkannt haben; diese Erzählung, an sich sehr glaublich, sofern sie auf mündliche Aeusserungen Platons bezogen wird, ist jedoch mit der Thatsache schwer vereinbar, dass auch in den später als die Rep. und der Timäus geschriebenen und nach, wie es scheint, guter Ueberlieferung erst durch Philipp den Opuntier nach Platons Entwurf, der sich in seinem Nachlass fand, ergänzten und edirten Leges noch an der im Timäus enthaltenen Doctrin festgehalten wird. Vgl. Boeckh, das kosm. Syst. des Platon, Berlin 1852, S. 144—150.

Die Seele der Welt ist älter, als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, dass das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muss die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können (Tim. p. 34 sqq.). Dass das Untheilbare in ihr die Erkenntniss des Unveränderlichen, das Theilbare in ihr die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren Objecte ihr möglich mache, sagt Platon Tim. p. 35 sqq.; das dritte, gemischte Element kann auf die mathematische Erkenntniss (oder etwa auf alle einzelnen Erkenntnisse selbst?) bezogen werden. Eben diese Vermögen kommen dem im Haupte wohnenden Theile (λογιστικόν) der menschlichen Seele zu.

Der Annahme dreier Theile der menschlichen Seele (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch zum Grunde zu liegen (Rep. IV, 441 b; Tim. 77 b); doch ist derselbe von Platon nicht so genau durchgeführt worden, wie später von Aristoteles. Die Vorherrschaft des Muthes charakterisirt die Thraker und Skythen und überhaupt die im Norden wohnenden Völker, die der Begierde die erwerbslustigen Phöniker und Aegypter, die der Wissbegierde die Hellenen (Rep. p. 435 e bis 436 a).

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Platon im Phädrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Phädon endlich (p. 62—107) theils auf das subjective Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniss ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, theils auf eine Reihe objectiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Ueberganges der Gegensätze in einander, wonach, wie die Lebenden zu Todten werden, so die Todten wieder zu Lebenden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung (wie im Menon p. 80 ff. auf die Natur des mathematischen und

philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die vor dem irdischen Leben intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde, der Beweis der Präexistenz gegründet wird); das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objecten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), dass die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Functionen sei, theils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, theils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne, als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei, als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Platon selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), dass die Seele vielleicht den Leib überdauere, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens, so dass die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme (wobei supponirt wird, dass dasjenige, was, so lange es besteht, seinem Wesen nach nicht todt ist noch todt sein kann, auch niemals aufhören könne zu bestehen; diese Supposition knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von *ἀθάνατος* a. in dem Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet: nicht todt, b. in dem Sinne, der dem Sprachgebrauche entspricht: unsterblich).

§ 43. Das höchste Gut ist nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theiles der Seele ist die Erkenntniss des Guten oder die Weisheit (*σοφία*), die des muthigen die Tapferkeit (*ἀνδρία*), welche in der Bewährung der richtigen und gesetzmässigen Vorstellung über das, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei, besteht, indem sich der muthartige Theil der Seele dem erkennenden unterordnet; die dem begehrlichen zugleich mit dem muthigen Theile zukommende Tugend ist die Besonnenheit (Mässigkeit oder Selbstbeherrschung, Selbstbescheidung, *σωφροσύνη*), welche in der Zusammenstimmung des von Natur Besseren und Schlechteren darüber, welches von beiden herrschen solle, besteht; die Gerechtigkeit endlich (*δικαιοσύνη*) ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle (*τὰ αὑτοῦ πράττει*). Die Frömmigkeit (*ὁσιότης*) ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter. Von der Weisheit zweigt sich ab die philosophische Liebe als das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntniss. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen, sondern an sich selbst

als Gesundheit und Schönheit der Seele ist die Tugend erstrebenswerth. Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden.

Legt der Timäus dar, wie die Idee des Guten in dem Kosmos zur Darstellung kommt, so die Republik, wie die Idee sich in der menschlichen Gesellschaft zur Erscheinung bringt. Der Staat ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunctionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Handarbeiter und Händler, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute kein individuelles Interesse aufkommen; sie alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren. In den Leges entwirft Platon später die Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisiren sei; in diesem tritt die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständniss der Ehe und des Privateigenthums gemacht.

In dem platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Platons Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, im sittlichen Sinne umgebildeten Mythen insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen; die Kunst aber, welche die aus Gutem und Schlechtem gemischten Erscheinungen nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Platon nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die Erziehung der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Tüchtigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigtsten

gelangen, die übrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Functionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrobject ist den Gereiftesten die Erkenntniss der Idee des Guten vorbehalten.

Ueber Platons Ethik und Politik im Verhältniss zum Griechenthum und Christenthum handeln (ausser den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend, commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821. Franz Simon Meixner, Beweis, dass Pl.s Urtheile über Perikles als Ethiker, Politiker u. Rhetor im Gorg., Menon und Phädrus ganz gleich sind, München 1836. Imman. Ogienski, Pericles et Plato, inquis. hist. philos., Inaug.-Diss., Breslau 1837. Adalb. Schmidt, Pl. philos. moralis quomodo cum doctrinae christ. praeceptis concinat, Progr., Halle 1840. K. F. Hermann, die hist. Elemente des platon. Staatsideals, ges. Abh., Gött. 1849, S. 132–159. P. F. Stuhr, vom Staatsleben nach platon., arist. und christlichen Grundsätzen, Theil I, Berlin 1850. Ed. Kretzschmar, der Kampf des Platon um die religiösen und sittlichen Principien des Staatslebens, Leipz. 1852. W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff. Ed. Zeller, der platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. I, 1859, Heft 1, S. 108 bis 126, wiederabgedr. in Zellers Vortr. u. Abh. gesch. Inhalts, Leipzig 1865, S. 62—81. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos., Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff., 166 ff. S. Lommatzsch, quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia coniunxerint, diss. inaug., Berol. 1863. Eman. Grundey, de Plat. principiis ethicis diss. inaug., Berol. 1865. Einen Aufsatz über die Grundzüge der Staatslehre Platons enthalten die von Glaser hrsg. Jahrb. für Gesellschafts- und Staatswissenschaften, Bd. VI, Heft 4, 1866, S. 309—318. Bertrand Robidou, la rép. de Platon comparée aux idées et aux états modernes, Paris 1869. Vgl. v. Kirchmanns kritische Anm. zu Platons Staat bei der in der „Philos. Bibl.", Bd. XXVII, wiederabg. schleiermacherschen Uebersetzung, Berlin 1870, und Oncken a. a. O. Brede, die Ethik des platon. Sympos. und das Christenthum, Diss. v. Rostock, Eckernförde 1870. J. Schmidt, wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen? Gymn.-Programm, Aschersleben 1873 (s. o. § 40).

Ueber Platons Ethik, besonders die Lehre von dem höchsten Gut handeln: Ad. Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio, Berol. 1837. Theod. Wehrmann, Plat. de summo bono doctrina, Berol. 1843. Wenkel, Platons Lehre v. h. G. und der Glückseligkeit, G.-Pr., Sondersh. 1857. J. Steger, Pl. de beatitudine hum. doctr., G.-Pr., Marburg i. Steierm., 1858. G. Löwe, de bonorum apud Pl. gradibus, diss. Hal., Berol. 1861. Franz Susemihl, über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Supplementbd. II, Gött. 1863, S. 97—132. Rud. Hirzel, de bonis in fine Philebi enumeratis, diss. Brl., Lips. 1868. Karl Stumpf (s. o. § 42, S. 152). Thom. Maguire, Essays on the Platonic Ethics, Dublin 1870. Paul Höfer, die Bedeutung der Philos. f. d. Leben nach Platon, Götting. 1870. Ueber Platons Lehre von der Lust handeln: O. Kalmus, Halberstadt 1857. H. Anton, in: Fichtes Zeitschrift f. Phil., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 und S. 213—238. W. R. Kranichfeld, Pl. et Arist. de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1859. W. Küster, Platons Ansicht vom Wesen und Werthe der Lust, Pr. des Sophien-G., Berl. 1868. Ueber Platons Lehre von der Gerechtigkeit handeln: Ogienski, welches ist der Sinn des platonischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν? Pr., Trzemeszno 1845. W. Jahns, de justitia in Pl. civ. exp., In.-Diss., Breslau 1851. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, G.-Pr., Berlin 1854. Ueber Platons Lehre von der σωφροσύνη handelt K. Hoffmeister, Essen 1827. R. Hirzel, über den Unterschied der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη in der platon. Republ., in: Hermes, Bd. VIII, 1874, S. 379—411. Osc. Knuth, quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης Platonica criticae, diss., Halle 1874. G. Auermann, Platons Cardinaltugenden vor und nach Abfassung des Euthyphron, I.-Diss., Jena 1876. Ueber Platons Lehre von der Lüge handelt Th. Kelch, disqu. in Pl. de mendacio doctr. (de rep. II, III), Elbing 1820.

Ueber Platons Staatslehre handeln u. A.: Crl. Morgenstern, de Plat. rep. commentationes tres, Halle (Braunschweig) 1794. G. de Geer, pol. Plat. princip., diss., Utr. 1810. Friedrich Köppen, Politik nach plat. Grds., Leipz. 1818, Rechtsl. n. pl. Gr., ebd. 1819. Havestadt, de eth. et pol. disciplinae in Pl. dial. cohaerentia, Inaug.-Diss., Münster 1845. Voigtland, die eth. Tendenzen des pl. Staats, G.-Pr., Schleusingen 1853. Mit vergleichender Beziehung auf die aristotelische Staatslehre: Gust. Pinzger, de iis, quae Ar. in Pl. Politia repr., Leipz. 1822, und Andere (s. unten zu § 50). Das Ver-

hältniss der platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des platonischen Dialogs Politeia betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susemihls Schrift, Bd. II, S. 58 ff., in Monographien von A. G. Gernhard, in: Act. soc. Graecae, I, Lips. 1836; vgl. dessen Progr., Weimar 1829, 1837, 1840. E. Manicus, de civ. Pl. arte et consilio, G.-Pr., Schleswig 1854. Geo. Ferd. Rettig, prolegom. ad Plat. remp., Bern 1845 (vgl. die oben angef. Abh. im Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197). Wilh. Wiegand, das erste und zweite Buch des plat. Gottesstaates (Pr. u. sep.), Worms 1870; Fortsetz. ebd. 1870. H. Heller, curae criticae in Plat. de republ. libros, Pr. d. Joachimsth. G., Berl. 1874. N. Kazazis, ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ περὶ αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις, 1877. Radebold, das platon. Staatsideal im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen, Dortmund 1877. C. Liebhold, quo iure Plato partes civitatis ab animae humanae partibus repetiisse videatur, Rudolst. 1877. Carl Nohle, d. Staatsl. Pl.s in ihrer geschichtl. Entwick., Jena 1880. Ueber die Gemeinschaft des Besitzes handeln: E. von Voorthuysen, Diss., Utr. 1850. Thonissen, in: le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff. Ueber die Principien der platon. Criminalges. handelt E. Platner, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss. 1844, No. 85 und 86.

Ueber Platons Kunstlehre und sein eigenes künstlerisches Verfahren in der Composition seiner Dialoge handeln: Ed. Müller, über das Nachahmende in der Kunst nach Platon, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, I. Bd., Breslau 1834, S. 27—129. Arnold Ruge, die platon. Aesthetik, Halle 1832. Wilh. Abeken, de μιμήσεως apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836. Friedr. Thiersch, über die dramat. Natur der platon. Dialoge, in den Abh. der Bair. Akad. der Wiss., Bd. II, Abth. I, 1837. Herm. Rassow, über die Beurtheilung des homerischen Epos bei Platon und bei Aristoteles, G.-Pr., Stettin 1851. Ch. Lévêque, Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857. K. Justi, die ästhet. Elemente in der platon. Philos., Marburg 1860. Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, Heft 1: die Idee des Schönen bei Platon, Bonn 1861; vgl. die Rec. von Boumann in Michelets Zeitschrift: der Gedanke, Bd. VI, Heft I, Berlin 1865, S. 14—25. Jos. Reber, Pl. und die Poesie, Inaug.-Diss., München 1864; vgl. auch Jos. Reber, Platons Kritik eines Liedes des Simonides, in: Jacobs und Rühle, Zeitschr. f. d. G.-Wesen, 1866, S. 417—428. Max Remy, Plat. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864. A. H. Raabe, de poëtica Plat. philos. natura in amoris expositione conspicua, Rotterdam 1866. C. von Jan, die Tonarten bei Platon, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. 95, 1867, S. 815—826. Königs, üb. Platons Kunstanschauung, Saargemünd 1879.

Ueber Platons Erziehungslehre handeln: Anne den Tex, de vi musices ad excol. hom. e Pl. sent., diss. inaug., Utr. 1816. Guil. Armin. Blume, de Platonis liberorum educ. disciplina, diss. inaug., Hal. 1818. Ch. Schneider, de gymnastica in civ. Plat., Breslau 1817. Ad. Bartholom. Kayssler, Fragmente aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. C. Stoy, de auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa, Habilitationsschr., Jen. 1832. Alexander Kapp, Platons Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen und als Staatspädagogik, Minden 1833. Wiese, in optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834. E. Snethlage, das ethische Princip der platon. Erziehung, Berlin 1834. W. Baumgarten-Crusius, disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Progr., Meissen 1836. K. H. Lachmann, Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849. Arens, die relig. Erziehung des plat. Staatsbürgers, nach Rep. 377—392, G.-Pr., Oldenburg 1853. Bomback, Entwickelung der plat. Erziehungslehre, Pr., Rottweil 1854. Volquardsen, Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung etc., Berlin 1860. Baunard, quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860. Hahn, die pädagog. Mythen Platons, G.-Pr., Parchim 1860. L. Wittmann, Erziehung und Unterricht bei Platon, G.-Pr., Giessen 1868. Cuers, Platons und Arist. Ansichten über den pädagog. Bildungsgehalt der Künste, in: Jahrb. für Philol. und Päd., Bd. 98, 1868, S. 521—553. Karl Benrath, das pädagog. System Platons in seinen Hauptzügen, Diss., Jena 1871. Alois Luber, Musik u. Gymnast. als Erziehungsmittel bei Platon u. Aristot., Pr. der Lehrerbildungsanst., Salzbg. 1872. Sp. Moraites, ἡ κατὰ Πλάτωνα τροφὴ καὶ παιδεία, Athen 1874. A. Drygas, Plat. Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt, Schneidemühl 1880.

Der Besitz des Guten ist Glückseligkeit. Sympos. 202 c: εὐδαίμονας . . . τοὺς τἀγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους. Ibid. 240 e: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες. Vgl. Gorg. p. 508 b: δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ

εὐδαίμονες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι ἄθλιοι. An Bildung und Gerechtigkeit oder an das καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι knüpft sich (nach Gorg. p. 470 d) die Glückseligkeit. Rep. IV, p. 420 b: Wir gründen den Staat, damit nicht eine Classe, sondern die Gesammtheit möglichst glückselig sei. In die Verähnlichung mit Gott, als das letzte und höchste sittliche Ziel, nimmt Platon die Flucht aus dieser sinnlichen Welt, als der Welt des Unvollkommenen auf, obgleich das Sinnliche an dem Ideellen Theil hat, dieses durch jenes hindurchleuchtet und ihm Maass und Schönheit verleiht (Phädr. Symp.); ja diese Flucht ist geradezu das ethische Ziel, Theät. p. 176 a: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (siehe auch Rep. X, p. 613). Weiter geht Platon noch im Phädon. Nach diesem muss sich die Seele so schnell als möglich frei machen von dem Leibe, als einer Fessel, durch die sie von ihrer Bestimmung abgehalten wird (Phäd. p. 62 b: ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι, ibid. p. 66 b). Die *Lust*, über welche Platon namentlich im Philebus handelt, gehört nach ihm zum höchsten Gute, aber nur die reine, die aus dem Schauen des Guten und Schönen und aus der Ausübung der Tugend entsteht.

Durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Kräften oder *Theilen* der Seele hat Platon die (anderen Sokratikern, wie Euklides und Antisthenes, wie es scheint, noch fehlende) Möglichkeit gewonnen, eine *Mehrheit von Tugenden* als befasst unter dem *einen Begriff der Tugend* nachzuweisen. Die σωφροσύνη gehört nicht, wie die ἀνδρεία, nur *einem* Seelentheile an, sondern sie kommt den beiden niederen Seelentheilen oder auch der ganzen Seele zu. Sie besteht darin, dass (Rep. 442 D.) τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ. Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und des Einzelnen führt Platon mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in grösseren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (Rep. II, p. 368). Die Gerechtigkeit ist (wie Origenes adv. Celsum den platonischen Begriff ausdrückt) die ἰδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, und ebenso die ἰδιοπραγία der Gesellschaftsclassen (φιλόσοφοι, φύλακες oder ἐπίκουροι, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί, oder γένος βουλευτικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν) im Staate; Platon lässt sich bei der Sonderung der Functionen von dem Grundgedanken leiten: ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ᾽ οὔ, ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν ὥστ᾽ εἶναί που ἐλλόγιμος. Die platonische Forderung der Coincidenz von Herrschergewalt und Wissen (Rep. V, p. 474) entspricht dem sokratischen Grundgedanken (s. o. § 33).

Die platonische *Staatslehre* entnimmt eine Menge von *einzelnen* Bestimmungen dem *Hellenismus*, insbesondere der *dorischen* Gesetzgebung; aber die *wesentliche Tendenz* derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. A. wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Princips der reflexionslosen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine Forderung von Institutionen, die sich approximativ namentlich in der *Hierarchie des Mittelalters* verwirklicht haben. *)

---

*) Wie Platons *Ideenlehre* über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam *jenseits* des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Platons *ethisch-politisches Ideal* über die irdischen Zwecke des Staatslebens (auf denen freilich die Genesis desselben beruhe, Rep. II. p. 369 ff.) hinaus und auf die Erkenntniss und Verwirklichung eines dieselben überschreitenden (transcendenten) *ideellen Gutes* hin. So soll zwar auch die Classe der Philo-

In Platons Idealstaat konnte die altgriechische Kunst, insbesondere die homerische Dichtung, die Platons strengem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affecte widerstreitet, keine Stelle finden. Ist die Erscheinung Nachahmung der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werthe sein. Nur eine das Gute nachbildende Kunst gilt als vollberechtigt. Auf dem Hindurchscheinen des Ideellen durch das Sinnliche beruht die Schönheit. Da die Idee das Eine gegenüber der Vielheit der Erscheinungen ist, so bekundet sie sich in diesen mittelst der Maassverhältnisse. Das Beruhen der Schönheit auf der Idee hebt Platon im Phädrus, Gastmahl, Staat, die formale Seite aber besonders in später verfassten Dialogen (Tim. und Philebus; Hipp. mai. ist wahrscheinlich unecht) hervor.

Die Verfassungen stellt die Rep. in folgende Rangordnung: Idealstaat (Herrschaft der philosophisch Gebildeten), Timokratie (das *θυμοειδές* prävalirt vor dem *λογιστικόν*, Kriegstüchtigkeit vor Bildung), Oligarchie (der Antheil an der Herrschaft ist durch die Höhe des der *ἐπιθυμία* dienenden Besitzes bedingt), Demokratie (Freiheit, Aufhebung der Werthunterschiede), Tyrannis (die völlige Verkehrung der Gerechtigkeit durch Herrschaft des Schlechten), der Politicus aber, welcher deren sechs aufzählt, in folgende: Königthum (gesetzmässige Herrschaft eines Einzelnen), Aristokratie (gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzestreue Demokratie; — gesetzesübertretende Demokratie, Oligarchie (gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis (gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen). Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäss dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten Theil zu nehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; so lange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit Wenigen der Betrachtung zu leben

---

sophen im Staate nicht bloss der reinen Betrachtung leben und nicht ihre eigene ideelle Befriedigung allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Functionen üben, Sorge tragen; aber doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntniss der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Glückseligkeit (Rep. VII, p. 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Platon nicht dadurch zu sichern, dass das Bewusstsein Aller von ihr erfüllt sei und in Allen ein Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, dass ein eigener Stand ihr lebe, dem die übrigen Stände unbedingten Gehorsam schulden, und dass die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben entfremdet werden. Eben dieselben Motive sind es, aus denen später die Hierarchie hervorgegangen ist. Wird ein historischer Einfluss angenommen, so muss derselbe vorwiegend als ein indirecter gedacht werden, vermittelt durch den Einfluss der platonischen nach dem Jenseits weisenden Lehre überhaupt auf die Ausbildung der verwandten Elemente bei Philon und Neuplatonikern und Kirchenvätern, woraus gleichartige Consequenzen für die Verfassung sich ergaben, freilich bei den Kirchenvätern unter dem wesentlichen Miteinfluss anderer Motive, insbesondere des Vorbildes der jüdischen Hierarchie. Aber wie immer über die historische Bedingtheit geurtheilt werden mag, jedenfalls ist neben manchen specifischen Differenzen der allgemeine Charakter im Wesentlichen der gleiche. Die Philosophen nehmen in dem platonischen Staate zu den übrigen Classen fast die gleiche Stellung ein, wie die Priester zu den Laien. Die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze theilt Platons Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate, wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die Art und der Sinn der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloss der Macht und Grösse des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines durchgeführten Lehrgebäudes und zwar mit einer zuhöchst auf rein geistige Ziele gerichteten Tendenz.

(Theät. p. 173 ff.; vergl. die vielleicht gegen Isokrates gerichteten Aeusserungen Rep. VI, p. 487 ff. über den Grund, warum die tüchtigsten Philosophen den bestehenden Staaten unnütz seien).

Die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger in der Idealrepublik fällt ganz dem Staate anheim. Platon bestimmt sie im Einzelnen in folgender Weise. Vom 1.—3. Jahr: leibliche Pflege. Vom 3.—6.: Mythenerzählung. Vom 7.—10.: Gymnastik. Vom 10.—13.: Lesen und Schreiben. Vom 14.—16.: Dichtkunst und Musik. Vom 16.—18.: mathematische Wissenschaften. Vom 18.—20.: kriegerische Uebungen. Danach erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben blosse Krieger; die Andern lernen daneben bis zum 30. Lebensjahr auch die Wissenschaften in strengerer, allgemeinerer Form, als in den früheren Jugendjahren möglich war, so dass das früher vereinzelt Vorgetragene in seiner gegenseitigen Verbindung erkannt werde, worin zugleich die Prüfung der Anlage zur Dialektik liegt. Dann tritt eine zweite Ausscheidung ein. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichnetsten aber treiben vom 30. bis 35. Jahr Dialektik und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahr. Danach gelangen sie endlich zu dem Höchsten in der Philosophie, der Betrachtung der Idee des Guten; zugleich werden sie unter die Zahl der Herrscher aufgenommen und bekleiden, so oft die Reihe sie trifft, die höchsten Staatsämter, indem sie die Aufsicht über die gesammte Staatsverwaltung führen; die meiste Zeit dürfen sie in diesem Alter der philosophischen Betrachtung widmen. Die Kinder des dritten Standes werden bei der Lehre über die Erziehung gar nicht berücksichtigt.

§ 44. Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Eintheilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, so dass die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippus, Platons Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347—339), der pantheistisch das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwickelungsproduct sein lässt und das ethische Princip in der auf naturgemässem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet; Xenokrates von Chalkedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der Akademie (339—314), der die Ideen und Zahlen identificirt und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet; Heraklides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; Philippus von Opunt, der Verfasser der (an Platons Leges sich anschliessenden) Epinomis, auch Hermodorus, der gleichfalls noch zu Platons unmittelbaren Schülern gehörte und Platons Lehren, insbesondere auch die ungeschriebenen, verbreitete; ferner die Schüler von unmittelbaren Schülern Platons:

Polemon, Krantor und Krates, die sich vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwendeten.

Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung, zu welcher wir schon in dem platonischen Parmenides die Keime finden. Ihre Häupter sind: Arkesilaus (lebte von 315—241 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründete, und Karneades (214—129), der Stifter der dritten akademischen Schule.

Die neuere Akademie kehrte zum Dogmatismus zurück. Ihr Begründer, der Stifter der vierten Schule, ist Philon der Larissäer, der zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges lebte. Sein Schüler, Antiochus von Askalon, hat eine fünfte Richtung begründet, indem er die platonischen Lehren mit gewissen aristotelischen und noch mehr mit stoischen Sätzen combinirt und so den Uebergang zum Neuplatonismus angebahnt hat.

Ueber die ältere Akademie handeln: F. Bücheler, Academ. philosoph. index Herculanensis, Greifsw. Lect. Kat., Brl. 1869. Ueber Speusippus handeln: Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838; Max. Ach. Fischer, de Speus. vita, Rast. 1845; Krische, Forschungen I, S. 247—258. Ueber Xenokrates handeln: Wynpersse, diatribe de Xen. Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822; Krische, Forschungen I, S. 311—324; Ad. Mannheimer, die Ideenlehre b. d. Sokratikern, Xenokrates u. Aristot., Darmst. 1875. Ueber Heraklides handeln: Roulez, de vita et scriptis Heracl. Pontici, Lovanii 1828; E. Deswert, de Heraclide Pontico, Lovanii 1830; Franz Schmidt, de Heraclidae Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, diss. inaug., Vratisl. 1867; vgl. Müller, fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.; Krische, Forschungen I, S. 324—336. Ueber Eudoxus handeln: L. Ideler, in: Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1828 u. 30; Aug. Boeckh, über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen, Berlin 1863; vgl. George Cornewall Lewis, historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3; S. 146 ff. Ueber den von dem Philosophen Eudoxus zu unterscheidenden Geographen Eudoxus aus Knidus (um 255 v. Chr.), der eine γῆς περίοδος verfasst hat, wie auch über den um 90 v. Chr. Africa umsegelnden Eudoxus aus Kyzikus, und über den Astronomen Geminus (um 137 v. Chr.), handelt H. Brandes in den Jahrb. f. Ph. LXIV, 1852, S. 258 ff. und in den Jahrb. des Vereins für Erdkunde zu Leipzig, Leipz. 1866. Ueber Hermodorus handelt Ed. Zeller, de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859. Ueber Krantor handelt F. Schneider, de Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui περὶ πένθους inscribitur, commentatio, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss., 1836, No. 104—105; M. Herm. Ed. Meier, über die Schrift des Krantor περὶ πένθους, Halle 1840; Frid. Kayser, de Crantore Academico diss., Heidelb. 1841.

Ueber jüngere Akademiker handeln: Fr. Dor. Gerlach, commentatio exhibens Academicorum iuniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815; J. Rud. Thorbecke, in dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820; Rich. Brodersen, de Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821; Aug. Geffers, de Arcesila, G.-Pr., Gott. 1841, de Arcesilae successoribus, ibid. 1845; Roulez, de Carneade, annal. Gandav. 1824—25; C. J. Grysar, die Akademiker Philon und Antiochus, G.-Pr., Köln 1849; C. F. Hermann, disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851, disput. altera, ibid. 1855; vgl. Krische, in: Gött. Stud., II, 1845, S. 126—200; David d'Allemand, de Antiocho Ascalonita, Paris 1856; vgl. Krische, Gött. Stud. II, 160—170.

Dass Speusippus der nächste Nachfolger des Platon in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der Metaph., aber oft ohne Namennennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich gleich den Pythagoreern eine Doctrin von pantheistischem Charakter zu. Metaph. XII, 7: ὑπολαμβάνουσιν . . . οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος,

τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων. Nach Stob. Ecl. I, p. 58 verwarf er die (platonische) Identificirung des ἕν, des ἀγαθόν und des νοῦς. Er nahm eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstracte als das Früheste und Elementarste setzte und das Concretere als das Spätere und Höhere (ein Gedanke, den wir auch bei Philolaus finden, der ihn freilich mit Heterogenem vermengt). Aristoteles sagt (Metaph. VII, 2), Speusippus habe, von dem ἕν ausgehend, mehr Classen von Wesen, als Platon, angenommen und für jede Classe von Wesen, nämlich für die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele, verschiedene Principien gesetzt. Die Ideen scheint Speusippus negirt zu haben (wogegen Xenokrates dieselben mit den mathematischen Objecten identificirte). Die Seele war dem Speusippus (Stob. Ecl. I, 1; Plut. de anim. procr. 22) die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung, also gleichsam die höhere Einheit des Arithmetischen und Geometrischen. Nach Cic. (nat. d. I, 13) nahm er an eine vis animalis, qua omnia regantur. Sein ethisches Princip bezeichnet Clem. Alex. (Strom. II, 418 d): Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.

Xenokrates von Chalkedon (geb. 396, gest. 314 v. Chr.) unterschied (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 147) drei Classen von Wesen: das Sinnliche, das Intelligible und das Mittlere, worauf die δόξα gehe; das Intelligible liege ἐκτὸς οὐρανοῦ, das Sinnliche ἐντὸς οὐρανοῦ, das δοξαστόν aber sei der Himmel selbst, der zugleich wahrgenommen und wissenschaftlich betrachtet werden könne. Auf ihn sind Arist. Metaph. VII, 2 die Worte zu beziehen: ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά. Aus dem ἕν und der ἀόριστος δυάς construirte er alle Wesen (Theophrast. Metaph. 3, p. 312). Er erklärte die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον, Plut. de an. procr. 1, vgl. Arist. de an. I, 2, 4; analyt. post. II, 4. Mit dem symbolischen Gebrauch von Götternamen trieb Xenokrates ein fast kindliches Spiel. Die Glückseligkeit setzte er (nach Clem. Strom. II, p. 419 a) in den Besitz der uns gemässen Tugend (οἰκείας ἀρετῆς) und der ihr dienenden Macht. Der Tugendhafte ist glücklich. Arist. Top. VII, 1: Ξενοκρ. τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν.

Zu den frühesten Schülern Platons gehört (der später als Mathematiker und Astronom ausgezeichnete) Eudoxus, geb. um 406, gest. um 353 v. Chr. Dieser hat vielleicht um 383 Platon gehört, ist nach Aegypten wahrscheinlich um 378 (und nicht 362) mit einem Empfehlungsschreiben des Agesilaus an den König Nektanebus gereist und hat zu Heliopolis astronomische Studien getrieben, zu Tarent unter Archytas Geometrie, in Sicilien unter Philistion Medicin studirt (wie Diog. L. VIII, 86 nach den Πίνακες des Kallimachus berichtet), dann zu Kyzikus und zu Athen gelehrt, ist endlich nach seiner Vaterstadt Knidus zurückgekehrt, wo er eine Sternwarte errichtete. Zu Athen waren unter Andern Menächmus und Helikon seine Schüler in der Geometrie; Helikon hat Platon auf seiner dritten Reise nach Sicilien (361 v. Chr.) begleitet (Pseudo-Plat. ep. XIII, p. 360 d; Plutarch. Dion. c. 19). Als Ethiker vertrat Eudoxus die Hedonik. Seine Lustlehre wird von Aristoteles Eth. Nic. X, 2 u. 3 ausführlicher behandelt. (Von Platons Schüler ist Eudoxus, der Verfasser der γῆς περίοδος, der um 255 v. Chr. gelebt hat, zu unterscheiden.)

Heraklides aus Heraklea am Pontus, dem Platon (nach Suidas) während seiner letzten sicilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, beschäftigte sich unter Anderm auch mit der Frage, welche (nach Simplic. zu Arist.

de coelo f. 119) Platon in folgender (durch logische Vorzüge ausgezeichneten) Form gestellt haben soll: τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα, welche Hypothesen gleichmässiger und geordneter Bewegungen so beschaffen seien, dass ihre Consequenzen nicht den Erscheinungen widerstreiten. (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewusstsein von der richtigen Forschungsweise und involvirt nur noch den Irrthum, als ob die mathematische Regelmässigkeit schon als solche den realen Bewegungen nothwendig zukomme, so dass es der Forschung nach realen Naturkräften, die jene Bewegungen bewirken, nicht zu bedürfen schien.) Eudoxus soll mehrere jener platonischen Forderung entsprechende Hypothesen aufgestellt, sich aber für die Ruhe der Erde entschieden haben, Heraklides dagegen (mit Ekphantus dem Pythagoreer, dem er auch in dessen Atomenlehre folgte) für ihre Axendrehung (Plut. plac. philos. III, 13). Die Ausdehnung der Welt hielt Heraklides für unendlich (Stob. Ecl. I, 440).

Hermodorus ist ein unmittelbarer Schüler des Platon, dem wir einige Notizen über Leben und Lehren seines Meisters verdanken (s. o. § 39, S. 120 und § 41, S. 144 und 149). Aus seiner Schrift über Platon hat Derkyllides (s. unten § 65) Angaben entnommen, welche die platonische Stoicheiologie betreffen. Vielleicht bildete eine Aufzeichnung dieser ἄγραφα δόγματα diejenigen λόγοι, mit welchen Hermodorus in Sicilien Handel trieb (woher der Satz stammt, auf welchen Cic. ad Atticum XIII, 21 anspielt: λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται).

Philipp der Opuntier, der Mathematiker und Astronom (vgl. Boeckh, Sonnenkreise, S. 34 ff.), gilt für den Verfasser der Epinomis; auch die Ueberarbeitung und Herausgabe des von Platon hinterlassenen Entwurfs der Leges wird ihm wohl mit Recht zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce φιλόσοφος).

Polemon, der nach Xenokrates der Schule vorstand (314—270), wandte sich vorwiegend der Ethik zu. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), dass man sich mehr im Rechthandeln, als in der Dialektik übe. Cicero giebt (Acad. pr. II, 43) als sein ethisches Princip an: honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Seinen Einfluss auf Zenon, den Gründer des Stoicismus, bezeugt Cicero de fin. IV, 16, 45.

Den Krantor nennt Proklus (zum Tim. p. 24) den frühesten Ausleger platonischer Schriften. Man ging in dem Maasse mehr auf diese zurück, als die lebendige Tradition der Lehren Platons erstarb. Seine Trostschrift (περὶ πένθους) rühmt Cicero (Tusc. I, 48, 115; vgl. III, 6, 12). Er räumt (in einem bei Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—58 erhaltenen Fragment) unter den Gütern die erste Stelle der Tugend ein, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum. Die stoische Forderung der Unterdrückung natürlicher Gefühle bekämpfte er (im Einklang mit Plat. Rep. X, p. 603 e). Krantor starb vor Polemon (Diog. L. IV, 27). Krates leitete nach Polemon die Schule.

Nach Krates stand der akademischen Schule Arkesilas oder Arkesilaus vor, der, um 315 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber ein Schüler des Krantor, Polemon und Krates geworden war. Gestorben ist er 241. Seine Enthaltung (ἐποχή) vom eigenen Urtheil und sein doppelseitiges Disputiren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28: πρῶτος δὲ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, dass wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, dass wir nichts wissen können. Doch übte er (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 f.) diese Manier nur zur Uebung und Prüfung der Schüler, um dann den

wohlbegabten die platonischen Lehren mitzutheilen; diese Angabe (von Geffers gebilligt, von Zeller bestritten) ist der Natur der Sache nach wohl glaublich, sofern ein Haupt der Akademie schwerlich sofort mit der Ideenlehre und den auf sie gebauten Doctrinen völlig brechen konnte; nur liegt darin nicht nothwendig eine unbedingte Zustimmung zu diesen Lehren. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zenon. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 233 ff., adv. Math. VII, 153 ff.) besonders die *κατάληψις* und *συγκατάθεσις* (s. unten § 53), da eine falsche Vorstellung ebenso viel Ueberzeugungskraft für uns haben könne als eine wahre, erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (*τὸ εὔλογον*) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Der Stoiker Ariston sagte (nach Diog. L. IV, 33 und Sextus Empir. hypot. Pyrrhon. I, 232), Ilias VI, 181 parodirend, Arkesilas sei:

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

Dem Arkesilas folgte als Schulhaupt (241 v. Chr.) Lakydes, diesem (215) Telekles und Euandrus, dem letzteren Hegesinus, diesem Karneades.

Karneades von Kyrene (214—129; er kam im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom) ging in der skeptischen Richtung weiter. Er bestritt besonders die Sätze des Stoikers Chrysippus, so dass er selbst sagte: „Wenn Chrysippus nicht wäre, wäre ich nicht“ (Diog. L. IV, 62). Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arkesilas erweiternd, für unmöglich, und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Sein Schüler Klitomachus (der ihm 129 v. Chr. in der Leitung der Schule folgte und bald nach 111 starb, in welchem Jahr der Redner Crassus ihn hörte) soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 45) gesagt haben, es sei ihm niemals klar geworden, was (in der Ethik) die eigene Meinung des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Bei seiner Anwesenheit im Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegentheil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müssten sie alles Eroberte den rechtmässigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. V, 14 ff.). In der Erkenntnisslehre ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellungen sind nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich (*πιθαναί*), oder, zu anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und nicht im Widerstreit (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι*), oder endlich wahrscheinlich und nicht im Widerstreit und allseitig bestätigt (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδευμέναι*) Sext. Emp. adv. Math. VII, 166. Die Wahrscheinlichkeit und ihre Grade anzunehmen, ist für das Handeln nöthig, da bei aller Enthaltung des Urtheils ein Handeln überhaupt nicht möglich wäre.

Philon von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, kam während des ersten mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 87 v. Chr. auch Cicero hörte. Er scheint hauptsächlich die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben, obschon auch er noch diese bekämpft.

Antiochus von Askalon, Philons Schüler, folgte diesem als Haupt der Schule und starb wahrscheinlich um das Jahr 68 v. Chr. G. Im Winter 79/78 hörte ihn Cicero. Er versuchte zu zeigen, dass die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Platon sich fänden (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 235). Von den Stoikern wich er

ab durch die Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, dass die Tugend für sich allein zwar ein glückliches Leben (vitam beatam), aber doch nicht das glücklichste Leben (vitam beatissimam) bewirke; im Uebrigen kam er fast ganz mit ihnen überein (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 45. Aristoteles, geb. 384 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stagira (oder Stageiros) in Thrakien, der Sohn des Arztes Nikomachus, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367) Schüler des Platon und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Platons Tode (347) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, blieb dort gegen drei Jahre, ging dann nach Mitylene und danach (343) zu Philipp, dem König von Makedonien, bei dem er bis ins achte Jahr, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der einflussreichste Erzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule zu Athen im Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald hernach, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) in seinem 63. Lebensjahre starb.

Ueber das Leben des Aristoteles handeln: Dionys. Hal. Epist. ad Ammaeum I, 5; Diog. Laërt. V, 1—35; Suidas; der sogenannte Anonymus Menagianus (der unbekannte Verfasser eines von Menagius veröffentlichten Schriftstücks, welches in seinem biographischen Theile mit dem ersten, grösseren Theile des Artikels bei Suidas wörtlich übereinstimmt, woran sich dann aber ein Verzeichniss der Schriften des Arist. reiht, welches das des Diogenes Laërtius mit einigen Auslassungen und Erweiterungen wiedergiebt: die Quelle war vielleicht der echte Hesychius); Pseudo-Hesychius; Pseudo-Ammonius, vita Arist., womit fast durchgängig übereinstimmt die Vita, welche L. Robbe e cod. Marciano, Lugd. Bat. 1861, herausgegeben hat; eine alte lateinische Bearbeitung, hrsg. von Nunnez, Barcellonae 1594, auch Lugd. Bat. 1621, 1631, Helmst. 1666, ist eine dritte Redaction derselben Vita. Verloren sind die betreffenden Schriften von Aristoxenus, Aristokles, Timotheus, Hermippus, Apollodorus und Anderen. Die chronologischen Bestimmungen, die das Leben des Aristoteles betreffen, hat Diog. L. den *χρονικά* des Apollodorus entnommen; aus der gleichen Quelle scheint auch Dionys. Halic. geschöpft zu haben. J. G. Buhle, vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles, S. 80—104. Ad. Stahr, Aristotelia, Thl. I: das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, life of Aristotle, Cambridge 1839. George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of the science, London 1864, aus dem Engl. übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865; erstes Kapitel: das Leben des Aristoteles. Vgl. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, in: Abh. der Akad. der Wiss., hist.-phil. Cl., Berlin 1833, S. 133—157, kl. Schrift., Bd. VI, S. 185—210.

Ueber das Verhältniss des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, Arist. als Lehrer des Alexander (in: Ferienschriften, Freiburg 1826). Frid. Guil. Car. Hegel, de Arist. et Alex. magno, diss. inaug., Berl. 1837. P. C. Engelbrecht, über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältniss zu Alexander dem Grossen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. Rob. Geier, über Erz. und Unterr. Alex. d. Gr., I, Halle 1848; Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856. Egger, Aristote, considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862 (Extrait des Mém. de l'acad. de Caen). Mor. Carrière, Alexander und Aristoteles, in Westermanns Monatsh., Febr. 1865.

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Aerzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zurück. Der Vater Nikomachus lebte als Leibarzt am Hofe des makedonischen Königs Amyntas zu Pella. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Uebersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Platon wird wahrscheinlich, dass seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also in 384 vor Chr., gefallen sei. Bald nach der Zeit, zu welcher Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Platon zu Dion und dem jüngeren Dionysius, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte. Dass Aristoteles schon früh, bei Lebzeiten Platons, zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äusserte, ist sehr glaublich. Möglicherweise ist auch die Anekdote echt, dass Platon gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels; unwahrscheinlich ist (da Platon schwerlich in Bezug auf seine eigene Person dem Autoritätsprincip huldigte und gegnerische Argumentation gewiss nicht verübelte), dass von Platon selbst der Vergleich des Aristoteles mit einem Füllen, welches gegen seine Mutter ausschlage, herstamme. Platon soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner *ἀγχίνοια* den *νοῦς τῆς διατριβῆς*. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Platon lebte, gewiss noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl kaum gleich nachher verlassen haben. Doch ertheilte er damals rhetorischen Unterricht als Rival des Isokrates: er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodirend, gesagt haben: *αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν* (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quinct. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Platon widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältniss, in welchem Platons ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Platons Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zum Hermias reisten. Auch sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemus erhalten, worin er den Platon einen Mann nennt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (*ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*), und der zuerst durch Wort und That gezeigt habe, *ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ*. (Vgl. jedoch Jac. Bernays, Aristoteles' Elegie an Eudemos, Rhein. Mus. N. F. Bd. 33, 1878, der es wahrscheinlich macht, dass sich diese Worte nicht auf Platon, sondern auf Sokrates beziehen.) Anzunehmen ist freilich, dass Aristoteles dem Platon gegenüber, auch schon bei dessen Lebzeiten, Selbständigkeit zeigte und wahrte, wiewohl er noch später nur ungern gegen die Ideenlehre polemisirte, Eth. Nic. I, 4: *προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* — Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heirathete Aristoteles dessen Nichte (oder Adoptivtochter) Pythias, später die Herpyllis.

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Platon, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8).

Nach Athen kehrte Aristoteles nicht sehr lange vor der Zeit zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug antrat (Ol. 111, 2, in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334), vielleicht im Jahr 335 vor Chr. Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollon *Λύκειος* gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (*περίπατοι*) um-

herwandelnd er sich mit dem engeren Schülerkreise (den Περιπατητικοί) über philosophische Probleme unterredete; für grössere Kreise hielt er sitzend Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch ist möglich, dass er wiederum rhetorische Uebungen leitete, wie schon in der Zeit seines ersten Aufenthalts in Athen. Gellius sagt (N. A. XX, 5): ἐξωτερικά dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; ἀκροατικά autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Forschungen sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 e; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44). Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf ἀσέβεια, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Päan und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der That aber ist dieses Lied (welches Diog. Laërt. V, 7 aufbewahrt hat) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird hierbei Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verliess, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie Einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz in den Euripus (wozu kein Anlass war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodorus; nach Censorinus de die nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden) und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr. — Eine Portraitstatue des Aristoteles findet sich im Palazzo Spada zu Rom.

Den Aristoteles charakterisirt Goethe (Gesch. der Farbenl. 2. Abtheil., Ueberliefertes) im Gegensatz zu Platon (vgl. oben zu § 39) mit den Worten: „Aristoteles steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkte der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht". (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in solchem Maasse zutreffend, wie die oben angeführte des Platon. Die empirische Basirung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, dass die Erkenntniss den Aristoteles nur in so weit interessire, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen. Auch fehlt weder bei Platon, noch bei Aristoteles neben dem Aufsteigen zum Allgemeinen das Herabsteigen zum Besonderen durch Eintheilung und Deduction.)

§ 46. Die Schriften des Aristoteles waren theils in dialogischer, theils in akroamatischer Form verfasst; auf uns sind nur die letzteren grossentheils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die meisten Schriften der lezteren Classe hat Aristoteles während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfasst. Dem Inhalt nach zerfallen dieselben in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die Gesammtheit der logischen Schriften

wird unter dem Titel Organon zusammengefasst. Die Doctrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (auf die obersten Principien gerichtete) Philosophie. Unter den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Schriften ist besonders die Physik (auscultationes physicae) und auch die Naturgeschichte der Thiere (eine comparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die psychologischen Schriften (drei Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen). Unter den Schriften von ethischem Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums bestimmende Ethik, die in dreifacher Gestalt existirt: nikomachische Ethik (das aristotelische Werk), eudemische Ethik (von Eudemus verfasst) und Magna Moralia (ein Auszug aus beiden). Die Schrift Politica ist eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik. Die Rhetorik und die Poëtik schliessen sich theils an die logischen, theils und zunächst an die ethischen Schriften an.

Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Uebersetzung zuerst zugleich mit Commentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfasst hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, 1550—52, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, griechisch zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495—98, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebd. 1539 und 1550 (die Basileensis tertia von 1550 wird auch nach dem Mitherausgeber Isengrin die Isengriniana genannt): ferner Venetiis apud Aldi filios 1551—53, edirt durch Joh. Bapt. Camotius; dann edirt durch Friedrich Sylburg, Francof. 1584—87; durch Isaac Casaubonus, gr. u. lat. Lugduni 1590 u. ö. (1596, 1597, 1605, 1646); durch du Val, gr. u. lat., Par. 1619 u. ö. (1629, 1639, 1654); die letzte (lateinische) Gesammtausgabe im 17. Jahrh. erschien zu Rom 1668. Einzelne Schriften, wie besonders die nikom. Ethik, sind sehr häufig edirt worden bis zur Mitte und bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts; nach dieser Zeit erschienen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und neue Gesammtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle griech. u. lat. Biponti et Argentorati 1791—1800 in 5 Bänden die Werke des Aristoteles von Neuem zu ediren begann. (Der erste Band dieser unvollendet gebliebenen Ausgabe enthält mehrere immer noch werthwolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Commentatoren.) Bis zu dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer moderner Philosophien galt die Lehre des Aristoteles, in einzelnen Punkten freilich mehr oder minder umgedeutet, als die wahre Philosophie; aus seinen Schriften lernte man an katholischen Universitäten (wie schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters) und auch an protestantischen die Logik, Ethik etc. fast in gleichem Sinne, wie aus den Elementen des Euklides die Geometrie. Danach galt sie in weiten Kreisen als eine falsche Doctrin, von der man (nachdem Angriffe auf dieselbe schon seit dem Ausgang des Mittelalters in steigendem Maasse stattgefunden hatten) allmählich immer allgemeiner sich abwandte (sofern nicht, wie an Jesuitenschulen etc., die Tradition unbedingt galt), so dass die vorhandenen Ausgaben dem verminderten Interesse fast durchaus genügten. Nach einer gerechten Würdigung des Maasses der in der Lehre des Aristoteles enthaltenen philosophischen Wahrheit strebte bereits insbesondere Leibniz hin, der die beiden Extreme einer unbedingten Unterwerfung unter die aristotelische Autorität und einer durchgängigen Verwerfung des Aristotelismus gleich sehr missbilligte, jedoch in seinem Urtheil seine eigene monadistische Doctrin und seine religiöse Ueberzeugung zu unmittelbar als Maassstab anlegte (s. u. a. die Monographie: Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristotelicis, inest ineditum Leibnitii, diss. inaug., Berolini 1867). Seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts erwachte und erstarkte mehr und mehr der historische Sinn, der den aristotelischen Werken einen hohen Werth als Documenten des Entwickelungsganges der Philosophie zuerkannte. So erneuerte sich das Interesse an den

Schriften des Aristoteles, das im Laufe des 19. Jahrhunderts bisher fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendsten Gesammtausgaben im gegenwärtigen Jahrhundert sind: die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I. und II.: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III.: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd. IV.: scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ibid. 1836 (es finden sich hierin nur Auszüge aus den Scholien); Bd. V.: Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta collegit Valent. Rose. Scholiorum in Aristot. supplementum (der vollständige Commentar des Syrianus zu einigen BB. der Metaphys.). Index Aristotelicus. Ed. Herm. Bonitz, ib. 1870. (Die bekkersche Ausgabe ist zu Oxford 1837 wiederabg. worden, und Bekker selbst hat nach ihr, jedoch mit einigen Aenderungen im Einzelnen, die Hauptschriften des Aristoteles separat edirt, leider ohne dem Texte die in der Gesammtausgabe enthaltene Varietas lect. wieder beizufügen.) Dann die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 voll., Par. 1848—69. Vol. V., continens indicem nominum et rerum, ib. 1874. Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Leipzig 1831—32 und 1843 erschienen. In deutscher Uebersetzung sind die meisten aristotelischen Schriften in der metzlerschen Sammlung (übers. von K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher und C. F. Schnitzer) und in der hoffmannschen Uebersetzungs-Bibliothek (übers. von A. Karsch, Ad. Stahr und Karl Stahr), wie auch in der engelmannschen Sammlung (gr. u. deutsch) erschienen. Auch in der philosoph. Bibliothek von Kirchmann sind eine Reihe aristotelischer Schriften übersetzt und mit Anmerkungen versehen, so die Metaphysik, die nikomachische Ethik, die Poëtik, die Bücher π. ψυχῆς und ein Theil der logischen Schriften. Von Ausgaben einzelner Schriften sind unter andern folgende bemerkenswerth:

Arist. Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Leipzig 1844—46. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Lpz. 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, London 1866.

Arist. Metaph. ed. Brandis, Brl. 1823; ed. Schwegler, mit deutscher Uebersetzung, Tüb. 1847—48; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—49.

Die Physik des Arist. hat Carl Prantl griech. herausgeg., Lpz. 1879, griech. und deutsch mit sacherkl. Anm., Leipz. 1854, ebenso die vier Bücher über das Himmelsgebäude und die zwei Bücher über das Entstehen und Vergehen, ebd. 1857. Arist. über die Farben, erl. durch eine Uebersicht über die Farbenlehre der Alten, von Carl Prantl, München 1849. Meteorolog. ed. Jul. Lud. Ideler, Leipzig 1834—36. Die Physik hat gr. u. franz. mit Erklärung Barth. St. Hilaire herausg., Paris 1862, ebenso auch die Meteorologie, Paris 1867, die Schrift de coelo, Par. 1866, über Entstehen und Vergehen nebst der Abh. de Melisso, Xenophane, Gorgia (mit einer Introd. sur les origines de la philos. grecque) Paris 1866. De animalibus histor. gr. et lat. ed. Joachim Gottlob Schneider, Leipz. 1811. Vier Bücher über die Theile der Thiere, gr. und d. mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. v. Frantzius, Leipz. 1853; ed. Bernhard Langkavel, Leipz. 1868. Ueber die Zeugung und Entwickelung der Thiere, gr. u. deutsch von Aubert u. Wimmer, Leipzig 1860; Thierkunde, gr. u. d. von Aubert u. Wimmer, ebd. 1868.

Arist. de anima libr. tres, ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1833, ed. II. emendata et aucta, Berl. 1877 (besorgt von Christ. Belger); ed. Barth. St. Hilaire, Paris 1846; ed. A. Torstrik, Berl. 1862 (vergl. R. Noetels Rec. in der Z. f. G.-W. XVIII, Berlin 1864, S. 131—144). Uebers. u. erläut. in der philos. Biblioth. von v. Kirchmann, Brl. 1871. W. Strehlke, de commentario anonymo in Aristotelis de anima libros conscripto, I.-D., Berl. 1876.

Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820. Ed. A. Coray, Paris 1822. Ed. Cardwell, Oxon. 1828—30. Ed. C. L. Michelet (mit Comm.), Berol. 1829—35, 2. ed. 1848. Bekker hat die Ethik auch separat 1831, 1845, 1861 edirt. Den bekkerschen Text reproducirt meist die Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856. Eth. ed. B. St. Hilaire, Par. 1856. Rogers, edit. altera, Lond. 1865. Ar. Ethics, ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—58, 3. ed. 1874. Aristotelis Eth. N. ed. et commentario continuo instruxit G. Ramsauer. Adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica, Lpz. 1878 (der Commentar zeugt von eindringendem Verständniss des Ar., nur fehlt ein brauchbarer krit. Apparat). Ar. Eth. Nicom. rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1880. Vgl. dens., d. bekkersch. Handschr. der nikom. Eth. in: Jahrbb. f. Philol., Bd. 117, 1878, S. 625—32; ders., de Aristotelis Ethicis Nic. recognoscendis dissert. I. u. II, Berl. 1878. Die Bücher VIII u. IX (über die Freundschaft) sind separat von Ad. Theod. Herm. Fritzsche edirt

worden, Giessen 1847; eben dieser hat auch die eud. Ethik herausg., Regensburg 1859. Uebersetzung d. nik. Eth. von Christ. Garve, 2 Bde., 1798 u. 1801.

Polit. ed. Herm. Conring, Helmstädt 1656, Braunschweig 1730; J. G. Schneider, Frankfurt a. d. O. 1809; C. Göttling, Jena 1824; Ad. Stahr, Lpz. 1839; B. St. Hilaire, Par. 1837, 2. edit. 1848, 3. ed. 1874; I. Bekker, Berlin (1831) 1855; Eaton, Oxford 1855; R. Congreve, London 1855 u. 62. Aristot. Polit. cum vet. translat. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Leipz. 1870. Die 3 ersten BB. der Polit. mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertr. v. Jac. Bernays, Berl. 1872. Griech. und deutsch mit sacherkl. Anmerkung., herausgeg. v. Susemihl, 2 Bde., Leipz. 1879. Oeconom. l. I vet. transl. lat. edita a Franc. Susemihl, Gryphiswald. 1870. Rhet. ed. Spengel, Leipzig 1867.

Poët. ed. G. Hermann, Lpz. 1802; Franz Ritter, Köln 1839; E. Egger (in seinem Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Paris 1849); B. St. Hilaire, Paris 1858; I. Bekker (Ar. Rhet. et Poët. ab I. B. tertium ed.), Berol. 1859; Franz Susemihl (Poët. griech. u. deutsch), Lpz. 1865, 2. Aufl. 1874; ed. Joh. Vahlen, Berol. 1867; 2. ed., Berl. 1874. Vgl. dagegen: Leonh. Spengel, Aristoteles' Poëtik u. Joh. Vahlens neueste Bearbeitung ders., Leipz. 1875. Ed. F. Ueberweg, Berl. 1870, 2. ed., Leipz. 1875; Uebersetzung nebst Commentar, Berlin 1869, 2. Aufl. 1874. Rec. G. Christ, Leipzig 1878. Griech. u. deutsch von M. Schmidt, Jena 1875.

Zur Erklärung der Schriften des Aristoteles liefern manche werthvollen Beiträge die alten Commentare und Paraphrasen, sofern dieselben auf uns gekommen sind, insbesondere die des Exegeten Alexander von Aphrodisias (s. u. § 51), des Dexippus und des Themistius (s. u. § 69), des Syrianus, des Ammonius Hermiae filius, des Simplicius und Philoponus (s. u. § 70), auch die Schriften des Boëthius (ebd.) und Anderer. Scholien zum Aristoteles hat Brandis Berl. 1836 (bei der bekkerschen Ausgabe des Textes) herausgegeben, und insbesondere zu der Metaphysik Brandis ebd. 1837, Paraphr. zu Soph. Elench. Spengel, München 1842, zu der Schrift von der Seele Spengel (Auszüge aus dem Commentar eines Anonymus über des Ar. Bücher von der Seele), München 1847. Themistii paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Spengel, Lpz. 1866. Den Commentar des Averroës zur Rhetorik hat in einer alten hebräischen Uebersetzung J. Goldenthal veröffentlicht, Lips. 1842. Jo. Geo. Ern. Hoffmann, de hermeneuticis apud Syros Aristoteleis adiectis textibus et glossario, ed. 2., Leipz. 1873. Von Neueren handeln über aristotelische Schriften insbesondere:

J. G. Buhle, commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788, auch im ersten Bande der buhleschen Ausgabe des Arist., Biponti 1791, S. 105—152; über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in Bibl. f. alte Litt. u. Kunst, 4 St., Gött. 1788, S. 1—42; über die Ordnung und Folge der arist. Schriften überhaupt, ebend. 10. Stück, 1794, S. 33—47.

Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. ed. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831. Fr. N. Titze, de Ar. operum serie et distinctione, Lpz. 1826.

Ch. A. Brandis, über die Schicksale der aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236—254; 259—286. Vergl. dazu Kopp, Nachtrag zu Br. Unters. über die Schicksale der aristotel. Bücher, ebend. III, Heft 1, 1829. Brandis, über die Reihenfolge der Bücher des arist. Organons und ihre griech. Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., 1833. Ueber die arist. Metaphysik, ebend. 1834. Ueber Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II.: die Schicksale der arist. Schriften etc., Leipzig 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Leipzig 1834.

Leonh. Spengel, über Aristoteles' Poëtik, 1837; über das 7. Buch der Physik, 1841, über das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, 1841—43, über die Politik des Aristoteles, 1849, über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist., 1849, über die Rhetorik des Aristoteles, 1851, in: Abh. der bair. Akad. der Wiss., Bd. II, III, V, VI. Ueber κάθαρσις τῶν παθημάτων bei Arist., ebd. Bd. IX, München 1859. Arist. Studien; nik. Ethik, eudem. Ethik, grosse Ethik, Politik und Oekonomik, Poëtik, in den Abh. der Akad. d. Wiss., Bd. X. u. XI., München 1863—66 (vgl. darüber Bonitz in der Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, S. 777—804).

Jakob Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poëtik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles

über Wirkung der Tragödie, in den Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. zu Breslau, Bd. I, Breslau 1858, S. 133—202. Diese beiden Abhandlungen wieder abgedruckt in: Zwei Abh. üb. d. aristot. Theorie des Drama, Berl. 1880. Ders., die Dialoge des Arist. in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken, Berl. 1863. Vgl. P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864. Rud. Hirzel, üb. d. Protreptikos d. Arist., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 61—100.

Herm. Bonitz, aristotelische Studien, I—V, Wien 1862—67.

Valentin Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Aristoteles pseudepigraphus (eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1863.

Emil Heitz, die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865.

Rud. Eucken, de Arist. dicendi ratione, p. I.: observationes de particularum usu, Gott. 1866. Ders., über den Sprachgebrauch des Arist., Beobachtungen über die Präpositionen, Berlin 1868. Beiträge zum Verständniss des Arist., in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 99, 1869, S. 243—252 und 817—820.

J. Vahlen, aristotelische Aufsätze, 1—3, Wien 1870—74. E. Zeller, über den Zusammenhang der platon. u. aristotel. Schriften mit der persönl. Lehrthätigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, XI, 1876, S. 84—96.

Ueber die Logik und die logischen Schriften des Arist. handeln: Philipp Gumposch, Leipzig 1839, F. Th. Waitz, de Ar. libri π. ἑρμηνείας cap. decimo, Hab.-Schr., Marb. 1844, Ad. Textor, de herm. Ar., diss. inaug., Berl. 1870, Imelmann, zur aristot. Topik, Berl. 1871, R. Schmidt, die aristotel. Kategorien in St. Gallen, Erlangen 1874 (vgl. unten § 47).

Die Metaphysik betreffen folgende Schriften: C. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvr. cour. par l'acad. des sc. mor. et pol., Par. 1836. Felix Ravaisson, essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—46. F. G. Starke, de Ar. Met. l. II. qui ἄλφα τὸ ἔλαττον vocatur, Progr., Neu-Ruppin 1839. Brummerstädt, über Inhalt und Zusammenhang der metaph. Bücher des Arist., Pr., Rostock 1841. J. C. Glaser, die Metaph. des Arist. nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841. Herm. Bonitz, observ. criticae in Arist. libros metaphysicos, Berolini 1842. Wilh. Christ, studia in Arist. libros metaph. collata, Brl. 1853. Schramm, d. Metaphys. des Aristot. nach ihrem Inhalte, Bamberg 1877. Vergl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 1840, S. 263—276, wie auch Bonitz und Schwegler in ihren Commentaren zur aristotelischen Metaphysik (vgl. unten § 48).

Die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betreffen: C. Prantl, de Ar. librorum ad hist. animal. pert. ordine atque dispositione, Monachii 1843; Symbolae criticae in Arist. phys. auscultationes, Berol. 1843. H. Thiel, de zool. Ar. l. ordine ac distrib., G.-Pr., Breslau 1855. Sonnenburg, zu Ar. Thiergeschichte, G.-Pr., Bonn 1857. Ch. Thurot, obs. crit. zu Ar. de part. animalium, in: Revue arch. 1867, S. 233—242; zur Meteorol., ebd. 1869, S. 415—420. Vergl. Abh. von Barthélemy St. Hilaire, Jessen u. A. M. Hayduck, Bemerkungen zur Phys. des Arist., G.-Pr., Greifsw. 1871. E. Gotschlich, zur Phys. des Arist. in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 105, 1872, S. 618—620. H. Bonitz, zur Erklär. einiger Stellen aus Ar. Schr. üb. d. Seele, in: Hermes, Bd. 7, 1873, S. 416—436 (s. unten § 49).

Auf die Ethik und Politik beziehen sich: Wilh. Gottlieb Tennemann, Bem. über die sogen. grosse Ethik des Arist., Erfurt 1798. F. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämmtl. Werken, III, 2, 1833, S. 309—326; über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dec. 1817, abgedr. in den sämmtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333. W. van Swinderen, de Ar. Pol. libris, Gröningen 1824. Herm. Bonitz, obs. crit. in Arist. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. Alb. Max Fischer, de Ethicis Nicom. et Eudem., Bonn 1847. Ad. Trendelenburg, über Stellen in der nik. Ethik, in den Monatsber. der Berliner Akad. d. Wiss. 1850 und in den hist. Beitr. zur Philos. II, Berlin 1855; zur arist. Ethik, in den hist. Beitr. III, 1867. Joh. Petr. Nickes, de Arist. Politicorum libris diss. inaug., Bonn 1851. J. Bendixen, comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Uebersicht über die neueste die aristotelische Ethik und Politik betreffende Litt., ebend. XI, 1856, S. 351 bis 378, 544—582; XIV, 1859, 332—372; XVI, 1860, 465—522; vergl. XIII, 1858, S. 264—301. H. Hampke, über das fünfte Buch der nik. Eth., ebd. XVI, S. 60—84. G. Teichmüller, zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der arist. Politik, ebend.

S. 164—166. Christian Pansch, de Ethicis Nicomacheis genuino Arist. libro diss., Bonn 1833 (vgl. Trendelenburgs Rec. dieser Schrift, insbesondere seine Vertheidigung der von Pansch angefochtenen Echtheit des 10. Buches der nik. Ethik, in den Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, S. 358 ff. u. Spengel i. d. Abh. der bayer. Ak. III, S. 518 ff.); Chr. Pansch, de Ar. Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Gymn.-Pr., Eutin 1858. H. S. Anton, quae intercedat ratio inter Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Dantisci 1858. F. Münscher, quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861. R. Noetel, quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), G.-Pr., Berol. 1862. F. Häcker, das V. Buch der nik. Ethik, in der Zeitschr. f. d. G.-W. XVI, S. 513—560; Beitr. z. Krit. u. Erkl. des VII. Buches der nik. Ethik., G.-Pr., Brl. 1869 (vgl. 1863). H. Rassow, obs. crit. in Aristotelem, Brl. 1858; emend. Aristoteleae, Weimar 1861; Beitr. zur Erkl. u. Textkritik der nik. Ethik des Arist., Weimar 1862 und 1868; Bemerkungen über einige Stellen der Politik des Ar., Weimar 1864; Forschungen über die nikom. Ethik des Arist., Weimar 1874. Joh. Imelmann, obs. cr. in Ar. E. N., diss., Hal. 1864. Moritz Vermehren, aristot. Schriftstellen, Heft I.: zur nicom. Ethik, Lpz. 1864. W. Oncken, die Wiederbelebung der arist. Politik in der abendländisch. Lesewelt, in: Festschr. zur Begrüssung der 24. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. zu Heidelberg, Leipz. 1865, S. 1—18. Susemihl, zum ersten, zweiten und vierten Buche der Politik, in: Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 93, S. 327—333, Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 504—517; XXI, 1866, S. 551 bis 573, und zum dritten, siebenten und achten Buche, in: Philol. XXV, S. 385—415; XXIX, S. 97—119; de politicis Arist. quaestionum critic. part. I—VII, Greifsw. 1867 bis 1875; üb. d. Composition der Polit. des Ar., Verh. der 30. Vers. deutscher Philolog., 1875. Ewald Böcker, de quibusdam Pol. Ar. locis, Inaug.-Diss., Greifsw. 1867. Val. Rose, über die griech. Commentare zur Eth. des Arist., in: Hermes, Bd. V, 1871, S. 61—113 (bez. sich auf Handschriften von Commentaren des Eustratius, Aspasius u. A. zur nic. Eth., gedruckt Ven. ap. Aldum 1536). J. Wiggert, de Arist. ethicorum Nic. lib. VII, 12—15, G.-Pr., Stargard 1871. E. Bösser, commentarius ad Arist. Ethicorum Nic. libr. VIII et IX, G.-Pr., Eutin 1873. B. J. Polenaar, tirocinia critica in Arist. Polit., Lugd. Bat. 1873. H. Henkel, zur Polit. des Arist., G.-Pr., Seehausen 1875. Fr. Diebitsch, de rerum connexu in Aristotelis libro de republ., Vratislaviae 1875. L. Diederichsen, in welchem Verh. stehen das V., VI. u. VII. B. der nicomach. Eth. zu den vorhergehenden u. d. ersten Behandlung der ἡδονή u. λύπη zur zweiten? Flensburg 1877. (Vgl. unten § 50).

Auf die Oekonomik geht: E. Egger, question de propriété littéraire: Les Economiques d'Aristote et de Théophraste, Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, T. I, 4, 1879, S. 363—379.

Auf die Poëtik und Rhetorik beziehen sich ausser den schon angef. Abhandl. von Spengel und Bernays u. a. noch: Max Schmidt, de tempore quo ab Arist. l. de arte rhet. conscr. et ed. sint, Halae 1837. Franz Susemihl, eine Reihe von Studien zur aristotel. Poëtik im Rh. Mus. und in Jahns Jahrb. 89 u. 95. Joh. Vahlen, zur Kritik arist. Schriften (Poëtik und Rhetorik), Wien 1861, in den Sitzungsber. d. Wiener Akad. der Wiss., Bd. 38, Heft 1, S. 59—148; Arist. Lehre von der Rangfolge der Theile der Tragödie, in der Gratulationsschrift: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii collecta, Leipzig 1864, S. 155—184; Beiträge zu arist. Poëtik, Wien 1865—67 (aus dem Junihefte 1865, dem Januar-, Juni- u. Julihefte 1867 der Sitzungber. der phil.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss. besonders abgedr.). Gust. Teichmüller, arist. Forschungen, I.: Beitr. zur Erklärung der Poëtik des Arist., Halle 1867; II.: arist. Philos. der Kunst, ebd. 1869. Aug. Krohn, zur Kritik aristotel. Schriften, I.: zur Poëtik, Pr. d. Ritt. Ak., Brandenb. 1872. W. Friedrich quaestiones in Arist. libr. qui inscriptus est π. ποιητ., G.-Pr., Mühlhausen 1872. Il commento medio di Averroe alla poet. di Arist. per la prima volta pubbl. in Arabo e in Hebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio, P. I u. II, Pisa 1872 (vgl. unten § 50).

Eine Reihe dialogischer Schriften hat Aristoteles wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Platon verfasst. Zu denselben gehört der Dialog Eudemus, aus welchem einige Bruchstücke erhalten sind (bei Plutarch, Dion 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25. 53 etc.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XVI, 1861, S. 236—246). Eudemus gehörte dem platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, betheiligte sich an dem Feldzug des Dion gegen den Dionys und fiel Ol. 106, 4 (353 bis 352 v. Chr.) in Sicilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles den nach ihm

benannten Dialog, eine Nachbildung des platonischen Phädon; Aristoteles stellte in demselben Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Dialogische Schriften sind die ersten 27 Bände in dem Katalog der Werke des Aristoteles bei Diog. L. V, 22—27 (cf. Anonym. Menag. 61 sq.): über Gerechtigkeit, über Dichter, über Philosophie (vgl. J. Bywater, Aristotle's dialogue „on Philosophy", in: Journal of Philology, Vol. VII, 13, 1877, S. 64—87), Politicus, Gryllus, Nerinthus (Korinthius? Neritius? nach Themist. orat. XXIII, p. 356 Dind.: Ἀριστοτέλης τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ feiere den korinthischen Landmann, der, durch Platons Dialog Gorgias angezogen, sich dem platonischen Kreise angeschlossen habe, s. Jac. Bernays, die Dialoge des Arist. S. 90), Sophistes, Menexenus, Eroticus, Symposion, über Reichthum, Protrepticus etc. Diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die ohne eine dialogische Form die Gedanken vortragenden, streng wissenschaftlichen Schriften esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor (jedoch Analyt. post. I, 10, p. 76 b, 27 ὁ ἔσω λόγος als ὁ ἐν τῇ ψυχῇ im Gegensatz zu dem ἔξω λόγος), exoterisch aber in dem Sinne: nach Aussen hin, an den Andern, πρὸς ἕτερον (vergl. Plat. Soph. p. 217 e) gerichtet, aus dem ihm als wahr Erscheinenden argumentirend, im Gegensatz zu dem, was dem bloss auf die Sache blickenden selbstforschenden Denker anliegt (τῷ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν μέλει), Top. VIII, 1, 151 b, 9, Anal. post. I, 10, 76 b, 24, Pol. VII, 3, 1325 b, 29 (vgl. Thurot in Jahns Jahrb. 81, 1860, S. 749 f. und in seinen Etudes sur Aristote, Paris 1860, S. 214 f., auch G. Thomas, de Ar. ἐξ. λ. deque Ciceronis Aristotelio more, Gött. 1860; Stahr, Ar. II, S. 235—279). Oft wendet Aristoteles (wie Jac. Bernays, Dial. d. Arist., S. 29 bis 93, nachgewiesen hat) jenen Ausdruck auf seine dialogischen Schriften an, gebraucht ihn aber auch (Phys. IV, 10, p. 217 b, 19) von solchen inmitten seiner streng wissenschaftlichen Schriften selbst vorkommenden Erörterungen, welche er, seiner dialektischen Methode gemäss, der strengen Beweisführung (ἀπόδειξις) vorbereitend vorausschickt, oder welche überhaupt einen mehr „dialektischen", d. h. dem Charakter der Disputationen gemässen, als einen „apodeiktischen" oder rein wissenschaftlichen Charakter an sich tragen (Pol. I, 5, p. 1254 a, 33). Die Bedeutung des Wortes ist in beiden Fällen im Allgemeinen die nämliche, nur die Anwendung ist eine verschiedene. Die Dialoge heissen bei Aristoteles auch: ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι, Erörterungen, die in Gemeinsamkeit (d. h. vermittelst der Disputation mit einem Mitunterredner, sei es in wirklichen διαλεκτικαῖς συνόδοις, Top. VIII, 5, oder in dialogischen Schriften) angestellt werden, ferner ἐκδεδομένοι λόγοι, d. h. veröffentlichte, dem Publicum übergegebene λόγοι, im Unterschiede von nicht veröffentlichten, zunächst nur von dem Philosophen für sich selbst angestellten und daneben, sei es bloss in mündlichen Vorträgen oder auch mittelst schriftlicher Aufzeichnung dem (privaten) Kreise der mit ihm streng philosophirenden Schüler mitgetheilten Betrachtungen. Die streng philosophischen Betrachtungen heissen bei Aristoteles Pol. III, 12, p. 1282 b, 19 u. ö. (vgl. Eud. Ethik I, 8, 1217 b, 23) οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, und hiermit ist nahe verwandt die Bezeichnung: διδασκαλικοὶ λόγοι, de soph. elenchis c. 2, p. 165 b, 1: οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (welche letzteren λόγοι, die als πειραστικοί zu den exoterischen gehören, darum doch nicht gerade von der Sache abirren, wie die ἔξωθεν λόγοι Pol. II, 6, 1264 b, 39; cf. Eth. Eud. VII, 1, 1235 a, 4; VII, 5, 1239 b, 6, oder das λέγειν ἔξω τοῦ πράγματος, Rhet. I, 1, 1354 b, 27, 1353 a, 2). Die ἐξωτερικά definirt Simplicius als τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα, Philoponus als λόγοι μὴ ἀποδεικτικοὶ μηδὲ πρὸς τοὺς γνησίους τῶν ἀκροατῶν εἰρημένοι, ἀλλὰ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐκ πιθανῶν ὡρμημένοι. Da Aristoteles sich mitunter in den streng wissenschaftlichen Schriften an „Hörer" wendet, und

da dieselben oder doch viele derselben zu den mündlichen Vorträgen (ἀκροάσεις) in engster Beziehung stehen (zur Vorlesung bestimmt oder nach Vorträgen nachgeschrieben waren), so werden diese Schriften von Späteren akroamatische oder (metaphorisch) ἀκροάσεις genannt. Die philosophische Beschäftigung mit einem bestimmten Kreise von Objecten heisst eine πραγματεία, und die streng philosophischen, ohne dialogischen Schmuck nur auf das Forschungsobject gerichteten Schriften werden von Späteren auch als pragmatische bezeichnet. Die Schriften dieser Art scheinen sämmtlich oder mindestens grossentheils nicht von Aristoteles selbst, so lange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern und zum Theil erst durch Andronikus von Rhodus veröffentlicht worden zu sein.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die ὑπομνήματα anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauche gemacht hat, und die zum Theil (vielleicht erst später) an die Oeffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichniss der aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der platonischen Republik, den Leges, dem Tim. etc. Auch die auf uns gekommene Schrift de Meliss., de Xenophane, de Gorgia trägt den Charakter eines ὑπόμνημα, aber ihre Echtheit ist mindestens zweifelhaft (s. o. § 17). Ferner sind zu dieser Classe die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat, Angaben über Platons mündliche Lehren, auf Erinnerungen an seine Vorträge und vielleicht auf Nachschriften derselben beruhend. Vgl. die oben (§ 41) angeführten Schriften von Brandis, Bournot u. A.

Die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles sind z. Th. in einer sehr unvollkommenen Gestalt erhalten: Es fehlt häufig die feste durchgeführte Anordnung und Abrundung; es werden Fragen oft aufgeworfen, der Versuch aber wird nicht gemacht, sie zu beantworten; Wiederholungen kommen vor, andererseits wegen Abspringens der Gedanken, Weglassens der Zwischenglieder viele Dunkelheiten. Es ist deshalb nicht glaublich, dass diese so beschaffenen Schriften die letzte Feile von Aristoteles erhalten haben und von ihm veröffentlicht worden sind, und die Annahme ist beachtenswerth, dass wir wenigstens theilweise Aufzeichnungen vor uns haben, die Aristoteles zum Gebrauche bei seinen mündlichen Vorträgen anfertigte, bei deren Niederschreiben er bald grössere, bald geringere Sorgfalt anwandte. Dass die Stücke ungleich gearbeit sind, geht auch daraus hervor, dass in manchen Partien der Hiatus vermieden wird, so z. B. im grössten Theile der Politik, den meisten Partien des I. B. der Metaphysik. (Vgl. Blass Attische Beredsamk. II, 130, welcher ebd. S. 427 Anm. die Vermuthung ausspricht, dass Aristoteles für seine Politik, in geringerem Maasse auch für die Metaphysik, περὶ οὐρανοῦ und andere Schriften, die früher niedergeschriebenen und sorgfältiger ausgearbeiteten Dialoge ausgeschrieben habe. S. dens., Aristotelisches, in: Rh. Mus., 1875, S. 481–505.) Manches weist freilich auch auf die Vermuthung Scaligers hin, dass den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles die Nachschreibehefte seiner Schüler zu Grunde liegen. Vielleicht haben Herausgeber und Redacteure beiderlei Aufzeichnungen benutzt.

Die logischen Schriften sind: κατηγορίαι (von nicht ganz gesicherter Echtheit, s. Spengel, Münchener Gel. Anz. 1845, No. 5, und Prantl im ersten Bande seiner Gesch. der Logik) über die Grundformen der „Aussagen über das Seiende", wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existirenden (Dinge, Eigenschaften etc.), περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione (deren Echtheit Andronikus von Rhodus, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund bestritten hat) über den Satz und das Urtheil, ἀναλυτικὰ πρότερα über den Schluss, ἀναλυτικὰ ὕστερα

über den Beweis, die Definition und Eintheilung und über die Erkenntniss der Principien, die τοπικά über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputiren auf Grund plausibler Prämissen (ἔνδοξα) gebildet zu werden pflegen, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern ὀργανικά genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das ὄργανον der Forschung ist. Aristoteles sagt Top. VIII, 14, p. 163 b, 11, es sei ein wichtiges Hülfsmittel (ὄργανον) zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntniss, dass man die Consequenzen eines jeden der einander entgegengesetzten Sätze zu ziehen wisse, und er sagt Metaph. IV, 3, p. 1005 b, 4, man müsse an das Studium der Lehre von dem ὂν ᾗ ὄν (der Ontologie, Metaphysik, πρώτη φιλοσοφία) erst dann herangehen, wenn man bereits mit der Analytik vertraut sei. In diesen Aussprüchen des Aristoteles liegt der Anhalt für jene Bezeichnung.

Die Schriften über die πρώτη φιλοσοφία sind von einem Ordner der aristotelischen Schriften (und wohl ohne Zweifel von Andronikus von Rhodus) auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das πρότερον πρὸς ἡμᾶς und das πρότερον φύσει hinter die physischen gestellt und gemäss dieser Stellung unter dem Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά in 14 Büchern (Α, α, Β, Γ etc. bis Ν = I, II, III, IV etc. bis XIV) zusammengefasst worden; bei der Anordnung der Bücher scheinen die in denselben vorgefundenen Citate zumeist maassgebend gewesen zu sein. Die „Metaphysik" besteht aus einer grösseren zusammenhängenden, jedoch nicht vollständig durchgeführten Darstellung (Buch I: philosophische und historisch-kritische Grundlegung; Buch III; IV; VI, VII, VIII; IX) und mehreren kleineren, zum Theil unechten Abhandlungen. Buch II (oder α) ist nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodus, einen Brudersohn des Eudemus und Zuhörer des Aristoteles, verfasst worden. Nach Andern hat Pasikles Buch I (Α) verfasst (s. Asklep., Schol. in Arist. ed. Br. p. 520 a, 6). Buch V (Δ) enthält eine Untersuchung περὶ τοῦ ποσαχῶς, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4, VII, 1 und X, 1 citirt. Es ist offenbar eine selbständige Schrift, vielleicht, nach Zeller, ein Compendium, ausschliesslich für die Schüler des Aristoteles bestimmt. Buch X handelt über das Eine und Viele, das Identische und Entgegengesetzte etc. Buch XI enthält in Cap. 1—8, p. 1065 a, 26 eine kürzere Darstellung des Inhalts von III, IV und VI, welche unter der Voraussetzung der Echtheit als eine vorläufige Skizze gelten muss, andernfalls aber ein von einem frühen Aristoteliker herrührender Auszug ist; es entsprechen einander XI, 1 u. 2 und Buch III (Aporien); XI, 3-6 und IV (die Aufgabe der Metaphysik und der Satz des Widerspruchs); XI, 7 und 8 bis zu der bezeichneten Stelle und VI (einleitende Bemerkungen zur Lehre über die Substanz); der Rest von Buch XI ist eine Compilation aus der Physik, also entschieden unecht. Buch XII enthält in Cap. 1—5 eine Skizze der (ausführlicher in Buch VII und in Buch VIII vorgetragenen) Lehre von der Substanz und der (in Buch IX ausführlicher erörterten) Doctrin über Potentialität und Actualität, in Cap. 6—10 eine etwas ausgeführtere, jedoch immer noch sehr gedrängte Darstellung der Gotteslehre, welche den naturgemässen Abschluss der gesammten Metaphysik bildet. Die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die theilweise (in XIII, 4 und 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (I, 6 und 9) übereinstimmt. Nach einer schon von Titze angebahnten, von Glaser und Anderen modificirten und erweiterten Hypothese sind die Bücher I, XI, c. 1—8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesammten πρώτη φιλοσοφία anzusehen, von dem Aristoteles in dem grösseren Werke

das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe; doch ist diese Annahme sehr unsicher, und die Unechtheit des ganzen Buches *K* (XI) und wohl auch wenigstens des ersten Theiles von *Λ* (XII) ebenso möglich. Das Verhältniss der Bücher I, XIII und XIV zu einander und zum Ganzen hat manches Räthselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben. Die übereinstimmenden Partien im XIII. Buche sind ohne Zweifel später als die im ersten, und vielleicht nicht von Aristoteles, sondern von einem überarbeitenden Aristoteliker geschrieben worden; die Echtheit des XIII. Buches bis c. 9, p. 1086 a, 21, ist zweifelhaft. Wahrscheinlich ist der eigene Entwurf des Aristoteles zu der *πρώτη φιλοσοφία* von dem Herausgeber mit andern als passend erscheinenden Stücken zu unserm jetzt vorliegenden Ganzen vereinigt worden, wobei Nichtaristotelisches mit unterlaufen konnte. Vgl. Asklepius, Schol. in Arist. ed. Brandis, p. 519 b, 38, nach dessen Angabe die Metaph. nicht bereits durch Eudemus, dem der Verfasser sie zugesandt habe, unmittelbar nach dem Tode des Aristoteles, sondern weit später aus einem lückenhaften durch die Herausgeber aus andern aristotelischen Schriften ergänzten Exemplar edirt worden ist. Alexander Aphrodisiensis muss freilich den Eudemus für den Herausgeber der Metaphysik des Aristoteles gehalten haben, da er von der möglichen Umstellung einiger Sätze in dieser Schrift durch Eudemus spricht (in Arist. Metaph. S. 483, 20 ff. ed. Bonitz). Nimmt man Eudemus als den ersten Herausgeber an, so muss man wenigstens die Hinzufügung der zweiten Hälfte von B. XI sowie von B. *α* einem Späteren, etwa dem Andronikus Rhodius, zuschreiben. Den Anfang der Metaphysik sollen (nach Albertus Magnus, s. Jourdain, Gesch. der arist. Schr. im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 40; 187; 328) die Araber für ein Werk des Theophrast gehalten haben.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *φυσικὴ ἀκρόασις* in 8 Büchern (auch *φυσικά* oder *τὰ περὶ φύσεως*, wovon V, VI und VIII speciell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint und wahrscheinlich überhaupt nicht von Aristoteles verfasst worden ist); daran schliessen sich: *περὶ οὐρανοῦ* in 4, und: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in 5 Büchern an; ferner die *μετεωρολογικά* (oder *περὶ μετεώρων*) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *περὶ κόσμου*, in dem sich viele Anklänge an die stoische Lehre finden, die auf eine viel spätere Zeit der Abfassung hinweisen. Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen *περὶ χρωμάτων*. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht (vielleicht durch Nicolaus aus Damascus verfasst). Die Thiergeschichte (*περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, deren zehntes Buch unecht ist) nebst einigen zugehörigen Schriften über die Theile der Thiere (in vier Büchern, deren erstes aber vielmehr eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Schriften zu sein scheint), über die Erzeugung und über den Gang der Thiere (wogegen *περὶ ζώων κινήσεως* unecht ist) ist erhalten, die Thieranatomie (*ἀνατομαί*) aber verloren. An die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* schliessen sich die Abhandlungen an: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, *περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, *περὶ ἐνυπνίων*, *περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (wozu auch die in unseren Ausgaben unter dem Titel: *περὶ νεότητος καὶ γήρως* befindliche Abhandlung zu gehören scheint). Die Schrift *φυσιογνωμικά* ist unecht. Die Sammlung von *προβλήματα* ist ein auf Grund von aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat (vergl. Carl Prantl, über die Probleme des Arist., in den Abh. der Akad. d. W., München 1850). Die Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (vgl. H. Schrader, über die Quellen der pseudo-arist. Schrift *π. θ. ἀ.* in Jahns Jahrb. 97, S. 217—232),

ebenso vielleicht auch die Schrift περὶ ἀτόμων γραμμῶν (vgl. Mich. Hayduck, ebd. Bd. 109, S. 161—171).

Ueber die Ethik überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: ἠθικὰ Νικομάχεια in 10 Büchern, ἠθικὰ Εὐδήμεια in 7 Büchern, ἠθικὰ μεγάλα (vielleicht corrumpirt aus ἠθικῶν κεφάλαια oder aus ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια, nach Trendelenburgs Vermuthung, Histor. Beitr. II, S. 352 ff.). Die drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. I, II, III, 1—7, Eth. Eud. I, II, Magn. Mor. I, 1—19 enthalten die allgemeinen grundlegenden Betrachtungen über die Eudämonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. III, 8—15 und IV, Eth. Eud. III, Magn. Mor. I, 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. V, womit Eth. Eud. IV identisch ist, und Magn. Mor. I, 34 und II, init. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. VI, womit Eth. Eud. V identisch ist, und Magn. Mor. I, 35 (vgl. II, 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. VII, womit Eth. Eud. VI identisch ist, und Magn. Mor. II, 4—7 auf die ἐγκράτεια und ἀκράτεια und auf die Lust; Eth. Nic. VIII—IX, Eth. Eud. VII, 1—12 (oder 13 init., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. II, 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. VII, 13 (wo der Text sehr lückenhaft und corrumpirt ist) von der Macht der φρόνησις, Magn. Mor. II, 10 von der Bedeutung des ὀρθὸς λόγος und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud. VII, 14—15 und Magn. Mor. II, 8—9 von der εὐτυχία und von der καλοκἀγαθία, Eth. Nic. X von der Lust und Glückseligkeit. Dass von diesen Schriften nicht die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das älteste Werk seien (wie Schleiermacher geglaubt hat), dass vielmehr die nikomachische Ethik (auf welche die Citate in der Pol. gehen, Pol. II, 2; III, 9 und 12; IV, 41; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die eudemische eine an das aristotelische Werk sich anschliessende Arbeit seines Schülers Eudemus sei, die Magna Mor. aber ein Auszug aus beiden und zunächst aus der eudemischen, ist seit Spengels Untersuchung über diese Schriften (s. o. S. 172) fast allgemein anerkannt worden. Barthélemy St. Hilaire (Morale d'Aristote, Paris 1856) will in der eudemischen Ethik (unter Beistimmung Bendixens) nicht sowohl eine eigene Schrift des Eudemus, als vielmehr eine blosse Redaction eines (zunächst zu eigenem Gebrauch nachgeschriebenen) aristotelischen Vortrags über die Ethik durch einen der Zuhörer (und zwar wohl durch Eudemus) erkennen; er ist geneigt, die sogen. grosse Ethik in dieselbe Zeit zu setzen und in gleicher Art entstanden zu denken. Diese letztere Schrift gehört jedoch wohl unzweifelhaft einer späteren Zeit an, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken und Terminis bekundet (s. Ramsauer, zur Charakteristik der Magna Moralia, G.-Pr., Oldenburg 1858, Spengel, Arist. Studien, I, München 1863, S. 17, und Trendelenburg, einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der Magna Mor., in: Histor. Beitr. III, S. 433 ff.); das in ihr enthaltene Citat (II, 6, 1201 b, 25): ὥςπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς legt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser dieselbe unter dem Namen des Aristoteles habe erscheinen lassen; doch können andere Analytica (Paraphrasen der aristotelischen Schrift) gemeint sein. — Dass der Verfasser der eudemischen Ethik bei allem Anschluss an Aristoteles auch Eigenthümliches gebe, welches mitunter als eine beabsichtigte Berichtigung des Aristotelischen erscheint, ist besonders nach Spengels und Zellers Nachweisen nicht zu bezweifeln. Die nik. Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachus veröffentlicht worden zu sein. Welcher Schrift die der nikom. und eudem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nik. V—VII; Eud. IV—VI) ursprünglich angehören, ist streitig. Das erste dieser Bücher (Eth. Nikom. V = Eth. Eudem. IV) lässt sich jedoch vielleicht mit Ausnahme von c. 11, 12, 15, vor welchen Cap. 8, 9, ein

Theil von 10, dann 13, 14 und aus Cap. 10 der Abschnitt 1134 a, 23 bis 1135 a, 15 gestanden zu haben scheint; eine andere Ordnung nimmt Trendelenburg an, Hist. Beitr. III, S. 413—425) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit sowohl aus inneren Gründen, als auch nach den Citaten in der Politik der nikomachischen Ethik vindiciren. Das jetzige Buch VI der nik. Eth. = Buch V der eud. scheint in mancher Hinsicht mehr mit den der eudem., als mit den der nikom. Ethik. angehörenden Büchern übereinzustimmen (vgl. Alb. Max. Fischer, de Eth. Nic. et Eud., diss. inaug., Bonn 1847, und Fritzsche in seiner Ausgabe der eudemischen Ethik): doch muss zum mindesten ein Buch von wesentlich gleichem Inhalt der nik. Ethik ursprünglich angehört haben, auf welches sich Aristoteles Metaph. I, 1, p. 981 b, 25 bezieht, und so ist es wohl das Richtigere, es für aristotelisch zu halten. Das letzte jener Bücher (Eth. Nic. VII. = Eth. Eud. VI.) gehört wahrscheinlich wenigstens in seinen letzten Capiteln (Eth. Nic. VII, 12–15, die gleich dem X. Buche der Nik., aber in theilweise abweichendem Sinne, über die Lust handeln) der nikomachischen Ethik nicht an und ist auch nicht für einen früheren aristotelischen Entwurf, sondern für eine spätere, vielleicht von Eudemus herstammende Ueberarbeitung zu halten. Die nikomachische Ethik gehört zu den sorgfältiger gearbeiteten und abgerundeteren Schriften des Aristoteles. Der Aufsatz περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ist wahrscheinlich unecht.

An die Ethik schliessen sich eng die 8 Bücher πολιτικά an. Nach Barth. St. Hilaire u. A. ist die Ordnung der Bücher I. II. III. VII. VIII. IV. VI. V. die ursprüngliche; doch ist die Umstellung der Bücher V. und VI. zweifelhaft; Hildenbrand, Zeller u. A. haben sich gegen, Spengel und neuerdings Oncken (Staatsl. des Arist. I, S. 98 ff.) für dieselbe erklärt; die Stellung der Bücher VII u. VIII unmittelbar nach III ist aber höchst wahrscheinlich die richtige und schon von Nicolas d'Oresme (gest. 1382), auch von Herm. Conring (1647 in seiner Vorrede zu des Giphanius Uebers. der Pol.) u. A. als solche erkannt worden. Aristoteles handelt in Buch I von dem Hauswesen, jedoch mit Ausnahme der Vorschriften über die sittliche Erziehung und Bildung, da diese von dem Staatszwecke abhängig seien; er unterwirft in Buch II philosophische Staatsideale und bestehende Staatsverfassungen der Kritik, erörtert in Buch III den Begriff des Staates und des Staatsbürgers und unterscheidet die verschiedenen möglichen Verfassungsformen: Königthum und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie, Politeia (freier Bürgerstaat) und Demokratie, handelt dann (III, 14—17) vom Königthum, welches ihm unter gewissen Voraussetzungen als die bestmögliche Form gilt, danach (III, 18 und in den sich daran unmittelbar anschliessenden Büchern VII u. VIII) von dem auf günstigen äusseren Bedingungen und auf der Herrschaft der Besten, der zur Tugend gebildeten Bürger, beruhenden guten Staate; in Buch IV u. V folgt die Untersuchung über die übrigen Verfassungen ausser Königthum und Aristokratie, also über die Demokratie, Oligarchie, Politie und Tyrannis, welche Untersuchung in Buch V auf die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges der Verfassungen gerichtet wird, so dass Buch V die (nach IV, 2) nach der Charakteristik und Genetik der Staatsformen vorzutragende Nosologie und Therapie enthält; in Buch VI geht Aristoteles auf die einzelnen Arten der Demokratie und Oligarchie und auf die verschiedenen Aemter ein. Von der Oekonomik ist wahrscheinlich auch das erste Buch nicht aristotelisch und hat vielleicht den Eudemus zum Verfasser, das zweite ist entschieden unecht und stammt aus der späteren Zeit der peripatetischen Schule. Die Schrift πολιτεῖαι, eine Beschreibung der Verfassung von etwa 158 Staaten, ist verloren. Die Poëtik (περὶ ποιητικῆς) ist nur unvollständig vorhanden. Die Rhetorik in drei Büchern ist uns erhalten; die gleichfalls auf uns gekommene Rhetor. ad Alex. ist unecht (wie Spengel, der sie 1844

edirt hat, und wie auch bereits Victorius, Buhle u. A. auf Grund der Stelle Quintil. III, 4, 9 annehmen, ein Werk des Rhetors Anaximenes).

Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng philosophischer Form entstanden sind, lässt sich grossentheils, obschon nicht durchweg, mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat mehr ein die Methode des Aristoteles, als die Genesis seiner Doctrin betreffendes Interesse, weil er diese Schriften (vielleicht mit Ausnahme der logischen) erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfasst zu haben scheint, in welcher seine philosophische Selbstentwickelung im Wesentlichen bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern citirt, aber diese Citate sind so oft wechselseitig, dass sich aus ihnen die Reihenfolge schwer entnehmen lässt; mit voller Sicherheit kann dies fast nur da geschehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfasst worden (Anal. post. II, 12 wird auf die Physik vorausgewiesen: *μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν*), und zwar in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytica, später de interpretatione, in welcher Schrift nicht nur die Analytik, sondern sogar auch die Psychologie schon als vorhanden vorausgesetzt wird. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die physischen und psychologischen verfasst worden seien, ist fraglich, die letztere Annahme aber die wahrscheinlichere. Zwar setzt Eth. Nic. I, 13, 1102 a, 26 nur populäre Erörterungen psychologischer Probleme (in den früheren dialogischen Schriften) und noch nicht die drei Bücher *περὶ ψυχῆς*, VI, 4 init. nur eben solche über den Unterschied von *ποίησις* und *πρᾶξις* voraus, aber VI, 13, 1144 a, 9 wird auf die Schrift de anima Rücksicht genommen. Zwar ist es nicht undenkbar, dass Aristoteles die ethischen Schriften früher als die psychologischen verfasste, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar *θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς*, aber nur *ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα*, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine rein wissenschaftliche, sondern eine praktische Doctrin ist, aber nach seinem methodischen Princip ist es nicht anzunehmen. Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfasst worden: Auscult. physicae, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen Schriften. Der Ethik und Politik ist die Rhetorik (auf welche, wie es scheint, Eth. II, 7, p. 1108 b, 6 vorausverwiesen wird) und die Poëtik (auf welche Polit. VIII, 7 vorausverwiesen wird) nachgefolgt; nach Rhet. I, 11, p. 1372 a, 1 und III, 2, p. 1404 b, 7 ist die Poëtik der Rhetorik vorangegangen. Man kann nicht (mit Val. Rose) eine Abfassung der Rhet. unmittelbar nach den logischen Schriften annehmen; ihr müssen nach dem von Arist. Rhet. I, 2, 1356 a, 25 und 4, 1359 b, 9 ausgesprochenen Satze, *τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν*, und: *ἡ ῥητορικὴ σύγκειται ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς*, nicht nur die logischen, sondern auch die ethisch-politischen Schriften vorausgegangen sein. Dass die Metaphysik später ist, als die Physik (welcher Rose sie mit Unrecht voranstellt), folgt aus Phys. I, 9, p. 192 a, 36 (*τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytica, die Ethik und Physik citirt. S. oben S. 178. Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht inductiv das Resultat, dass Aristoteles streng methodisch in der Folge seiner Schriften von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* fortgegangen ist, in Uebereinstimmung mit der didaktischen Forderung, die er, speciell auf Logik (Analytik) und Metaphysik (erste Philosophie) bezogen, Metaph. IV, 3, p. 1005 b, 4 aufstellt, man müsse mit jener vertraut sein, ehe man die letztere „höre".

Nach Strabon (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesammte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluss seiner eigenen Schriften kam zunächst an Theophrast; dieser aber vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kamen sie an dessen Verwandte in seiner Heimath, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die pergamenischen Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (διῶρυξ), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenäus, Deipnos. I, 3, eben diese Bibliothek schon zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus durch Ankauf in die alexandrinische Bibliothek eingegangen sein; dies kann aber mindestens nicht von den Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast wahr sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apellikon von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher, bei der Einnahme Athens durch die Römer (86 v. Chr.), fielen die Handschriften dem Sulla in die Hände. Ein Grammatiker Tyrannion aus Amisos in Pontos (siehe über ihn Planer, de Tyrannione grammatico, Berlin 1852) benutzte dieselben, und von ihm erhielt der Peripatetiker Andronikus von Rhodus Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der aristotelischen Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabon führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographica, nur bis auf Tyrannion herab; die Mittheilung über Andronikus findet sich bei Plutarch. Strabon und Plutarch nehmen an, dass in der Zwischenzeit die aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den Urhandschriften existirt hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker von Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewusst habe, den schlimmen Zustand des Textes der aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dies kann nur in beschränkterem Umfange gelten; denn dass die philosophischen Schriften des Aristoteles sämmtlich auch nach seinem Tode unveröffentlicht geblieben seien, ist eine schon an sich schwer glaubliche und auch durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. A. gegebenen, allerdings nicht durchgängig sichern) Nachweisungen von Spuren des Bekanntseins einiger der bedeutendsten von den streng philosophischen Schriften des Aristoteles im dritten und zweiten Jahrhundert vor Chr. widerlegte Annahme. Aber die Mittheilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften sind doch nicht durchaus zu verwerfen, und es ist sehr wohl möglich, dass nicht nur einzelne von Aristoteles verfasste Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, sondern auch einige der grösseren Schriften, unter denen vielleicht auch die Politik war, erst in Folge jenes Fundes veröffentlicht worden sind. (Von der Psychologie behauptet dies E. Essen, der Keller zu Skepsis, Stargard 1866; man könnte annehmen, dass uns in der zweifachen Recension, die von einigen Partien des zweiten Buches der Psychologie auf uns gekommen ist und vielleicht von der ganzen Schrift vorhanden war, einerseits die alexandrinische Ueberlieferung, andererseits die Redaction des Andronikus erhalten sei; doch ist wohl eher die eine Form für die aristotelische, die andere für eine Paraphrase eines Aristotelikers zu halten.) Die Annahme, dass einige der philosophischen Hauptschriften des Aristoteles in der Zeit nach Theophrast und Neleus bis auf Apellikon und Andronikus unbekannt gewesen seien, erhält eine gewisse Bestätigung durch das Verzeichniss der aristotelischen Schriften bei Diog. L. V, 22–27, wenn dasselbe (wie Nietzsche nachweist) nicht aus dem Werke des Andronikus über die aristotelischen Schriften, sondern (wenigstens

grösstentheils, abgesehen von einigen Ergänzungen aus der Zeit nach Andronikus) aus dem des Kallimacheers Hermippus (und zwar durch Vermittelung des Demetrius Magnes und des Diokles) hergeflossen ist.

Durch die von Andronikus veranstaltete Ausgabe ward das Studium der Schriften des Aristoteles neu belebt. Die Peripatetiker der folgenden Zeit haben sich insbesondere als Paraphrasten und Commentatoren derselben Verdienste erworben, ebenso auch mehrere Neuplatoniker, wie Themistius, Simplicius, Philoponus. Von den Griechen kamen die Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der dialogischen, die man untergehen liess) an die Syrer und Araber (s. Grdr. II, § 25 und § 26). In den christlichen Schulen dienten theils logische Schriften des Aristoteles, theils Darstellungen der aristotelischen Logik durch Boëthius u. A. als Unterrichtsmittel; Augustins Empfehlung der Dialektik gab denselben einen Halt. Doch kamen erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts die logischen Hauptwerke des Aristoteles selbst den Scholastikern (in lateinischen Uebersetzungen) in die Hände. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt, und zwar zuerst soweit die Araber sie besassen (bis gegen 1225), durch Vermittelung dieser, dann auch mittelst directer Uebertragungen aus dem Griechischen (s. Grdr. II, § 28). Einzelne Schriften, insbesondere die Politik, statt welcher die Araber nur unechte politische Schriften gekannt zu haben scheinen, wurden nur auf diesem letzteren Wege bekannt. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen sind zum Theil bis zur völligen Unverständlichkeit entstellt; die direkten Uebersetzungen aus dem Griechischen (insbesondere die in Folge einer Aufforderung des Thomas von Aquino durch Wilhelm von Moerbecke um 1260 bis 1270 ausgeführte Uebersetzung sämmtlicher oder doch sehr vieler Schriften des Aristoteles) sind mit buchstäblicher Treue angefertigt worden (so dass sie uns oft sehr sichere Rückschlüsse auf die Lesart der ihnen zum Grunde liegenden Codices gestatten), aber geschmacklos und nicht selten sinnlos. Die Lectüre der physischen Schriften des Aristoteles wurde (wegen der Lehre von der Weltewigkeit und wegen anderer, zum Theil auf Grund unechter Schriften irrig gedeuteter Doctrinen) 1209 durch ein pariser Provinzialconcil, die der physischen und metaphysischen Schriften 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon, als derselbe die Statuten der pariser Universität sanctionirte, verboten. Dieses Verbot, im April 1231 durch den Papst Gregor IX. in limitirter Form erneut, blieb officiell in Geltung bis zum Jahr 1237 (nach dem Zeugniss des Roger Baco bei Charles, R. B., Paris 1861, S. 314 und S. 412); bald hernach aber ward das kirchliche Urtheil ein günstiges. Die Scholastik stützte sich von nun an in philosophischem Betracht ganz auf Aristoteles, allerdings nicht ohne eine gewisse Umbildung einzelner Sätze; insbesondere ist die philosophische Richtung des Thomas von Aquino, welche bei den katholischen Kirchenlehrern die prävalirende ward, der Aristotelismus. Aber auch scholastische Richtungen, wie die des Scotus und die des Occam, die von der thomistischen abwichen, hielten im Wesentlichen an der Lehre des Aristoteles fest Die Physik und Metaphysik des Aristoteles wurde 1254 zu Paris in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium mit aufgenommen. Die Ethik und die Politik des Aristoteles wurden gleichfalls hochgehalten; doch wurde wenigstens die Politik mit geringerem Eifer studirt. Beim Wiedererwachen der Alterthumsstudien im 15. Jahrhundert that zwar der erneute Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache. Neue, richtigere, verständlichere und in reinem Latein verfasste Uebersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben

veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studirt, insbesondere unter dem Einfluss Melanchthons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig edirt, übersetzt und commentirt, im 17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des grösseren Theils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse wiedererwachte, das durch Ad. Trendelenburg besonders gefördert wurde, noch gegenwärtig andauert und sich auch in den zahlreichen (oben angeführten) litterarischen Erscheinungen bekundet. (Schriften über die Bedeutung des Aristoteles im Mittelalter und für die Gegenwart s. u. § 47, S. 185.)

§ 47. Eine feste Eintheilung der philosophischen Disciplinen nach einem bestimmten Eintheilungsgrund findet sich bei Aristoteles nicht. Da aber seine Schriften zu scheiden sind in logische, metaphysische, physische und ethische, kann sich auch die Darstellung seiner Philosophie hiernach richten.

Aristoteles ist der Begründer der wissenschaftlichen Logik. Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon") galten ihm, wie es scheint, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doctrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung derselben keinen Eintrag gethan.

Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen" (oder Theile der Rede) entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles den formalen Klassen dessen, was existirt. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existirenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende" nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden objectiv-realen Verhältniss.

Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Prüfungsschluss aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch-logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der

Beweisführung und der sicheren Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Principielle oder doch das dem Principiellen näher Liegende.

Neuere Schriften über das gesammte System, die Methode und die Bedeutung des Aristoteles sind ausser den allgemeinen ausführlichen Werken, namentlich denen von Brandis und Zeller: Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I.: Logik und Metaphysik, Bd. II.: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—42. G. Grote, Aristotle, ed. by Alex. Bain and G. C. Robertson, 2 vols. (nicht vollendet), London 1872, 2. ed. 1880. E. Wallace, outlines of the philos. of Arist., Oxf. 1875. A. Grant, Aristoteles, autorisirte Uebersetzung von I. Imelmann, Berlin 1878 (aus der Sammlung: Ancient classics for english readers, Edinburg und London). Rudolph Eucken, die Methode der aristotel. Forschung, Berl. 1872. Ders., über die Bedeutung der aristotel. Ph. f. d. Gegenwart, Berl. 1872. Brückner, die Bedeut. der arist. Ph. f. eine Erzieh. z. Freiheit u. Sittlichkeit, G.-Pr., Brandenb. 1872. Gius. Sottini, Aristotele e il metodo scientifico nell' antiquità greca, Pisa 1873. Salvat. Talamo, l'Aristotelismo nella storia della filosofia, Napoli 1873, ders., l'Aristotelismo della Scolastica, Napoli 1875. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875. Ch. Waddington, de l'autorité d'Aristote au moyen âge, Paris 1878. Ch. Gidel, la légende d'Aristote au moyen âge, in: Nouvelles études sur la littérat. grecque moderne, S. 331 bis 384. Conr. Hermann, Aristoteles in seiner Bedeutung f. d. Philosophie d. Gegenwart, in: Philos. Monatshefte, Bd. 10, 1874, S. 241—248. Besondere Beziehungen des Arist. fassen ins Auge: K. Zell, Ansichten der Alten über die gemischte Staatsverfassung. Arist. in seinem Verh. zur griech. Volksreligion, 2. Aufl., Heidelb. 1873. A. Bullinger, des Ar. Erhabenheit üb. allen Dualismus u. d. vermeintl. Schwierigkeiten seiner Geistes- u. Unsterblichkeitsl., München 1878. E. Brentano, Aristophanes u. Aristoteles, Frankfurt a. M. 1873. C. Schwabe, Aristophanes und Aristoteles als Kritiker des Euripides, Realsch.-Pr., Crefeld 1878. Das Verhältn. der aristotelischen Philos. zur platonischen behandelt besonders, betont aber dabei die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu stark G. Teichmüller in seinen Studien zur Gesch. d. Begr., Berl. 1874, S. 226 bis 543: Platon und Aristoteles.

Ueber die aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot Etudes sur Aristote, Paris 1860. Vgl. F. Meunier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Par. 1864. Auf den Platonismus und Aristotelismus, insbesondere auf die Ideenlehre und Wesenlehre, geht der Hauptinhalt der Abhandlung von O. Caspari, die Irrthümer der altclass. Philosophie in ihrer Bedeutung für das phil. Princip, Heidelberg 1868.

Von neueren Specialschriften, welche die Logik betreffen, sind zu nennen: F. Joh. Chr. Francke, de Arist. iis argumentandi modis, qui recedunt a perfecta syllogismi forma, Rostockii 1824. Car. Weinholtz, de finibus atque pretio logicae Aristotelis, Rostockii 1825. Ad. Trendelenburg, de Arist. categoriis prolusio academica, Berol. 1833; Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1—195, 209—217; Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. VIII. 1878; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876. (Vgl. darüber Max Schmidt und G. H. Heidtmann, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. V, VI u. VII, 1851—53.) Phil. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1839. Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. H. Hettner, de logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843. Car. Kühn, de notionis definitione qualem Arist. constituerit, Halae 1844. A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Par. 1845. A. L. Gastmann, de methodo philos. Arist., Groning. 1845. C. L. W. Heyder, kritische Darstellung und Vergleichung der aristotelischen und hegelschen Dialektik, 1. Bd., 1. Abth.: die Methodologie der arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845. G. Ph. Chr. Kaiser, de logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Progr., Erlangae 1847. Carl Prantl, über die Entwickelung der

aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie, in den Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl., Bd. VII, Abth. 1, S. 129—211, München 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantls Gesch. der Logik.) H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wissensch., hist.-philol. Cl., Bd. X, 1853, S. 591—645. A. F. C. Kersten, quo jure Kantius Arist. categorias reiecerit, Progr. des Cöln. Realgymn., Berlin 1853. E. Essen, die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864. J. Hermann, quae Arist. de ultimis cognoscendi principiis docuerit, Berol. 1864. Wilh. Schuppe, die aristotelischen Kategorien, Gymn.-Progr., Gleiwitz 1866, auch Berl. 1871. A. Wentzke, die Kategorien des Urtheils im Anschl. an Arist. erl. und begründet, G.-Pr., Culm 1868. Friedr. Zelle, der Unt. i. d. Auff. d. Log. b. Ar. u. b. Kant, Berl. 1870. Friedr. Ferd. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Arist., Leipzig 1870. Luthe, die aristotel. Kategorien, Realsch.-Pr., Ruhrort 1874. Cl. Bäumker, des Ar. L. von dem äusseren u. inneren Sinnesvermögen, I.-D. von Münster, Lpz. 1877. R. Biese, die Erkenntnissl. des Ar. u. Kants in Vergleich. ihrer Grundprincipien hist.-krit. dargestellt, Berl. 1877. A. Tegge, de vi atque notione dialecticae Aristoteleae, Treptow 1877. J. Neuhäuser, Aristoteles' L. von dem sinnl. Erkenntnissvermög. u. seinen Organen, Lpz. 1878.

Um die aristotelische Philosophie zu verstehen, muss man stets dessen eingedenk sein, dass Aristoteles Schüler Platons war, freilich ein sehr selbständiger. Er beherrschte in viel weiterer Ausdehnung als sein Lehrer das empirische Material, wurde aber bei allen seinen Untersuchungen durch höhere philosophische Gesichtspunkte geleitet, indem er bedeutende speculative Kraft und Tiefe besass, und hierin zeigt er sich vornehmlich als Schüler Platons. Ferner wendet er sich den Thatsachen viel eingehender zu als Platon, aber er geht nicht in ihnen auf, sondern Empirie und Theorie durchdringen sich bei ihm. Er bleibt nicht bei den einzelnen Erscheinungen, bei dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* stehen, sondern er steigt auf zu dem *πρότερον τῇ φύσει*, zu den Gründen, den letzten Gründen, er begnügt sich nicht mit dem *ὅτι*, sondern er forscht nach dem *διότι*. Die Wahrnehmung ist nicht das Wissen, da sie nur das Einzelne giebt, das Wissen aber auf das Allgemeine geht. Aber dieses entwickelt sich viel mehr als bei Platon aus der Erfahrung.

Ueber den aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 3 f.) gehandelt worden. Eine Eintheilung, die noch der platonischen nahe steht, finden wir in der Topik (I, 14, p. 105b, 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind theils *ἠθικαί*, theils *φυσικαί*, theils *λογικαί*, wo unter den *λογικαί* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so dass nicht der specifisch physikalische oder specifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) und der formalen Logik angehören. Aristoteles giebt jedoch diese Eintheilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Nach der gewöhnlichen Ansicht theilt Aristoteles die Philosophie in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntniss des Existirenden, wobei die Erkenntniss selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normirende Erkenntniss) und die poietische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmässige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntniss). Es gründet sich diese Annahme namentlich auf Metaph. VI, 1: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*, beruht aber auf falschem Verständniss des Aristoteles (vgl. Walter, d. L. v. d. prakt. Vern. i. d. griech. Ph. S. 537 ff.). Dagegen theilt Aristoteles die theoretische Philosophie in Mathematik, Physik und „erste Philosophie“ (Ontologie oder Metaphysik, welche in der Gotteslehre gipfelt). Metaph. XI, 7: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐστί· φυσική, μαθηματική, θεολογική.*

Aristoteles stellt die verschiedenen Doctrinen in ein bestimmtes Rangverhältniss, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt und unter denselben wiederum die *θεολογική*, da sie auf das höchste Object gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, dass der Werth einer jeden Wissenschaft sich nach

dem Werthe des ihr eigenthümlichen Objectes richte: βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν (Metaph. XI, 7). Die „praktische Philosophie" theilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engeren Sinne), die Oekonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8: πολιτική, οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις), und ebenso wird Eth. Nic. VI, 9 neben die φρόνησις (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des Einzelnen beruhe) die οἰκονομία und πολιτεία gestellt, Aristoteles bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Oekonomik nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hülfswissenschaften der Politik. Unter der Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befasst sind (Eth. N. I, 1; X, 10; Rhet., I, 2). Die Disciplin, die auf das ποιεῖν geht, ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Technologie überhaupt, also die Lehre von dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von den „nachahmenden" Künsten ist, kommt sie mit unserer „Aesthetik" in sofern überein, als diese nicht bloss von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poëtik). Da die Logik in unserm Sinne oder die aristotelische Analytik in dieser Eintheilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine oben angeführte Erklärung (Metaph. IV, 3) über die Nothwendigkeit, sie vor dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen, die zwar die Logik zunächst nur zur Metaphysik in eine propädeutische Beziehung setzt (so dass hiernach die Annahme möglich bliebe, Aristoteles rechne sie zur πρώτη φιλοσοφία als formale Einleitung), aber doch wohl auch ein gleiches propädeutisches Verhältniss derselben zu der Ethik und Physik voraussetzt, sofern aus der oben angeführten Vorausverweisung Analyt. post. II, 12 folgt, dass die Anal. wenigstens auch vor der Physik verfasst worden sei, und die im Organon gelehrte Methode, mit welcher der Philosophie Studirende vor ihrer Anwendung vertraut sein soll, nicht nur die Methode der Metaphysik, sondern jeder philosophischen Doctrin, also auch der Ethik und Physik ist. (Freilich ist dieselbe auch die Methode der Logik selbst; über den hieraus sich ergebenden Cirkel und dessen Lösung vgl. u. a. Ueberwegs System der Logik, § 4.)

Die aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (daher der Name), das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende Darstellung der Formen des Schliessens und überhaupt des (auf Erkenntniss der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Die Wahrheit eines Gedankens ist die Uebereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται, was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur objectiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, de cat. c. 4), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende" oder die Kategorien (γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος oder τῶν ὄντων) sind, wird bezeichnet: entweder 1) οὐσία oder τί ἐστι, wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2) ποσόν, z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) ποιόν, z. B. weiss, grammatisch, 4) πρός τι, z. B. doppelt, halb, grösser, 5) ποῦ, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) ποτέ, z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) κεῖσθαι, z. B. liegt, sitzt, 8) ἔχειν, z. B. ist beschuht, bewaffnet,

9) ποιεῖν, z. B. schneidet, brennt, 10) πάσχειν, z. B. wird geschnitten, gebrannt. Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuirt Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Durch die Existenzformen sind die Vorstellungsformen und deren Ausdruck in der Rede, die Wortarten oder Redetheile bedingt, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburgs Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (ὄνομα), die übrigen zusammengenommen dem ῥῆμα in dem weiteren Sinne (Prädicat), in welchem Aristoteles mitunter diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Numerale und Adjectiv und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Thuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Indess besteht mehr an sich diese Correspondenz, als dass Aristoteles sie ausdrücklich aufgezeigt hätte. Die Lehre von den Wortarten steht bei Aristoteles noch in den ersten Anfängen und ist erst von Späteren ausgebildet worden; auch an sich ist die Correspondenz nicht durchgängig eine genaue. Aristoteles hat die Satztheile von den Wortarten noch nicht streng unterschieden. In den sämmtlichen Schriften, die Aristoteles nach der de categ. (falls diese echt ist) und nach der Topik verfasst hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das κεῖσθαι und ἔχειν ausfallen lässt, wahrscheinlich weil er fand, dass beide sich unter andere Kategorien subsumiren lassen. So Anal. post. I, 22, p. 83 a 21 und b 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine nothwendige Voraussetzung ist), Metaph. V, 7. Prantl giebt in seiner Gesch. der Logik (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Er findet (S. 209) das Wesentliche der Kategorienlehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, dass die Substanz (οὐσία) zeitlich-räumlich bestimmt (ποὺ, ποτέ), mit einer eigenschaftlichen Determination (ποιόν) in der Welt des Zählbaren und Messbaren (ποσόν) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (ποιεῖν, πάσχειν, πρός τι). Analyt. post. I, 22 werden der οὐσία die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als συμβεβηκότα entgegengestellt. Metaph. XIV, 2, p. 1089 b, 23 werden drei Classen unterschieden: τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι.

Als Kategorie bezeichnet οὐσία das Selbständige, Substantielle. In einem anderen Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf dieses letztere geht der Begriff (λόγος). Der Begriff drückt das Wesen aus (λόγος τῆς οὐσίας, cat. 1; ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει, de part. anim. IV, 5), das Wesen entspricht dem Begriff (ἡ κατὰ λόγον οὐσία). Was in den Dingen noch ausser der οὐσία vorhanden ist oder gleichsam zu der οὐσία hinzukommt, ist das συμβεβηκός, dieses ist aber theils etwas mit dem Wesentlichen nothwendig Verbundenes, so dass wir es aus jenem apodeiktisch abzuleiten vermögen, theils etwas Unableitbares, das erstere ist etwas dem betreffenden Object als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (συμβεβηκὸς im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (ὁρισμός) ist eine Erkenntniss des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die Verbindung (συμπλοκή) der gemäss den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urtheil; die Aeusserung desselben ist der Aussagesatz (ἀπόφανσις), welcher theils Bejahung (κατάφασις) theils Verneinung (ἀπόφασις) ist; nur in der Aussage ist Wahrheit oder Falsches, wogegen die unverbundenen Elemente derselben weder wahr noch falsch sind (de cat. c. 4). Hieran

knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form, de cat. c. 10: von zwei Aussagen, deren eine das Nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine falsch, die andere wahr; Metaph. IV, 7: zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist nothwendig, ein Jedes von einem Jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische oder ontologische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjective Ueberführung, dass kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Princip des indirecten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι.*

Aristoteles definirt (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den Schluss: *ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6, cf. 32; vgl. darüber in Ueberwegs System der Logik die Ausführungen zu § 103) drei Schlussfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, dass der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das einemal Subject, das anderemal Prädicat ist (I. Figur), oder beidemale Prädicat (II. Figur), oder beidemale Subject (III. Figur). Der formell richtige Schluss ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach dem Maasse der Gewissheit der Prämissen. Top. I, 1: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher zum Zweck der Prüfung von Thesen *ἐξ ἐνδόξων* schliesst: *ἔνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder der Menge oder den Gebildeten oder wenigstens Einzelnen, deren Ansicht besonders beachtenswerth ist, als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloss vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schliesst. Mit dem dialektischen Schluss (dem *ἐπιχείρημα*) kommt der rhetorische (das *ἐνθύμημα*) insofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodeiktischen Charakter trägt; er überzeugt nur subjectiv, indem er ausgeht *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων.* Aber das dialektische Schliessen dient der Prüfung von Thesen, das rhetorische dagegen der Ueberredung; im Bereich der Begründung nimmt die Rhetorik die analoge Stelle ein, wie im Bereich der Prüfung die Dialektik, indem beide auf solches gehen, was *κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης*, und nur auf Wahrscheinlichem beruhen, weshalb die Rhetorik das entsprechende Gegenstück zur Dialektik ausmacht (Rhetor. I, 1: *ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ*, cf. Cic. Orat. c. 32: quasi ex altera parte respondens dialecticae). Die Dialektik lehrt das *ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον*, die Rhetorik das *ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν.* Mit dem dialektischen Verfahren ist das „logische“ verwandt, d. h. die Erörterung aus blossen allgemeinen (und zuhöchst aus metaphysischen, der *πρώτη φιλοσοφία* angehörenden) Begriffen, im Unterschied von einem Verfahren, welches das Eigenthümliche (*οἰκεῖον*) des jedesmaligen Forschungsgebietes in Betracht zieht, also auf dem Gebiete der Physik dem *φυσικῶς ζητεῖν* (de gen. et corr. 316a 10 u. ö.), auf dem Gebiete der Analytik dem *ἀναλυτικῶς ζητεῖν* etc. (s. Thurot, Etudes sur Arist., Paris 1860, S. 118 ff.). Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntniss wichtigsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. II, 2: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον*, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 101).

Die Induction (ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) schliesst, dass einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, dass eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Top. I, 10: ἐπαγωγὴ . . ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Der Ausdruck ἐπαγωγή geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht (vgl. jedoch Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr., die Abhandlung über d. Induction, S. 403—428). Als streng wissenschaftlich lässt Aristoteles nur die vollständige Induction gelten; die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluss, παράδειγμα, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädicat erschliesst (ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός) strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος, Anal. pri. II, 23; βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον, Top. I, 12); der inductive Schluss aber ist für uns deutlicher (ἡμῖν ἐναργέστερος, Anal. pri. II, 23; πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2) πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον. Das Experiment, welches heutigen Tages für das ganze inductive Verfahren von so bedeutendem Werthe ist, kennt Aristoteles, obwohl er es anwendet, doch in seiner principiellen und methodischen Bedeutung noch nicht.

An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andererseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, an dem der Natur nach Früheren das Bedingte zu erkennen; denn das ist wissenschaftlicher. Für diejenigen aber, die nicht hieraus zu erkennen vermögen, muss das umgekehrte Verfahren eintreten (Top. VI, 4).

Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (directe) Beweis etwas, das allgemeiner, als das zu Beweisende sei, als Beweisgrund voraussetzt, und muss doch eben so deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein, als das Uebrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muss das Allgemeinste eine unmittelbare Gewissheit haben (Anal. post. I, 2, womit freilich die Erkennbarkeit des Allgemeinen durch Induction zu streiten scheint, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 134). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι, Anal. post. II, 3). Auf diese ἀρχαί geht der νοῦς, auf das mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit daraus Abgeleitete die ἐπιστήμη, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die δόξα, die ihrer Natur nach ein ἀβέβαιον ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 48. In der „ersten Philosophie“ oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existirenden gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck, die aber doch schliesslich auf zwei reducirt werden, auf Form und Stoff. Das erste dieser Principien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen Idee. Er bekämpft die platonische (oder doch von ihm für platonisch gehaltene) Anschauung, dass die Idee

getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, nimmt aber auch seinerseits ein reales Correlat des subjectiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten innewohne. Die Idee als das (objective) Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine (objective) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (*οὐσία*) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjecte in sich fasst; dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenelemente, die Form oder das Wesen (die Wesenheit).

Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia, Potenzialität); die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus, Actualität) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Entbehrung oder das Nichthaben (*στέρησις*). Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines blossen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt ein stoffloses Formprincip; dieses ist die trennbare oder selbständig existirende Form (*χωριστόν*); im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisirende Princip; die Form dagegen begründet nicht (wie Platon will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun giebt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von Allem geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837. Alexandri Aphrodisiensis commentarios in libros Metaphys. Arist., rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847.

Als Einleitung in die aristotelische Metaphys. zu erwähnen: J. Barthélemy St.-Hilaire, de la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science. Pour servir d'introduction à la métaphys. d'Arist., Paris 1879, übers. v. E. P. Görgens, Berl. 1880.

Ueber das Verhältniss der aristotelischen Grundlehren zu den platonischen handeln: Chr. Herm. Weisse, de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828, u. stellenweise in desselb. Erläuter. z. sein. Uebers. d. Psychol. u. Kosmol., Leipz. 1829. M. Carrière, de Aristotele Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Platon und Aristoteles, in: Verhandl. der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel, 1843. F. Michelis, de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864. Vgl. Ed. Zeller, platonische Studien, Tüb. 1837, S. 197—300: die Darstellung der platon. Philosophie bei Aristot. Ueberweg, platon. Untersuchungen, Wien 1861, S. 177—180. W. Rosenkrantz, die platon. Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles, Mainz 1869 (aus Ros., Wissenschaft des Wissens, Mainz 1868—69, besonders abgedruckt). P. Blume, wie beurtheilt Arist. Eth. Nic. I die platon. Ideenl.? Diss., Rostock 1869. H. Preiss, des Arist. Stellung zur platon. Ideenl., Wrietzen 1876. Mit der indischen Philos. bringt die aristotel. in Verbindung: C. B. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre d. Kapila, Münster 1874.

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. handelt Franz Brentano, Freiburg im Br., 1862. Hayd, die Principien alles Seienden bei Arist. u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871.

Von dem arist. Begriff des Einen handelt G. v. Hertling, diss. Brl., Freib. 1864.

Osc. Weissenfels, de casu et substantia Arist., diss. inaug., Berl. 1866. G. Heyne, de Arist. casu et contingente, diss. inaug., Halis 1866. K. G. Michaelis, zur Erklärung von Arist. Metaph. Z 9, G.-Pr., Neu-Strelitz 1866.

Ueber das Form- oder Wesenprincip handeln: F. A. Trendelenburg, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Geschichte der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach). C. Th. Anton, de discrimine inter Aristotelicum τί ἐστι et τί ἦν εἶναι, Progr., Görlitz 1847. A. de Roaldes, les penseurs du jour et Aristote, traité des êtres substantiels, Meaux 1868. G. Teichmüller, aristotelische Forschungen III.: Gesch. des Begriffs der Parusie, Halle 1873.

Geo. v. Hertling, Materie u. Form u. d. Definit. d. Seele b. Arist., Bonn 1871. Ueber den aristotelischen Terminus ὅ ποτε ὄν (der auf das Substrat, ὑποκείμενον, geht, z. B. ὅ ποτε ὂν φερόμενόν ἐστι, was irgend seiend, etwa ein Stein, ein Holzstück, ein Punkt etc. seiend, ein sich Fortbewegendes ist) handelt Ad. Torstrik in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857, S. 161—173.

Ueber die Bedeutung der ὕλη bei Arist. handeln G. Engel in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 391—418. Joh. Scherler, Darstellung u. Würdigung des Begr. der Materie bei Arist., Diss., Potsdam 1873.

Ueber die Entelechie handelt J. P. F. Ancillon, Recherches critiques et philosophiques sur l'entélechie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. der Wiss., philosoph. Cl., 1804—11.

Ueber die Nothwendigkeit handeln Ferd. Küttner, diss., Berlin 1853, und Eug. Pappenheim, diss. Halensis, Berol. 1856, u. ders. disp. Arist., Pr., Berl. 1864. Vergl. J. Zahlfleisch, über die aristot. Begriffe ὑπάρχειν, ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν u. ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, G.-Pr., Ried 1878. Ueber den Zufall A. Torstrick, π. τύχης καὶ αὐτομάτου, in: Hermes, Bd. IX, 1874, S. 425—470.

Ueber die Zwecklehre handeln: M. Carrière, teleologiae Arist. lineamenta, diss. inaug., Berlin 1838. Gustav Schneider, quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, diss. inaug., Berol. 1865, und ausführlicher: de causa finali Aristotelea, Berol. 1865. Vgl. Trendelenburg, log. Untersuch., 2. Aufl., Leipzig 1862, II, S. 65 f.

Ueber die Gotteslehre des Aristoteles handeln: Vater, vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795. Jul. Simon, de deo Arist., Paris 1839, ders., études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S. 285—311. C. Zell, de

Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältniss zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392 (s. ob. S. 185); das Verhältniss der arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863. E. Reinhold, Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848. O. H. Weichelt, theologumena Aristotelia, diss. inaug., Berol. 1852. E. v. Reinöhl, Darstellung des arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem platonischen, Jena 1854. A. L. Kym, die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Zürich 1862; auch in dessen metaphys. Untersuchung. Abh. 6. J. P. Romang, die Gottesl. des Ar. u. d. Chr., in: Protest. Kirchenzeitung, 1862, No. 42. F. G. Starke, Aristotelis de unitate Dei sententia, G.-Pr., Neu-Ruppin 1864. Phil. Bloch, de notione dei Arist., diss., Vratisl. 1865. L. F. Goetz, der arist. Gottesbegriff, in: Festgabe, den alten Crucianern zur Einweihung des neuen Schulgeb. gewidmet etc., Dresden 1866, S. 37—67; 2. Absch., G.-Pr., Dresden 1870. Ders., der aristotel. Gottesbegr. mit Bezug auf die christliche Gottesidee, Leipz. 1871. Noch andere ältere und neuere Schriften citirt Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257. (Ueber die dem Neuplatonismus entstammte pseudo-aristotelische Schrift: Theologia, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. ins Arabische übersetzt, in lateinischer Uebertragung den Scholastikern bekannt war, zuerst in Rom 1519 gedruckt wurde und sich u. a. auch in Du Vals Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, handelt Haneberg in den Sitzungs-Ber. der Münch. Akad. d. W. 1862, I, S. 1—12; derselbe handelt ebend. 1862, I, S. 361—388 über das in früheren latein. Ausg. d. Arist., Venet. 1496 und 1550—52, als ein arist. Werk mit abgedruckte, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proklus oder eines seiner Schüler geflossene Buch de causis. Vgl. Grundr. II, 5. Aufl., S. 192 f.)

In einer Uebersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntniss findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), dass mit Recht der Erfahrene (*ἔμπειρος*) für weiser gelte, als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (*ὁ τεχνίτης*) wiederum für weiser, als der bloss durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser, als der durch blosse Handarbeit daran Betheiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das *ὄν* geht, wie die *τέχνη* auf die *γένεσις*, Anal. post. II, 19), für weiser, als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntniss ist die „erste Philosophie“ oder die *σοφία* schlechthin (s. o. § 1, S. 3 f.).

Die vier formalen Principien stellt Aristoteles Metaph. 1, 3 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Ueberblick (Metaph. I, 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Princip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII u. XIV) zahlreiche Einwürfe, welche theils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, theils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Thatsache gegründet wird, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss giebt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und

nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἕν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme theils unfruchtbar, theils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ ἀΐδια*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objecten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, dass das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*). Ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Platon annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher. Dazu kommt endlich, dass die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Theil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müsste, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*. Metaph. I, 9; VII, 13; vgl. de soph. el. c. 22). Das Resultat der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloss negatives; Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloss subjectives Gebilde, das Allgemeine für eine bloss subjective Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung erklärt (universalia post rem). Aristoteles erkennt an, dass der subjective Begriff auf eine objective Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist, aber er setzt an die Stelle der transscendenten Existenz, die nach seiner Auffassung Platon der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den einzelnen Objecten (universalia in re). Demgemäss sagt Aristoteles Metaph. XIII, 9, 1086 b 2—7: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen und that Recht hieran; denn ohne das Allgemeine giebt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. Anal. post. I, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη*. De anima III, 4: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. Ib. III, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*. Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. XIV, 1) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; indem qualitative Unterschiede aus quantitativen construirt und dabei solches, was nur *πάθος* eines andern sein könne, als Princip oder Element eben dieses andern betrachtet werde, so werde Quantitatives mit Qualitativem und Accidentielles mit Substantiellem auf eine zu zahlreichen Widersprüchen führende Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existire, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, dass das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und dass insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Consequenz zu fordern scheinen, dass das Einzelne das eigentliche Object des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, dass die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr zuhöchst auf das Allgemeine und Principielle gehe. Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Be-

deutungen von οὐσία: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. I, 3 u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die οὐσία im Sinne der Einzelsubstanz aber (Metaph. V, 8; XIV, 5 u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes (nämlich das συμβεβηκός) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existirende (χωριστόν) bezeichnet. Kateg. 5 werden die Individuen πρῶται οὐσίαι, die Species δεύτεραι οὐσίαι genannt. Metaph. VIII, 2 unterscheidet Aristoteles οὐσία αἰσθητή als 1. ὕλη, 2. μορφή, 3. ἡ ἐκ τούτων (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das τόδε τι) ist das σύνολον aus dem Substrat (ὑποκείμενον, ὕλη) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die blossen Zustände (πάθη) und Beziehungen (πρός τι) an, die sich nach den neun neben der οὐσία (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, zuhöchst aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann freilich nur darum vorzugsweise das Object der Erkenntniss sein, weil es in höherem Sinne, als das Einzelne, Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existirt das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, dass jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnisslehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induction einräumt; aber es folgt nicht, dass das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobject sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloss hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht auf das begriffliche Wesen (κατὰ τὸν λόγον οὐσία oder τί ἦν εἶναι) der Einzelsubstanzen (τῶν οὐσιῶν, Metaph. VII, 4, 1030 b, 5). Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so dass das τὶ ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet das durch die abstracte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit), z. B. τὸ ἀγαθόν das Gute, τὸ ἀγαθῷ εἶναι das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin., d. h. das Object ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche, de anima III, 7: καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὔτ᾽ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο). Der Dativ ist wohl der possessivus. Auf die Frage τί ἐστι kann geantwortet werden durch: ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος, überhaupt durch ein Concretum (obschon τί ἐστι bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet τί ἐστι auch jene Antwort selbst, tritt also für ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστι εἶναι erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. ἦν gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objective Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz. Diese platonisirende Erklärung passt aber nicht, weil ja das Abstracte, das durch εἶναι seinen Ausdruck findet, das dem Concreten, worauf das τί ἐστι geht, Vorangehende sein müsste, in directem Widerspruch mit der Priorität, die durch τί ἦν gerade dem Concreten eingeräumt wäre.) Somit ist τὸ τί ἦν εἶναι das durch den abstracten Begriff gedachte substratlose Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7, p. 1032 b, 14 definirt: λέγω δ᾽ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Dieser Begriff ist die Denkform, welche

auf das τί ἦν εἶναι geht und dasselbe gleichsam aussagt (Eth. N. II, 6: τὸν λόγον τί ἦν εἶναι λέγοντα); den Inhalt desselben giebt die Begriffsbestimmung an (ὁ ὁρισμός, Top. VII, 5; Metaph. V, 8).

Von den vier Principien: ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα, gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objectes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äusserlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so dass zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. In den Organismen ist die ψυχή die Einheit jener drei Principien (de anima II, 4, p. 415 b, 9: ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία). Daneben giebt es ein Wirken von aussen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der ὕλη stehenden αἰτίαι von einander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In Bezug auf das Werdende stehen Stoff und Form einander als δύναμις und ἐντελέχεια gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der ἐντελέχεια überhaupt: ἐντελέχεια ἡ πρώτη, worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und ἐνέργεια, die wirkliche Thätigkeit des Vollendeten (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f.; Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung oder Entwickelung (κίνησις) ist ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswerth ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objecte anerkennt: das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Actualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältniss zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der ψυχή jenes im Vergleich mit dem νοῦς, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduction auf eine Stufenfolge von Existenzen.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmässig gestalteter Objecte auf Grund seines allgemeinen Satzes, dass jeder Uebergang (κίνησις) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actuelles bewirkt werde. Metaph. IX, 8: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. De gen. animal. II, 1: ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος. Wie jedes einzelne gewordene Object eine actuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestaltet. Dieses Princip, das πρῶτον κινοῦν, muss (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine ἐνέργεια ist, weil es, wenn etwas bloss Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muss ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ). Als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Theile, reiner Geist (νοῦς), der das Beste zum Inhalt eines Denkens hat, sich also selbst denkt. Sein Denken ist νόησις νοήσεως. Er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, der ausser sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die

jedes Geliebte auf das Liebende übt (*κινεῖ οὐ κινούμενον· . . . κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Nicht zu irgend einer Zeit hat Gott die Welt zweckmässig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmässigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, dass er als das Vollkommenste existirt, und alles Andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als actuelles Princip ist Gott nicht ein letztes Product der Entwickelung, sondern das ewige Prius aller Entwickelung. Das Denken, welches seine Thätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον· . . . καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.* Eth. Nic. VII, 15: *εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.* Die Welt hat ihr Princip in Gott, welcher Princip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schliesst seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der speusippischen Sonderung der Wesensclassen mit den homerischen Worten (Ilias II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Mit dieser wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens kam dem Inhalt nach im Wesentlichen überein, unterschied sich aber davon in der Form die populäre Betrachtung, welche im dritten Buche des Dialogs „über Philosophie" enthalten war, woraus Cicero (de nat. deorum II, 37, 95) einen längeren Satz in lateinischer Uebersetzung erhalten hat, der hier (nach J. Bernays' Uebertragung in seiner Schrift: die Dialoge des Arist., S. 106 f.) zugleich auch als eine Probe des aristotelischen Stils in den dialogisch-populären (exoterischen) Schriften (auf den Ciceros Lob Acad. pr. II, 119 zu beziehen ist: „flumen orationis aureum fundens Aristoteles"; vgl. Cic. de or. I, 49, top. 1, de invent. II. 2, Brut. 31, ad. Att. II, 1, 1, de fin. I, 5, 14; auch Dionys. Halic. de verborum copia 241, S. 187 Reiske; de censura vet. script. 4, S. 430) vollständig angeführt werden mag. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit allem wohl versehen sind, was den gewöhnlich für glücklich Gehaltenen zu Gebote steht; sie sind nie auf die Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, dass es eine Gottheit gebe und Götterkraft; wenn diesen Menschen einmal die Erde sich aufthäte, dass sie aus ihren verborgenen Sitzen aufsteigen könnten zu den von uns bewohnten Bezirken und sie nun hinausträten und plötzlich die Erde vor sich sähen und die Meere und den Himmel, die Wolkenmassen wahrnähmen und der Winde Gewalt; wenn sie dann aufblickten zur Sonne, ihre Grösse und Schönheit wahrnähmen und auch ihre Wirkung, dass sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergiesst; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Niedergang und ihren in alle Ewigkeit unverbrüchlichen und unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann würden sie glauben, dass wirklich Götter sind, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen."

§ 49. Die Natur ist die Gesammtheit der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen

Objecte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es giebt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde, haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt.

Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*), deren Thätigkeit theils theoretisch ist, theils praktisch berathend. Als Theile der Vernunft werden angenommen die leidende, bestimmbare, zeitliche und die thätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Alexandri Aphrodisiensis quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, München 1842.

Ueber den Inhalt der naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. handelt George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, deutsch von Jul. Victor Carus, Leipzig 1865; vgl. den Bericht darüber von J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, S. 1445—1474.

Ueber den Charakter der aristotelischen Physik überhaupt handeln: C. M. Zevort, comm. in Arist. plac. de physica auscultatione, Par. 1846; Barthélemy St. Hilaire, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Paris 1862; Ch. Lévêque, la physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863. Ueber die Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt handelt H. Siebeck in der Zeitschr. f. ex. Philos. IX, 1869, S. 1 bis 33 u. 131—154; auch in dessen Unters. z. Philos. d. Griech., Halle 1873, u. E. Zeller, üb. d. L. des A. v. d. Ewigkeit der W. (aus Abhandl. d. k. Ak. d. W.), Berl. 1878. Ueber das Unendliche J. Theodor, der Unendlichkeitsbegr. b. Kant u. Arist. Eine Vergleich. der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Arist. üb. das ἄπειρον, Breslau 1876; d. Schr. v. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche, s. o. S. 152. Die Arten des Wesens und der Veränderung bei Arist. behandelt C. Hüttig, G.-Pr., Züllichau 1874. Die Lehre des A. v. d. Leben u. d. Beseelung des Universums H. Siebeck in: Zeitschr. f. Phil., N. F., Bd. 60, Halle 1872, S. 1—89. H. Wernekke, Giordano Brunos Polemik gegen die aristotel. Kosmologie, Diss., Leipzig 1871.

Ueber die aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit handelt G. R. Wolter, diss. inaug., Bonn 1848, über seine und Kants Lehre vom Raum Otto Ule, Halle 1850, über seine Zeitauffassung E. Dühring in seiner Abh. über Raum, Zeit und Causalität, Berlin 1861, über des Ar. Abh. von der Zeit (Phys. Δ, 10 ff.) Ad. Torstrik im Philol. Bd. 26, 1868, S. 446—523, über Einheit und Verschiedenheit der Zeit b. Ar. E. Gotschlich, in: Philos. Monatsh., Bd. IX, 1873, S. 285—290, über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840). Ueber die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt A. Burja in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790—91, über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger in: Abh. der Berl. Akad. 1829, Ruelle, étude sur un passage d'Aristote relatif à la méchanique, in: Revue archéolog. 1857, XIV, S. 7—21, über seine Meteorologie J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berl. 1832, und Suhle, G.-Pr., Bernb. 1864, über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard, Pr., Coburg 1836, und Prantl, Arist. über die Farben, erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der Alten, München 1849, über seine Geographie Bernh. L. Königsmann, de Arist. geographia prolusiones VI, Schleswig 1803—1806. Ueber die Botanik des Aristoteles schrieben: Henschel, Breslau 1824, F. Wimmer, phytologiae Arist. fragm., Breslau 1838, Jessen, über des Arist. Pflanzenwerke, in: Rhein. Mus., N. F. XIV, 1859, S. 88—101. Ueber Aristoteles' Einfluss auf die Entwickelung der Chemie J. Lorscheid, Münster 1872. Die aristotelische Zoologie betreffen (ausser den von Joach. Gottlob Schneider seiner Ausgabe der Historia animalium, Leipzig 1811, beigefügten Erläuterungen): A. F. A. Wiegmann, observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826. Karl Zell, über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freiburg 1833. Joh. Müller, über den glatten Hai des Arist. und über die Verschiedenheiten unter den Haifischen und Rochen in der Entwickelung des Eies, gelesen in der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1834 und 1840, Berlin 1842. Jürgen Bona Meyer, de principiis Arist. in distribut. animalium adhibitis, Berol. 1854; Arist. Thierkunde, Berlin 1855. C. J. Sundeval, die Thierarten des Arist., Stockholm 1863. Langkavel, zu de part. an., G.-Pr., Berl. 1863. Aubert, die Kephalopoden des Arist. in zoologischer, anatomischer u. geschichtlicher Beziehung, in der Zeitschr. f. wiss. Zoologie XII, Leipz. 1862, S. 372 ff. (vgl. die oben § 46, S. 170 citirten Ausgaben). Henri Philibert, le principe de la vie suivant Aristote, Chaumont 1865. Aristot. philosophia zoologica, thesis Parisiensis, Chaumont et Paris 1865. Th. Watzel, die Zoologie des Aristot., Reichenberg 1878. Die Lehre vom Leben behandelt Royer, de vita secund. Aristot., Dijon 1879. Speciell auf den Menschen bezüglich sind: Andr. Westphal, de anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745, und L. M. Philippson, ὕλη ἀνθρωπίνη, pars I: de internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata; pars II: philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu, Berolini 1831. Ueber die Physiognomik handeln: E. Taube, G.-Pr., Gleiwitz 1866, und J. Henrychowski, Inaug.-Diss., Breslau 1868.

Auf die Psychologie gehen: Joh. Heinr. Deinhardt, der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840. Gust. Hartenstein, de psychologiae vulgaris

origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840 (auch in II.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870, S. 107—126 wiederabgedruckt). Car. Phil. Fischer, de principiis Aristotelicae de anima doctrinae diss., Erlangae 1845. Barthélemy St. Hilaire bei seiner oben (S. 171) angef. Ausg. nebst Uebersetzung der Schrift de anima, Paris 1846. Wilh. Schrader, Arist. de voluntate doctrina, G.-Pr., Brandenburg 1847; die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 81, 1860, S. 89—104. W. Wolff, von dem Begr. des Arist. über die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie, Progr., Bayreuth 1848. J. T. Gsell-Fels, psychol. Plat. et Arist., diss., Würzburg 1854. Hugo Anton, doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita, diss. inaug., Berol. 1852; de hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Pr., Erf. 1860. W. F. Volkmann, die Grundzüge der aristotelischen Psychologie, Prag 1858, in den Abh. der böhm. Ges. d. Wiss., Bd. X, Prag 1859. Herm. Beck, Arist. de sensuum actione, Berol. 1860. K. Pansch, de Aristotelis animae definitione diss., Gryphisv. 1861. Wilh. Biehl, die arist. Definit. der Seele, in: Verh. der Augsburger Philologen-Vers. vom Jahre 1862, Leipz. 1863, S. 94—102. J. Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Arist., Göttingen 1863. A. Gratacap, Arist. de sensibus doctrina, diss. ph., Montpellier 1866. Leonh. Schneider, die Unsterblichkeitslehre des Arist., Passau 1867. Eugen Eberhard, die ar. Def. der Seele u. ihr Werth für die Gegenwart, Berlin 1868. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, in den quaestiones duae de phil. Graec., Halle 1872. Herm. Schell, die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der arist. Philos. entwickelt, Freiburg i. Br. 1873. K. Schlottmann, das Vergängliche und Unvergängliche in der menschl. Seele nach Ar., Ost.-Pr. d. Univers., Halle 1873. Th. Partzoch, Aristoteles' L. v. d. Seele nach ihren Grundzügen, Realsch.-Pr., Dresden 1873. Is. Baumann, quae de anima eiusque partibus Aristot. in libris Ethicorum Nic. proposuerit, Halle 1874. P. Meyer, ὁ θυμός ap. Aristot. Platonemque, Bonn 1876. I. A. Barelas, ὁ ὁρισμὸς τῆς ψυχῆς κατὰ τὰς Ἀριστοτελείους ἀρχάς, Lpz. 1878. J. Ziaja, die aristotelische L. vom Gedächtniss u. v. d. Association der Vorstellungen, G.-Pr., Leobschütz 1879. Sommerfeld, die Psychol. des Arist. u. Beneke, G.-Pr., Glogau 1879. B. Ritter, die Grundprincipien der aristot. Seelenl., I.-D., Jena 1880.

Die Lehre vom νοῦς behandeln u. A.: F. G. Starke, Pr., Neu-Ruppin 1838. F. H. Chr. Ribbentrop, Inaug.-Diss., Breslau 1840. Jul. Wolf, Arist. de intellectu agente et patiente doctrina, Berol. 1844. Wilh. Biehl, G.-Pr., Linz 1864. Franz Brentano, die Psychologie des Arist., insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, nebst einer Beilage über das Wirken des arist. Gottes, Mainz 1867; vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 108 ff., und F. F. Kampe, d. Erkenntnisstheorie d. Arist., Leipz. 1870, S. 3—60. O. Weissenfels, quae partes ab Ar. τῷ νῷ tribuantur, Pr. d. Franz. G., Berl. 1870.

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, dass es in sich selbst das Princip der Bewegung und Ruhe habe, während den Producten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper oder haben Körper oder sind Principien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort κίνησις gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit μεταβολή gleichbedeutend; dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede κίνησις eine μεταβολή, aber nicht umgekehrt jede μεταβολή eine κίνησις, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also γένεσις oder φθορά sei. Eigentliche κίνησις giebt es in drei Kategorien, nämlich κατὰ τὸ ποσόν (oder κατὰ μέγεθος), κατὰ τὸ ποιόν (oder κατὰ πάθος) und κατὰ τὸ ποῦ (κατὰ τόπον); die erste ist αὔξησις καὶ φθίσις, die zweite ἀλλοίωσις, die dritte φορά. Aristoteles definirt den τόπος (Phys. IV, 4, p. 212 a, 20) als die erste unbewegte Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον). Der τόπος ist gleichsam ein unbewegtes Gefäss. Aristoteles versteht demgemäss unter dem τόπος nicht sowohl den Raum, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren τόπος und für die Nichtexistenz eines τόπος ausserhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort ausserhalb der Welt geben kann.

Alle Bewegung muss nach Aristoteles in dem Vollen mittelst des Platztausches (ἀντιπερίστασις) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. IV, 11, p. 219 b, 1; 220 a, 24): ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Zum Zeitmaasse eignet sich vornehmlich die gleichmässige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so dass (c. 14) der χρόνος als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, p. 219 b, 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher und Später sein.

Alle naturgemässe Bewegung ist zweckmässig. De coelo I, 4: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das αὐτόματον, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, in Folge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft. Unter τὸ αὐτόματον fällt als ein Begriff von engerem Umfange ἡ τύχη, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maasse der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes, welche eine ewige ist (vgl. § 48). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der ἀφή, die Aristoteles (Phys. V, 3) als das Zusammensein der ἄκρα oder (de gen. et corr. I, 6) der ἔσχατα definirt, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affection in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser, als die eigenthümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen; noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschliessenden Sphäre theilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der That von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesammtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47 oder nach anderer Deutung 55 (Metaph. XII, 8).

Dem Aether (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Aethers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Der Aether, dem Range nach das erste Element (Meteor. I, 3; de coelo, I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte πέμπτον στοιχεῖον, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Thieren, findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Thiere (Phys. II, 8); unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener, als die blutlosen, die zahmen vollkommener, als die wilden etc. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schaalthiere, einige Fische und einige

Insecten, de gener. an. II, 1; hist. an. I, 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus thierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die mit blosser Namensgleichheit ohne Uebereinstimmung im Wesen, *ὁμωνύμως*, sogenannte „Zeugung", welche ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwickelung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Species (Metaph. XII, 3: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται ἡ οὐσία . . . ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). Von dem männlichen Wesen lässt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Princip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herstammen.

Die aristotelische Eintheilung der Thiere in die zwei Hauptclassen: blutführende Thiere und blutlose, entspricht der cuvierschen Eintheilung in Wirbelthiere und Wirbellose. Die blutlosen Thiere theilt Aristoteles in Schaalthiere, Crustenthiere, Weichthiere und Insecten, die Blutthiere in Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere ein; die Affen betrachtet er als Zwischenform von Menschen und anderen Lebendiggebärenden. Die Eintheilung der anatomischen Betrachtungen gründet Aristoteles auf den Unterschied der *ἀνομοιομερῆ*, d. h. der Organe, deren Theile ihnen selbst nicht gleich sind (wie z. B. die Hand nicht wiederum aus Händen besteht), und der *ὁμοιομερῆ*, d. h. der Substanzen, deren Theile ihnen selbst und einander gleichartig sind (wie z. B. der Theil eines Fleischstückes wiederum Fleisch, der Theil einer Blutmasse wiederum Blut ist). Die inneren Theile hat Aristoteles weitaus genauer bei Thieren, als bei dem Menschen gekannt. An die (physiologische) Betrachtung der Sinne und an die Lehre von der Zeugung und Entwickelung schliesst sich in der „Thiergeschichte" eine Sammlung von Beobachtungen über die Lebensweise und insbesondere über die psychischen Functionen der verschiedenen Thierclassen an.

Die aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1): *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα*, wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht blosse Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Bethätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Bethätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Bethätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprincip und Zweck. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Thätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele d. h. das Lebensprincip der Pflanze ist (nach de an. II, 1 u. ö.) *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduction; das Thier besitzt ausserdem folgende drei Kräfte: *τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον.* Das Thier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Functionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), welche der Pflanze fehlt; das Centralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist, nämlich ein Kühlungsapparat für das Blut. Die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) beruht auf Qualitäten, die in den äussern Objecten vor der wirklichen Empfindung potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber actualisirt werden. Einiges wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden (Bewegung und Ruhe, Gestalt, Grösse, Zahl nebst Einheit), Anderes durch solche Empfindungen, die einzelnen Sinnen eigenthümlich sind (Farben, Töne etc.). Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung des Mediums (der Luft oder auch des Wassers) vermittelt und nicht, wie Demokrit

angenommen hat, durch *εἴδωλα*, welche sich durch einen völlig leeren Raum hin am leichtesten bewegen würden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. I, 11, 1370 a, 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal. post. II, 19) und das (absichtliche) Sicherinnern (*ἀνάμνησις*), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Functionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*). Arist. de anima II, 3, p. 414 b, 4: *ᾧ δὲ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.*

Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der anderen Wesen und ist doch zugleich auch über diese Wesen erhaben durch den nur ihr zukommenden *νοῦς* (de anima III, 8). Dieser ist in doppelter Weise thätig, einmal als wissenschaftliche Denkkraft (*λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν*) und als berathschlagende (*διάνοια πρακτική = λογιστικόν*). Der Zweck der ersteren ist nur die Wahrheit, die letztere bezweckt auch die Wahrheit, aber nicht diese für sich allein, sondern mit Bezug auf das Erstreben und Meiden. In umfassenderem Sinne geht die praktische Denkthätigkeit auch auf das Bilden (*ποιεῖν*). Die übrigen Theile sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2; de gener. anim. II, 3: *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν*), der *νοῦς* aber ist präexistirend vor dem Leibe, in den er von aussen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältniss steht, wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstrirt wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der *νοῦς* auf das *ὀρεκτικόν* zu wirken (de an. III, 10). Der *νοῦς* bedarf bei dem Menschen einer *δύναμις*, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken. De an. III, 4: (*νοῦς ἐστι*) *γραμματεῖον, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον.* Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Princip wiewohl der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* von Aristoteles selbst nie für das thätige Princip gebraucht wird (bei Alexander Aphrod. kommt er schon vor). Nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz, ist unsterblich. De anima III, 5: *ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης — καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, — ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.* Es ist zwar streitig, ob der aristotelische Vergleich des *νοῦς* mit der „tabula rasa" auf den *νοῦς παθητικός* oder auf den *νοῦς ποιητικός* zu beziehen sei; das Potentielle der Formen auf der leeren Tafel aber begünstigt, ja fordert die erste Deutung, die als unabweisbar erscheint bei der Identificirung in Cap. 5: *ὕλη = δυνάμει = τῷ πάντα γίνεσθαι = παθητικὸς νοῦς*, auch der in Cap. 5 enthaltene Vergleich des *νοῦς ποιητικός* mit dem Lichte, welches gewissermaassen die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben mache (*τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*), führt, wenn er darauf bezogen oder wenigstens mitbezogen wird, dass die psychische Potenz zu Farbenempfindungen durch die Einwirkung des Lichtes zur Actualität erhoben werde, auf eben dieselbe Deutung. Der *νοῦς ποιητικός* ist das Denkbare (*νοητόν*), sofern es immateriell und eben darum nach aristotelischer Doctrin zugleich

auch selbst denkend, also sich selbst denkender *νοῦς* ist. Das *νοητόν*, welches in den materiellen Objecten zugleich mit und in der räumlichen Gestaltung ist (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*, de an. III, 8), verhält sich zu dem immateriellen so, wie das an den Körpern als Farbe erscheinende Licht zu dem Licht als solchem: wie das Licht (direct oder von den Körpern aus) auf den Gesichtssinn wirkt und in diesem die potentiell in ihm liegenden Farben (Farbenempfindungen) zu actuellen erhebt, so wirkt der active *νοῦς* (direct oder vermöge desjenigen von ihm stammenden *νοητόν*, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz, causale, teleologische Ordnung innewohnt) auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu actuellen, mit anderen Worten: er macht Formen oder gleichsam Schriftzüge, welche in der passiven Vernunft als leerer Tafel potentiell liegen, zu wirklichen Formen, welche mit den Formen des Gedachten gewissermaassen identisch sind, gleich wie nach de an. III, 7 die Formen bei der sinnlichen Perception gewissermaassen identisch mit den Formen der percipirten Objecte sind. Unser Denken beruht auf einem „Leiden", d. h. einem Afficirtwerden von Seiten der vernunftgemässen Form oder Ordnung der erkennbaren Wirklichkeit, wie die sinnliche Perception auf einer Affection von Seiten der sinnlichen Gestalten und Qualitäten beruht; ein Unterschied besteht insofern, als das Denken auch sich selbst denkt, also *νοητόν* und *νοῦς* zugleich ist.

Wie sich der *νοῦς ποιητικός* einerseits zur individuellen Existenz, andererseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar; es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Alterthum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber lässt sich wohl ganz consequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles kaum aufrecht zu halten.

§ 50. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäss zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische theils dianoëtische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mässigkeit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit etc. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht

sie auf das Angemessene (ἴσον) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf die Vertheilung von Besitzthümern und Ehren, diese auf Verträge und auf Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, theils an sich theils in Beziehung auf die niederen psychischen Functionen. Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft (im specielleren Sinne), Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. Die Weisheit im absoluten Sinne ist Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein der Theorie gewidmetes aber göttlich und gewährt die höchste Glückseligkeit.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Theil, der Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener (Sklave) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die Kunst ist theils nützliche theils nachahmende Kunst. Die letztere dient drei Zwecken: der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affecten durch deren Anregung und Ablauf, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Ueber die aristotelische Ethik und Politik im Allgemeinen handeln: Schleiermacher an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803 (vgl.: über die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abh. der Akad., Berlin 1820). K. L. Michelet, die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827 (vgl. dessen System der philos. Moral, 1828, S. 195 bis 237). Hartenstein, über den wiss. Werth der arist. Ethik, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Cl. 1859, S. 49—107, wiederabg. in H.s hist.-philos. Abh., Leipz. 1870. Trendelenburg, über Herbarts praktische Philos. und die Ethik der Alten, in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856, auch im 3. Bande der hist. Beitr. zur Philos., S. 122—170; vgl. ebd. Bd. II die 10. Abhandlung: über einige Stellen im 5. u. 6. Buche der nikomach. Ethik, und in Bd. III die neunte Abh.: zur arist. Ethik, S. 399—444. Ch. E. Luthardt, die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums, Leipzig 1869, 70, 76. Wilh. Oncken, die Staatslehre des Arist. in hist.-pol. Umrissen, Leipz. 1870, 2. Hälfte 1875. E. Moore, introduction to Aristotle's Ethics, Lond. 1871. R. P. Paul, an analysis of Aristotle's Ethics, Lond. 1874. H. Rassow, Forschungen üb. die nikomach. Eth., Weimar 1874. Joh. Klein, das Empirische in der nik. Ethik des Arist., Pr. d. R. Akad., Brandenb. 1875. P. Rée, *τοῦ καλοῦ* notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit, diss., Halle 1875.

Von dem Verhältniss der aristotelischen Ethik und Politik zur platonischen und von der durch Aristoteles an Platons Ethik und Politik geübten Kritik handeln: W. Orges, Inaug.-Diss., Berol. 1843. Steph. Matthies, Greifswald 1848. P. F. Stuhr (s. o. § 43, S. 158). A. J. Kahlert, Pr., Czernowitz 1854. W. Pierson, in: Rh. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858, S. 1—48 und S. 209—247. Fr. Guil. Engelhardt, loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Programm, Danzig 1858. Siegfr. Lommatzsch, quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia coniunxerint, Berol. 1863. C. W. Schmidt, über die Einwürfe des Arist. in der nik. Ethik gegen Plat. Lehre von der Lust, G.-Pr., Bunzlau 1864. Rassow, die Republik des Platon und der beste Staat des Arist., Weimar 1866. Gust. Goldmann, de Ar. in Plat. Polit. iudicio, diss., Brl. 1868. Adolf Ehrlich, de iudicio ab Ar. de rep. Pl. facto, diss., Hal. 1868. Herm. Henkel, Platons Ges. u. die Politik des Arist., Pr. d. G. zu Seehausen i. d. Altmark, Stendal 1869. Ueber das Verhältniss der kantischen Moral zur aristotelischen handeln: Traug. Brückner, de tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, diss. inaug., Brl. 1866, und Trendelenburg im 3. Bande seiner hist. Beitr., S. 171—214.

Ueber die ethischen und politischen Principien des Aristoteles handeln: F. G. Starke, das ar. Staatsprincip, Pr., Neu-Ruppin 1838 und 1850, Holm, diss., Berlin 1852, Ueberweg, das arist., kantische und herbartsche Moralprincip, in: Fichtes Z., Bd. 24, Halle 1854, S. 71 ff., E. Vanderrest, Platon et Aristote: Essai sur les commencements de la science politique, Paris 1875, N. Kazazis, *ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ π. αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις* 1877, Stamm, die Staatsl. des Platon u. des Aristot., G.-Pr., Rössel 1877. Ueber die Methode und die Grundlagen der aristot. Ethik handelt Rud. Eucken, G.-Pr., Frankfurt a. M. 1870; über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik handeln J. Munier, G.-Pr., Mainz 1858, Schütz, Potsd. 1860; über das höchste Gut H. Kruhl, Pr., Breslau 1832, 1833, 1838, Afzelius, diss., Holmiae 1838, Axel Nybläus, Lund 1863, Wenkel, die Lehre des Arist. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1864; über die Eudämonie Herm. Hampke, de eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, diss. inaug. Berol., Brandenb. 1858, Ernst Laas, *εὐδ.* Ar. in Eth. princ. quid velit et valeat, diss., Brl. 1859, vgl. dessen aristotelische Textesstudien, Pr. d. Friedr.-G. und R.-Sch., Berl. 1863, G. Teichmüller, die Einheit der ar. Eudämonie, aus den Mélanges gréco-romains, t. II., St. Petersb. 1859, S. Krüger, Ar. Lehre über menschl. Glückseligkeit, Rostock 1860, Chr. A. Thilo, in: Zeitschr. für exacte Philos., Bd. II, Leipz. 1861, S. 271—309, Karl Knappe, Grundzüge der arist. Lehre von der Eudämonie, G.-Progr., Wittenberg 1864—66; über die Lust O. Kalmus, Ar. de volupt. doctr., G.-Pr., Pyritz 1862, Leonh. Diederichsen, in welchem Verh. stehen das V., VI. u. VII. B. der nik. Eth. zu den vorhergehenden und die erste Behandlung der *λύπη* u. *ἡδονή* zur zweiten? G.-Pr., Flensburg 1877, G. Kaas, d. Lehre d. Aristot. v. d. Lust, G.-Pr., Graz 1878. Demetr. Olympios, *Ἀριστοτέλους διδασκαλία π. ἡδονῆς*, I.-D., Leipz. 1879; über die Tugend H. Kruhl, Pr., Lauban 1839, und Nieländer, G.-Pr., Herford 1861; über die Lehre von den Pflichten Carl Aug. Mann, diss. inaug., Berol. 1867; über die Begriffe *μεσότης* und *ὀρθὸς λόγος* G. Glogau, Hal. 1869; über die Sinnlichkeit Roth in:

theolog. Stud. und Krit., 1850, Bd. I, S. 625 ff.; über die Gerechtigkeit A. G. Kästner, Lips. 1737, Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, diss., Bonn 1826, Herm. Ad. Fechner, Brsl. Diss., Leipzig 1855, Trendelenburg (in den oben angeführten Abhandlungen), Freyschmidt, die arist. Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht, G.-Pr., Berlin 1867; vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke in: Philol. XVI, 1860, S. 60 bis 84, und F. Häcker in: Mützells Zeitschr. für das Gymnasialwesen, Berl. 1862, S. 513—560 über das fünfte Buch der nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über die praktische Klugheit bei Aristoteles Lüdke, Stralsund 1862; über das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der nik. Ethik F. Häcker, Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berlin 1863, und in Mützells Zeitschrift für G.-W., XVII, Berlin 1863, S. 821—843; über die dianoëtischen Tugenden Prantl, Glückwunschschrift an F. v. Thiersch, München 1852, und A. Kühn, diss. inaug., Berl. 1860, auch Dielitz in seinen quaestiones Aristoteleae, Progr., Berl. 1867. Ueber das VI. B. der nikomach. Eth. handelt besonders: Jul. Walter, die L. v. d. prakt. Vern., s. o. S. 26. Ders., über eine falsche Auffassung des νοῦς πρακτικός. Vorbemerkungen zur Einleitung in das VI. B. der nikom. Eth. d. Ar., Jena 1873 (wieder zum grössten Theil aufgenommen in das eben erwähnte Werk), G. Teichmüller, über die prakt. Vern. b. Aristot., in: Neue Studien zur Gesch. d. Begr. III, s. o. S. 26; über die Imputation Afzelius, Upsalae 1841; über die Freundschaft Breier, de amic. principum, zu Ar. Eth. Nic. 1158 a, G.-Pr., Lübeck 1858; über die Sklaverei W. T. Krug, Lips. 1813, C. Göttling, Jenae 1821, Ludw. Schiller, G.-Pr., Erlangen 1847, S. L. Steinheim, Hamburg 1853, und Wilh. Uhde, diss. inaug., Berl. 1856; über den arist. Begriff der Politik Jul. Findeisen, diss. inaug., Berlin 1863; über den Staat des Arist. J. Bendixen, Progr. der Plöner Gelehrtenschule, Hamburg 1868; über die aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen G. Teichmüller, Pr. der St. Annenschule in Petersburg, auch bes. abg., Petersburg und Berlin 1859; über staatswirthschaftl. Lehren d. Ar. Ludwig Schneider, G.-Pr., Deutsch-Crone 1868, 2. Th., G.-Pr., Neu-Ruppin 1873. Im Allgemeinen über den Zusammenhang der aristot. Politie handelt Frz. Rob. Diebitsch, de rerum connexu in Aristot. libro de republ., Diss. inaug., Vratislav. 1875.

Ueber die aristotel. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln: Lessing, in der Hamb. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff. Ed. Müller, G. der Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 1—183; 346—395; 417. Wilh. Schrader, de artis apud Arist. notione ac vi, diss., Berol. 1843. Vgl. Hartung und Egger in ihren oben (S. 27) angeführten Schriften. P. W. Forchhammer, de Arist. arte poët. ex. Plat. ill., Kiel 1848. Franz Susemihl, Vortrag, Greifsw. 1862. Th. Sträter, in: Fichtes Z. f. Ph., N. F., Bd. XL., S. 219—247; Bd. XLI, S. 204—223, 1862. Ueber den Begriff der Nachahmung handeln: Ed. Müller, a. a. O. II, S. 1—23 u. 346—361; die Idee der Aesthetik in ihrem hist. Ursprung, Ratibor 1840. W. Abeken, de μιμ. notione, diss., Gött. 1836. Ueber die Poëtik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern handelt: F. v. Raumer in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1828, Berl. 1831, auch hist. Taschenbuch, Leipzig 1842, S. 136—247; ferner Rosenfeldt, G.-Pr., Reval 1848; Gerh. Zillgenz, Arist. und das deutsche Drama, Würzburg 1865. Die Lehre des Arist. von der epischen und tragischen Dichtung betreffen: R. G. Löbel, in Ar. not. tragoediae progr., Lipsiae 1786. F. G. Starke, Arist. de trag. pers. honest., Progr., Neu-Ruppin 1830. Ernst Schick, über die Ep. u. Trag. mit Rücks. auf Arist., Leipz. 1833. G. W. Nitzsch, de Arist. tragoediae suae potiss. aetatis existimatore, ind. schol., Kiel 1846. Wassmuth, Ar. de trag. vi ac nat. doctr., Progr., Saarbrücken 1852. G. F. Schömann, de Ar. censura carm. epicorum, Greifsw. 1853. Klein, de partibus formisque quibus trag. const. vol. Arist., G.-Pr., Bonn 1856. Die arist. Lehre von der Wirkung der Tragödie, insbesondere von der Katharsis, betreffen: Heinr. Weil, in: Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 131—141 (vgl. auch schon Boeckh, ges. kl. Schr. I, S. 180), die Epoche machende Abhandlung von Jac. Bernays (s. o. S. 172 f.), ferner ders. in: Rh. Mus., N. F., XIV, S. 367—377 und XV, S. 606 f. Ad. Stahr, Arist. u. d. Wirkung d. Trag., Berl. 1859, und in den Anm. zu seiner Uebersetzung der Poëtik, Stuttgart 1860. Leonh. Spengel, über die κάθαρσις τῶν παθημάτων, München 1859, im IX. Bande der Abh. der Münchener Akad. der Wiss., S. 1—80; vgl. Rhein. Mus., N. F., XV, S. 458—462. Ueber diese, dann auch über die ferneren Schriften von Liepert (Arist. und der Zweck der Kunst, G.-Pr., Passau 1862), Geyer, Gerh. Zillgenz, Paul Graf York von Wartenburg, Ad. Silberstein u. A. haben kritisch berichtet: F. Ueberweg, in: Fichtes Zeitschrift für Philos., Bd. 36, 1860, S. 260—291; vgl. Ueberwegs Abh.: die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst, ebend. Bd. 50, 1867, S. 16—39, und die Anm. zu Ueberwegs Uebers. u. Ausg. d. Poëtik; Franz Susemihl, in: N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag., Bd. 85, 1862, S. 395—425, Bd. 95,

1867, S. 221—236, 844—846, u. in s. Ausg. und Uebers. der Poëtik; A. Döring, in: Philol. XXI, 1864, S. 496—534 und XXVII, 1868, S. 689—728. Gust. Karbaum, d. L. vom Tragisch. nach Arist., Festschr. d. Gymn., Ratibor 1869. Jos. Hubert Reinkens, Arist. über Kunst, besonders über Tragödie. Exeget. u. krit. Untersuchungen, Wien 1870. J. Walser, Lessings u. Goethes charakteristische Anschauungen über die aristot. Katharsis, Berl. 1872. Christ. Belger, de Aristotele etiam in arte poetica componenda Platonis discipulo, diss., Berl. 1872. Joh. Jacob, über das Verh. der hamburg. Dramaturgie zur Poëtik des Aristot., G.-Pr., Colberg 1872. Carl Altmüller, der Zweck der schönen Kunst, Diss., Cassel 1873. Herm. Baumgart, Pathos u. Pathema im aristot. Sprachgebr., zur Erläuterung von Aristoteles' Definit. der Tragödie dargelegt, Königsb. 1873; ders., der Begr. der trag. Katharsis, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 111, 1875, S. 80—118; ders., Aristoteles, Lessing u. Goethe, üb. d. ethische u. ästhetische Princ. der Tragödie, Lpz. 1877. E. Wille, über ἔλεος u. φόβος in Aristoteles' Poëtik, Berlin 1879. Carl Schwabe, Ar. als Kritiker des Euripides, ebd. Bd. 109, 1874, S. 97—108. R. Schultz, de poëtices Aristoteleae principiis, G.-Pr., Elbing 1874. Fr. Heidenhain, de doctrinae artium Aristotelicae principiis, diss. Hal., 1875. Em. Gotschlich, üb. d. Begr. der eth. Tragödie und des eth. Epos. b. Arist., in: Jahrb. f. Philol., Bd. 109, 1875, S. 614—619. A. Silberstein, Dichtkunst des Arist., I. Bd., Budapest 1876. A. Döring, die Kunstl. des Arist., Jena 1876 (hier die ganze Litteratur über den Ausdruck κάθαρσις τῶν παθημάτων S. 263—306). P. Manns, d. tragische Katharsis, Emmerich 1877. A. Bullinger, der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständniss der aristotel. L. v. d. trag. Katharsis, Münch. 1878. Vgl. auch Herm. Rassow, über die Beurtheilung des homer. Epos bei Pl. u. Arist., G.-Pr., Stettin 1851, und R. Wachsmuth, de Arist. studiis Homericis, Berol. 1863, ferner die Beiträge zur Kritik und Erklärung der aristot. Poëtik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller u. Anderen (s. o. S. 174), auch Schriften, wie M. Enk, Melpomene oder über das trag. Interesse, Wien 1827. Rob. Springer, Lessings Kritik der franz. Tragödie, in: D. Museum, 1863, No. 15. Gustav Freytag, die Technik des Dramas, Leipzig 1863. A. Trendelenburg, grammaticorum Graec. de arte trag. iudic. rel., diss. inaug., Bonn 1867. Ueber Lessings Auffassung der arist. Lehre von der Trag. handelt K. A. F. Sundelin, Upsala 1868.

Ueber die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu Platons Gorgias handelt H. Anton in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. XIV, 1859, und in ihrem Verhältniss zu Platons Phädrus und Gorgias Georg Richard Wiechmann, Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, diss. inaug., Berol. 1864, auch bereits Spengel, über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. der Münch. Akad. d. W. 1842, und: über die Rhetorik des Aristoteles, ebd. 1851; vgl. auch Spengel, Philol. XVIII, 1862, S. 604—646 und die von ihm daselbst S. 605 f. citirte Litteratur über die pseudo-aristotelische sogenannte Rhetorica ad Alexandrum, für deren Verfasser bereits von Victorius und in neuerer Zeit von Spengel, Usener (quaestiones Anaximeneae, Gott. 1856) u. A. der Rhetor Anaximenes, ein Zeitgenosse des Aristoteles, gehalten wird. Sal. Kalischer, de Arist. Rhetoricis et Ethicis Nic. quo et cur inter se quum congruant tum differant, diss., Halae 1868.

Ueber die aristotelische Erziehungslehre handeln besonders: J. Casp. Orelli in seinen philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130. Alex. Kapp, aristot. Staatspädagogik, Hamm 1837. Fr. Chr. Schulze, G.-Pr., Naumburg 1844. Sal. Lefmann, de Arist. in hominum educatione principiis, diss., Berol. 1864. Frid. Alb. Janke, Aristoteles doctrinae paedagogicae pater, diss. inaug., Hal. 1866. Mann, die Grundlinien der aristotel. Erziehungstheorie, R.-Sch.-Pr., Brandenb. 1873. W. Biehl, die Erziehungslehre des Aristot., Innsbruck 1877. A. Zamarias, die Grundzüge der aristotel. Erziehungstheorie, Lpz. 1877. H. Schmidt, die Erziehungsmethode des Aristot., I.-D., Halle 1878.

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Bestimmungen über das Verhältniss des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Thätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν, Eth. Nic. I, 2); die Idee des Guten nach der Weise Platons in Betracht zu ziehen, thut nicht noth (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie alle anerkennen, die Eudämonie (εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν oder εὖ πράττειν). Die Eudämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. I, 6; X,

in das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk. Dieses kann nicht in dem blossen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewusstsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Thieren zukommt, sondern nur in dem durch den λόγος bestimmten Verhalten (*ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigenthümlichen Thätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt (vgl. Plat. Rep. 353), so ist die vernunftgemässe Thätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerthe und tugendhafte, die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* identisch. Eth. Nic. II, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* An die höchste der Tugenden knüpft sich zumeist die Glückseligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7, 1177 a 12: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· . . . ἡ τούτου* (sc. *τοῦ νοῦ*) *ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äusseren Gütern, deren die Tugend zu ihrer Bethätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. I, 11). Auch darf der glückselige Zustand nicht vorübergehend sein, sondern er muss die volle Länge des Lebens dauern, Eth. Nic. X, 7: *ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.*

Die Lust vollendet die Thätigkeit als das hinzukommende Ziel oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe naturgemäss ausläuft und worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Lust ist der Glückseligkeit zugemischt und zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, zumeist (Eth. N. X, 7, 1177 a 22: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· . . . εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung. Diese ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht berathschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang.

Der Vernunft sollen theils die niederen Functionen (insbesondere die *πάθη*) gehorchen, theils soll sie in der richtigen Weise sich selbst bethätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*). Dass auch das Dianoëtische zur *ἀρετή* gerechnet wird, beruht auf dem weiteren Sinn von *ἀρετή* (Tüchtigkeit). Unter *ἦθος*, welches ursprünglich die natürliche Gemüths- und Geistesrichtung oder das Temperament des Menschen bezeichnet, ist hier der sittliche Charakter zu verstehen.

Aristoteles definirt (Eth. Nic. II, 6) die ethische Tugend (oder die Charakter-Tugend) als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (wofür wohl richtiger *ὡρισμένῃ* zu schreiben ist, was auch, wie es nach den älteren Ausgaben scheint, die Handschriften haben, obschon bei Bekker der Nominativ steht) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Die *ἕξις* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muss in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἕξις* trägt dann den entsprechenden Charakter. (Die *ἕξεις* sind nach aristotelischer Begriffsbestimmung, von welcher die stoische abweicht, zugleich auch *διαθέσεις*, aber nicht alle *διαθέσεις* sind *ἕξεις*, Categ. 8, p. 9 a, 10; die *διάθεσις* ist nämlich nach Metaph. V, 19 *τοῦ ἔχοντος μέρη*

τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος, die ἕξις ist schwerveränderlich, die vorzugsweise sogenannten διαθέσεις aber, welche nicht ἕξεις sind, wie θερμότης, κατάψυξις, νόσος, ὑγίεια, sind leichtveränderlich, nach Categ. c. 8, p. 8 b, 35. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 95 ff. und Comm. zu de anima II, 5, 5.) Die ἕξις προαιρετική ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Function der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch ὑπερβολή und ἔλλειψις ausschweift, in der Bestimmung des Maasses oder der Mitte (μεσότης), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die pythagoreische, in anderer Beziehung auch von Platon adoptirte, Lehre vom πέρας und ἄπειρον erinnert.

Das Princip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Werthordnung der Functionen, auf welche sie Bezug haben, und der entsprechenden Triebe, vom Nothwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vgl. Pol. VII, 14, p. 1333 a, 30); diese sind: das Leben überhaupt; der thierisch-sinnliche Genuss; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, sociale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Functionen.

Die ethischen Tugenden sind: ἀνδρεία· σωφροσύνη· ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια· μεγαλοψυχία und φιλοτιμία· πραότης· ἀλήθεια, εὐτραπέλεια und φιλία, δικαιοσύνη (Eth. Nic. II, 7, womit die minder streng gehaltene Ausführung Rhet. I, 9 zu vergleichen ist).

Die ἀνδρεία ist eine μεσότης περὶ φόβους καὶ θάῤῥη, aber nicht jede solche μεσότης ist ἀνδρεία, wenigstens nicht ἀνδρεία im eigentlichen Sinne, sondern der ἀνδρεῖος im strengen Sinne ist nur ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής (III, 9), und überhaupt der, welcher bereit ist, dem Furchtbaren um des sittlich Schönen (καλόν) willen Stand zu halten, Eth. Nicom. III, 10, p. 1115 b, 12, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος, ὑπομενεῖ (ὁ ἀνδρεῖος τὰ φοβερὰ) τοῦ καλοῦ ἕνεκα, τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. Die echte Tapferkeit fliesst nicht aus dem Zornmuth (θυμός) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Ueberordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben. In den Extremen stehen (nach Eth. Nic. III, 10) der Verwegene (ὁ τῷ θαῤῥεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς) und der Feige (ὁ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων, τῷ δὲ θαῤῥεῖν ἐλλείπων δειλός, Eth. Nic. II, 7 und III, 10).

Die σωφροσύνη ist eine μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, aber mehr περὶ ἡδονάς, als περὶ λύπας, und auch nicht in Bezug auf ἡδοναί jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind, ἁφὴ καὶ γεῦσις, und wiederum besonders auf die ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις (III, 13). Extreme (II, 7 und III, 14): ἀκολασία und ἀναισθησία.

Die ἐλευθεριότης ist eine μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, besonders περὶ δόσιν, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich aber um Grösseres handelt, ist die richtige Mitte die μεγαλοπρέπεια, d. h. die ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη, so dass der μεγαλοπρεπής ein ἐλευθέριος ist, aber nicht umgekehrt (IV, 4). Extreme (II, 7 u. IV, 1): ἀσωτία und ἀνελευθερία, und (IV, 4) μικροπρέπεια und ἀπειροκαλία (βαναυσία).

Die μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν ist, wenn es sich um Grosses handelt, die μεγαλοψυχία (II, 7 und IV, 7), wenn um Geringeres, die richtige Mitte zwischen φιλοτιμία und ἀφιλοτιμία (II, 7 und IV, 10). Der μεγαλόψυχος ist ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Wer sich grosser Dinge (besonders wer sich hoher Ehre) würdig hält, ohne es zu sein, ist der χαῦνος, wer sich unterschätzt, der μικρόψυχος. Der φιλότιμος und der ἀφιλότιμος fehlen in Bezug auf das Maass, den Grund, die Zeit

und die Weise im Streben nach Ehre; löblich ist die richtige Mitte, die im Gegensatz zu dem einen oder anderen Extrem bald φιλοτιμία, bald ἀφιλοτιμία genannt wird.

Die πραότης ist die μεσότης περὶ ὀργήν (II, 7 und IV, 11). Die ὀργή ist τιμωρίας ὄρεξις, sie ist der Affect des θυμός, der θυμός ist die δύναμις, welcher ὀργή und πράϋνσις angehören (metaphorisch bezeichnet θυμός auch die ὀργή selbst). Das Uebermaass in Bezug auf den Zorn kann ὀργιλότης genannt werden, wenn der Zorn rasch entsteht und rasch schwindet (wogegen die πικροὶ ihn lange bewahren), der Mangel aber ἀοργησία.

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundlichkeit (ἀλήθεια, εὐτραπέλεια und φιλία) sind μεσότητες περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das ἀληθές in Reden und Handlungen, die beiden anderen auf das ἡδύ, die εὐτραπέλεια nämlich ἐν ταῖς παιδιαῖς, die φιλία aber ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις (II, 7 und IV, 12—14). Der ἄρεσκος lobt und giebt nach, um sich seinen Genossen nicht unangenehm zu machen, und der κόλαξ thut das Gleiche aus Eigennutz; der δύσκολος und δύσερις kümmert sich gar nicht darum, ob sein Benehmen die Andern kränkt; das richtige Verhalten trägt keinen bestimmten Namen; es gleicht zumeist der Freundschaft, unterscheidet sich jedoch von dieser dadurch, dass es nicht bloss gegen Beamte und Freunde (die wir lieben), sondern gegen alle Umgangsgenossen so geübt wird, wie es geziemend ist. Der ἀληθευτικὸς hält die Mitte zwischen dem ἀλαζὼν und dem εἴρων, indem er sich giebt, wie er ist, und weder prahlt, noch sich verkleinert. Die ἐμμελῶς παίζοντες sind εὐτράπελοι (und ἐπιδέξιοι), die ἐν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες sind βωμολόχοι (und φορτικοί), während die, welche jeden Scherz hassen, als ἄγριοι oder ἀγροῖκοι καὶ σκληροί erscheinen.

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen μεσότητες, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich von der Scham (αἰδώς, dem ἦθος des αἰδήμων), die er nicht als eine Tugend, sondern nur als etwas bedingungsweise Löbliches (ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten lässt (IV, c. 15). Die Scham ist φόβος ἀδοξίας, und vielmehr ein πάθος, als eine ἕξις. Die Extreme nehmen ein der Schüchterne (καταπλήξ), d. h. ὁ πάντα αἰδούμενος, und der Schamlose (ἀναίσχυντος). Die νέμεσις gehört gleichfalls zu den μεσότητες περὶ τὰ πάθη und besteht in der λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, die Extreme sind φθόνος und ἐπιχαιρεκακία (II, 7).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der δικαιοσύνη (Eth. Nic. V.). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον (V, 5); sie ist ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (V, 3); die vollkommenste Tugend ist sie darum, weil sie die vollkommene Uebung der ganzen (vollkommenen) Tugend ist (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστι τελεία· τελεία δ' ἐστίν etc., wie mit verdoppeltem τελεία 1129 b, 31 zu lesen ist, vergl. die ähnliche Wendung bei Cic. Tuscul. I, 45: nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere), und dieses wieder darum, weil, wer sie besitzt, die Tugend auch in Bezug auf den Andern und nicht bloss in Bezug auf sich selbst zu üben vermag. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das ἴσον und ἄνισον, und zerfällt wiederum in zwei Arten (εἴδη), wovon die eine bei den Austheilungen (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehren oder von Besitzthümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind theils freiwillige, theils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die andern die Strafgerechtigkeit. Die austheilende Gerechtigkeit (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον oder τὸ διανεμητικὸν

δίκαιον) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werthe (ἀξία) zu einander verhalten, so muss auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuertheilt wird ($A : B = \alpha : \beta$, wo $B = \varepsilon . A$ und $\beta = \varepsilon . \alpha$ ist). Die ausgleichende Gerechtigkeit (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον oder τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις) ist zwar gleichfalls ein ἴσον, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Werth der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vortheil und erlittene Nachtheil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worin derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich grossen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um eben so vieles vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unveränderte oder unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Grösseren nach arithmetischer Proportion ($\alpha - \gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$). Zu der aristotelischen Lehre vergl. Platon Leges VI, p. 757, wo in dem geometrisch Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Princip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindicirt Aristoteles eine berechtigte Stelle im Verkehr. (Auf diese Beziehung macht Trendelenburg aufmerksam, das Ebenmaass etc. S. 17.)

Das Billige (τὸ ἐπιεικές) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloss Gesetzliches, sondern ein ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, und zwar ein ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Die gesetzliche Bestimmung muss allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne aber entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nützliche fordern würde.

Die dianoëtischen Tugenden theilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Functionen: Betrachtungen des Nothwendigen, und dessen, was Veränderung (durch unser Thun) zulässt, wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (τὸ ἐπιστημονικόν), die andere durch das Vermögen der Ueberlegung (τὸ λογιστικόν) geübt wird, in zwei Classen ein: die einen sind die besten oder löblichen ἕξεις des ἐπιστημονικόν, die andern die des λογιστικόν. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten διάνοια die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit s. oben S. 203. Die besten ἕξεις oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfasst wird. Diese sind:

A. In Bezug auf das, was sich anders verhalten kann: τέχνη und φρόνησις, jene auf das ποιεῖν, diese auf das πράττειν gerichtet. Das πράττειν (Handeln) hat seinen Zwek in sich, das ποιεῖν (Bilden, Gestalten) aber geht auf ein von der ἐνέργεια selbst verschiedenes ἔργον, welches das Object der Thätigkeit ist. Eth. Nic. I, 1: διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. Ebd. VI, 5: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. Eben darum haben die von den Künsten hervorgebrachten Werke ihren Werth in sich, die Werke der Tugend aber in der Gesinnung (Eth. Nic. II, 4; VI, 12). Die τέχνη ist ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (VI, 4), die φρόνησις aber ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά (VI, 5), sie ist der ὀρθὸς λόγος, welcher die richtige Mitte beim Handeln bestimmt, und mit dem allein die ethische Tugend möglich ist; in ihr vollendet

sich der νοῦς πρακτικός (VI, 13, die eigentliche Aufgabe des VI. B. der nikomachischen Ethik, in welchem über die dianoëtischen Tugenden gehandelt wird, ist es, zu bestimmen, τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος, Cap. 1).

B. In Bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zulässt: ἐπιστήμη und νοῦς, dieser auf die Principien, jene auf das aus den Principien Erweisbare gerichtet. Die ἐπιστήμη ist ἕξις ἀποδεικτική (VI, 3), der νοῦς geht auf die ἀρχή oder die ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ (VI, 6). Die erstere würde also das deductive Verfahren besonders im Auge haben, der letztere hätte es wenigstens zum Theil mit dem inductiven zu thun, um die Principien zu gewinnen.

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der σοφία in Betracht. Sie ist ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει, fasst also die Thätigkeit dieser beiden dianoëtischen Tugenden in Bezug auf das von Natur Würdigste zusammen (VI, 7). Der Weise ist an sich weise, nicht in irgend einem Theile des Wissensgebietes (ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός). Deshalb muss das Object der Weisheit, dieses Würdigste allgemeiner Natur sein, von allen übrigen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Vergleichen wir die Metaphysik damit, so muss dies das an sich Seiende sein, und so ist es wohl richtig (nach J. Walter, L. v. d. prakt. Vern., S. 335 ff.), unter der σοφία, als dianoëtischer Tugend, die πρώτη σοφία, d. h. die Metaphysik oder Theologie zu verstehen. Aristoteles weist den gewöhnlichen Sprachgebrauch, wonach man unter Weisheit die Vollendung in irgend einer Fertigkeit versteht (Φειδίας λιθουργὸς σοφὸς καὶ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός), bei seiner Bestimmung der σοφία im VI. B. der Ethik von der Hand. Diese gewöhnliche σοφία ist dann die ἀρετὴ τέχνης, ohne dass dadurch, wenn von einer ἀρετὴ τέχνης die Rede ist, der τέχνη selbst der Charakter einer dianoëtischen Tugend genommen werden soll.

Zur φρόνησις gehören: die εὐβουλία, welche zu dem durch die φρόνησις bestimmten Ziele die richtigen Mittel finden (VI, 10), und die σύνεσις, deren Wesen in dem richtigen Urtheil über dasjenige liegt, worüber die φρόνησις die praktischen Vorschriften ertheilt; die σύνεσις ist κριτική, die φρόνησις ἐπιτακτική (VI, 11); die richtige κρίσις ist die Function des εὐγνώμων oder die γνώμη (VI, 11).

Die ἐγκράτεια (von der im VII. Buche der nikom. Ethik gehandelt wird) ist die sittliche Stärke oder Selbstbeherrschung; wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht und Handeln jene Discrepanz statt, welche unmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolute Macht über den Willen besässe. Die Selbstbeherrschung findet statt in Bezug auf Lust und Schmerz, in dem letzteren Betracht ist sie die καρτερία.

Das theoretische Leben gewährt aus den verschiedensten Gründen die grösste Glückseligkeit, namentlich weil bei ihm das dem Menschen Eigenthümliche sich am meisten bethätigt (Eth. Nic. X, 7: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος. εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος).

Die Freundschaft (φιλία) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das ἡδύ, χρήσιμον oder ἀγαθόν sich gründet. Die letzte ist die edelste und beständigste (Eth. Nic. VIII und IX). Die Liebe zur Wahrheit steht der zur Person des Freundes noch voran (Eth. N. I, 4, 1096 a, 16; vgl. Plat. Rep. X, 595 b, c.).

Die natürliche Gemeinschaft, welcher der Einzelne zunächst angehört, ist die Familie. Das Hauswesen umfasst, wenn es vollständig ist, die Ehegatten, die Kinder und die Sclaven. Ueber die Sclaven soll der Hausherr δεσποτικῶς herrschen (jedoch mit Milde, so dass auch in dem Diener noch der Mensch geachtet werde), über Weib und Kinder aber als über Freie, und zwar über jenes πολιτικῶς, d. h. nach der Weise der ἄρχοντες im Freistaate, und über die Kinder βασιλικῶς, d. h.

κατὰ φιλίαν καὶ κατὰ πρεσβείαν (Polit. I, c. 4). Dass es Sclaven φύσει gebe und nicht nur νόμῳ, sucht Aristoteles aus der Verschiedenheit der natürlichen Anlage zu beweisen. Die Barbaren sind die von der Natur geschaffenen Sclaven der Hellenen. Weiber- und Gütergemeinschaft ist verwerflich. Es ziemt sich, mehr um die Menschen und ihre Tugend Sorge zu tragen, als um den Erwerb (Pol. I, 5).

Der Charakter des Familienlebens ist wesentlich durch den der Staatsverfassung bedingt. Ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν (Pol. I, 2). Der Staat ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft soll nicht eine blosse unterschiedslose Einheit sein, sondern ein gegliedertes Ganzes (Pol. II, 1 ff.). Sein Zweck liegt in dem εὖ ζῆν, d. h. in dem sittlich guten Leben und in der auf Tugend begründeten Glückseligkeit (Pol. VII, 8). Der Zweck des Staates ist ein höherer, als sein zeitlicher Entstehungsgrund. Pol. I, 2: ἡ πόλις . . . γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

Da die höchste Tugend die theoretische ist, so folgt, dass nicht in die Bildung zu kriegerischer Tüchtigkeit die oberste Aufgabe zu setzen sei, sondern in die Bildung zum rechten Gebrauche des Friedens.

Die Staatsverfassungen stellt Aristoteles (wie er selbst Pol. IV, 2 andeutet) in dieselbe Rangordnung, wie der Verfasser des Politicus (p. 302 f.), der von ihm als τὶς τῶν πρότερον (Einer, der vor Aristoteles über das gleiche Thema gehandelt hat, womit, wie wir annehmen müssen, Platon, nicht nur ein Platoniker gemeint ist) bezeichnet wird, jedoch nach einem andern Kriterium, nämlich nicht nach der Gesetzestreue oder Ungesetzlichkeit, sondern nach der Richtung der Herrscher auf das κοινὸν συμφέρον oder das ἴδιον. Polit. III, 7: ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις. Die Namen der sechs hierauf beruhenden Formen sind: βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία. Die Herrschaft der Gesammtheit der Staatsbürger beruht auf dem Princip, dass den Freien als solchen die Herrschaft gebühre; die Herrschaft Weniger oder eines Einzelnen ist entweder durch den Reichthum oder durch die Bildung oder durch beides zumal bedingt. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη, zu suchen. Je nachdem der Einzelne oder eine Classe auf das Wohl des Ganzen einwirkt, muss ihnen auch Einfluss auf die Lenkung des Staats eingeräumt werden. Die absolut beste Verfassung ist die Aristokratie der intellectuell und sittlich Tüchtigsten und, falls es einen über alle Andern Hervorragenden giebt, die Herrschaft dieses Einen. Dieser wäre dann wie ein Gott unter den Menschen, und für ihn gäbe es nicht einmal ein Gesetz, da er selbst Gesetz wäre (Polit. III, 13).

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Muth und Bildung, wodurch sich, wie Aristoteles im Anschluss an Platon (s. o. S. 155) lehrt, die Hellenen vor den im Norden und vor den im Süden und Osten wohnenden Völkern auszeichnen, macht grosse und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die Gesetze im Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muss der Gesetzgeber für die Erziehung der Jugend Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äusseren Zwecken nützlich ist, darf und soll insoweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äussern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden lässt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

Die Kunst (τέχνη) im weiteren Sinne (die durch Kenntniss der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat theils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muss, theils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. II, 8: ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, die meisten Kunstfertigkeiten zu erlangen, und ihm die Hand als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. IV, 10). Die nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergötzung (διαγωγή) und der Erholung (ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις) mittelst einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv werthvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer κάθαρσις, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben, gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. VIII, 7). Die κάθαρσις ist nicht eine Reinigung der Affecte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen der Affecte selbst (wie nach Pol. II, 1267 a, 5—7 Befriedigung vom Affect „heilt"). Dem kunstgemässen Abschluss des Dargestellten entspricht der naturgemässe Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (παιδεία, μάθησις) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Alle künstlerische Nachbildung (μίμησις) geht (nach Poët. 9: ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει, die Geschichte τὰ γενόμενα λέγει, die Poesie οἷα ἂν γένοιτο) nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objecte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so dass Idealisirung des jedesmaligen Objectes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch die gute Lösung derselben wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Object nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer als dieses ist. Schön ist das Gute, wenn es als solches zugleich angenehm ist (Rhet. I, 9, 1366 a, 34). Die Schönheit besteht in Grösse und Ordnung (Poët. c. 7, 1450 b, 37).

Die aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6): ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις (nämlich in Dialog und Chorgesang), δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*). Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: σπουδαία πρᾶξις, die hedonische Form durch: ἡδυσμένῳ λόγῳ, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affecte leben diese selbst sich aus, und wird zugleich der Drang, solche Affecte (d. h. Furcht- und Mitleidempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt**). Das παρασκευάζειν

---

*) Dass in die Tragödie unter anderm οἰκτραὶ ῥήσεις und auch φοβεραὶ καὶ ἀπειλητικαί eingehen müssen, sagt schon Platon Phädr. p. 268, wo der Zusatz ἀπειλητικαί deutlich zeigt, dass wenigstens Platon nicht an die Furcht des Zuschauers für sich, auf welche Lessing irrigerweise den φόβος bei Aristoteles deutet, gedacht haben kann. Cf. Ar. Poët. 11, p. 1452 a, 38; 13, p. 1453 a, 4.

**) Die κάθαρσις τῶν παθημάτων ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affecte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affecten Behafteten von denselben; jedoch möchte sie nicht (wie Bernays will) als eine erleichternde Entladung bleibender Gefühlsdispositionen (der Furchtsamkeit,

πάθη und die *κάθαρσις*, die Anregung und der naturgemässe Ablauf der Gefühle und die schliessliche Ausgleichung, Beruhigung und Befreiung wird bei dem Zuschauer um so sicherer und vollständiger erreicht, je mehr das Kunstwerk auch in

---

Mitleidigkeit etc.), auch nicht mit Heinr. Weil (der *τῶν τοιούτων παθημάτων* als genit. subiectivus nimmt und als Object den Menschen denkt) als eine blosse Befreiung von dem Missbehagen, das sich an die Entbehrung der Emotionen knüpft, sondern vielmehr (wie von Ueberweg in seinem kritischen Bericht in Fichtes Zeitschr. Bd. 36, 1860 und in der Abh. über die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst ebd. Bd. 50, 1867, und auch auf Grund specieller Vergleichung des medicinischen Gebrauchs des Terminus von A. Döring im Philol. Bd. XXI, 1864, und Bd. XXVII, 1870, sowie in dessen Kunstlehre des Aristoteles S. 319 ff. nachgewiesen wird) als eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung, Aufhebung der jedesmaligen Affecte (der Furcht, des Mitleids etc.) selbst zu deuten sein. Bei Platon ist Phädon p. 69 c *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* Austilgung der Lüste oder Befreiung (der Seele) von den Lüsten; Sophist. p. 231 ist der *καθαρτὴς ἐμποδίων μαθήμασι δοξῶν* ein Befreier von solchen Ansichten, die der Gelangung zu richtiger Einsicht hinderlich sind; bei Arist. selbst liegt die gleiche Construction Hist. anim. VI, 18 (*κάθαρσις καταμηνίων*) vor (welche Stelle Döring Philol. XXI, S. 526 citirt). Vergl. *ἰατρεία τῆς ἐπιθυμίας* Pol. II, 7, 1267 a, 5–7. Gegen die bernayssche Deutung spricht, dass weder der Beweis für den Wortsinn von *κάθαρσις* als „erleichternde Entladung", noch auch von *παθήματα* als Gefühlsdispositionen für wirklich erbracht gelten kann (dass *πάθημα* die letztere Bedeutung, die Bernays a. a. O. Anm. 9, S. 194—196 annimmt, nicht habe, zeigt Bonitz im 5. Hefte seiner Arist. Studien, Wien 1867, auch Döring Philol. XXVII) und dass nach Pol. VIII, 7, p. 1342 a, 1 ff. eben das *πάθος*, welches eine *κίνησις* ist, von der *κάθαρσις* betroffen wird. An die Stelle der (von Platon beabsichtigten) dauernden Befreiung vom Affect durch Ertödtung desselben setzt Aristoteles die zeitweilige Befreiung von demselben durch die (künstlerische) Anregung und den Ablauf selbst. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie etc. werden zunächst eben diejenigen Affecte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns heraus geschafft (*καθαίρεται*), welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe *κάθαρσις* betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter denselben Begriff fallenden Affecte, die (potentiell) in uns liegen; diese werden von dem durch das Kunstwerk erregten Gefühl gleichsam bewältigt und mit diesem zugleich werden dann auch sie aufgehoben oder ausgetilgt, nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfniss ansammelt, das aufs Neue Anregung und Ablauf verlangt. Derselbe Doppelvorgang findet bei der *κάθαρσις* im eigentlichen medicinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Problem. A, 42, p. 864 a, 32—34 heisst es von purgirenden Medicamenten: *κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις.* Vergl. Plat. Leg. 790 e. Platon zieht hier nur das Bewältigen der innern Erregtheit durch die äussere Anregung in Betracht; Aristoteles findet in dem Bewältigen nur die Vorbedingung der *κάθαρσις*, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten. Die Aufhebung des natürlichen oder künstlich hervorgelockten Affects, zumal des Unlustaffects, ist Wiederherstellung der Gemüthsruhe als des normalen Zustandes. Die Affecte sind nicht moralisch abnorm, wie später die Stoiker lehrten, aber doch für höhere Functionen ein *ἐμποδίζον*, dessen *ἐκβολή* die *κάθαρσις* ist. Arist. Probl. A, 42; cf. Soph. 230 c. Eine Befreiung des Denkens von Störung mittelst maassvoller Befriedigung der *ἐπιθυμία* kennt auch Platon, Rep. IX, 572 a (die *ἀφοσίωσις* der Affecte bei Neuplatonikern). Es handelt sich dabei nicht um dauernde Austilgung der *πάθη* überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung (Läuterung), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmässig wiederkehrenden Gemüthsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Andauer aber anderen Functionen, insbesondere der *μάθησις*, hinderlich werden würde, weshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und maassvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt werden muss. Dieses Bedürfniss fehlt bei Niemandem ganz, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist; seine Natur aber lässt sich am deutlichsten da erkennen, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten),

sich selbst vollendet ist oder den objectiven, auf die Natur des Darzustellenden gegründeten Normen entspricht. Seinem Inhalt nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit

---

weshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. VIII, 7, von diesem Falle ausgeht. (Nach der zeitweiligen Wiederaufhebung des Affectes bleibt die Gefühlsdisposition bestehen, und durch Erinnerung kann das Gefühl wieder auftauchen; aber zur Zeit hat doch die Erregtheit des Gefühls selbst und auch der Drang zur Erregtheit derartiger Gefühle aufgehört, und wir sind frei für andere Functionen. Wäre das Beharren der actuellen Empfindung über das Stück hinaus normal, wie hätten die Griechen es ertragen, nach den Tragödien das Satyrspiel zu schauen? Der naturgemässe Abschluss der Gefühlserregtheit knüpft sich an den kunstgemässen Abschluss des Stücks; dieser involvirt eine Aufhebung des *πάθος*. Dass ein Oedipus es nicht leicht nimmt mit dem sittlich Verletzenden in dem, was er, obschon unwissentlich, gethan hat, dass er so edel und stark empfindet, um sich die härteste Busse freiwillig aufzuerlegen, diese Kraft seiner Gesinnung setzt, während sie das tiefste Mitleid motivirt, doch zugleich auch dem Mitleid seine Schranke, so dass wir uns von ihm wieder befreit finden mit dem Schluss des Stückes. Auch dem Drang zum *γέλως* über das Niedere ist vermöge des Verlaufs der Komödie sein Recht geworden; die „Unschädlichkeit“ des Niederen und Verzerrten, sein Nichtheranreichen an den Kern unseres Wesens setzt, indem dadurch die Heiterkeit beim Anschauen möglich wird, doch auch dieser Stimmung ihre Grenze; sie findet ihr naturgemässes Ende mit dem kunstmässigen Abschluss des Stücks. In diesem Sinne dürfen wir uns wohl den aristotelischen Gedankengang ergänzen. Vielleicht hat jedoch Aristoteles das eigentlich Aesthetische, den Abschluss der durch das Kunstwerk erregten Gefühle selbst, mit der heilsamen Nebenwirkung, der Befreiung von dem Drang, derartige Gefühle zu hegen, zu unmittelbar zusammengefasst.) In der Definition der Tragödie legt Aristoteles auf die schliessliche Befreiung das Hauptgewicht; in der Ableitung von Vorschriften tritt die Anregung selbst in den Vordergrund.

An die Katharsis des Gefühls knüpft sich mit Nothwendigkeit eine Lust (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder trauererregender sein (vergl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Aeusserung des Gefühls liegt, wie Goethes Wort von dem Götterwerth der Töne und Thränen, über die Befreiung von Stimmungen durch Production des Kunstwerks, ferner der *ἵμερος γόοιο* bei Homer, Aesch. Choëph. parod. str. *ά* 5: *δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ*, Schillers Verse: „des Beifalls lang gehemmte Lust befreit jetzt aller Hörer Brust“ etc.), auch schon bei blosser Sympathie, weshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird. Die Kunst will nicht actuell vorhandene Affecte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publicum liegende Potenz zu Affecten anregen und diese Affecte zum Ablauf bringen. An sich ist die Katharsis gegen den edleren oder unedleren Charakter der Affecte indifferent; aber wie der Rohere nach roherer, so begehrt der Gebildete nach edlerer Anregung. Arist. Pol. VIII, 7: *ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον*. Aristoteles will, dass dem Bedürfniss beider Classen des Publicums genügt werde. Als blosses der Erholung (*ἄνεσις* oder *ἀνάπαυσις*) dienendes Spiel ist jene Anregung der Affecte *παιδιά*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuss *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuss gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, sich auf die rechte Weise zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς* oder *οἷς δεῖ*) und so sein Gemüth veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisirende (das Bessere, Schönere nachbildende) üben, und nicht auf Jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung (die er freilich nicht sowohl der die Affecte selbst lebhafter anregenden, als vielmehr, wenigstens vorzugsweise, der ruhigeren, charakterzeichnenden Darstellung zuzuschreiben scheint) als die ethische (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen edlen, würdigen Charakter, der die

dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes; diesen gemischten Charakter desselben bezeichnet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Theilen der Poetik, wohl aber in der Rhetorik (I, 11, 1370b, 24—28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was Jener gethan habe, und was für ein Mann er gewesen sei.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik oder die *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I, 2). Nicht sowohl das *πείθειν* selbst als vielmehr das *ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* ist das Werk der Rhetorik. Es geht nicht an, durch wissenschaftliche Beweise die Menge zu überzeugen; es muss argumentirt werden auf Grund des Allen Zugänglichen (der *κοινά*). Die rhetorische Kunst muss zwar das einander Entgegengesetzte beides glaubhaft zu machen wissen; aber die Absicht (*προαίρεσις*) des Redners soll auf das Wahre und auf die bessere Sache gerichtet sein: wir sollen von der Fähigkeit, die an sich eine doppelseitige Ausbildung und Anwendung zulässt, nur im guten Sinne Gebrauch machen. Die Möglichkeit, missbraucht zu werden, theilt die Rhetorik mit allem Guten mit Ausnahme der Tugend; dies aber hebt nicht ihre Nützlichkeit auf (Rhet. I, 1). Drei Gattungen der Rede giebt es, die berathende, die gerichtliche und die epideiktische, welche letztere es mit Lob und Tadel zu thun hat (*ῥητορικῆς γένη τρία, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν*, Rhet. I, 3).

§ 51. Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich Theophrast von Lesbos, Eudemus von Rhodus, Aristoxenus der Musiker, Dikäarch, Klearchus aus Soli, ferner Straton der Physiker, Lykon, Ariston, Hieronymus, Kritolaus, Diodorus, Staseas und Kratippus (welchen Letzteren zu Athen noch Ciceros Sohn Marcus gehört hat), wenden sich überwiegend von der metaphysischen Speculation ab und theils rein gelehrten Studien, sowohl naturwissenschaftlichen, als geschichtlichen, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der aristotelischen Lehre meist im naturalistischen Sinne. Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr

---

durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen lässt; eben dieser Charakter befähigt dieselbe, auch sittlich bildend zu wirken. Doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein im Allgemeinen schon genügend vorgebildetes (wenn gleich nicht ganz von Schwächen freies) Publicum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maasses der Bildung aber ist wohl auch eine ethisch förderude Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen. Arist. Polit. VIII, 7, 1341 b, 36: *φαμὲν δὲ οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν, καὶ καθάρσεως, — τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ib. 1342 a, 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως (ὅλως τοὺς?) παθητικούς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ καὶ πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.* Ib. 6, 1341 a, 21: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥςτε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.*

auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück und erwerben sich grossentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten Interpreten sind: Andronikus von Rhodus, der Ordner der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (der zur Zeit Cäsars lebte), Nikolaus von Damaskus (der unter Augustus und Tiberius in Rom lehrte), Alexander von Aegae (ein Lehrer des Nero), Aspasius und Adrastus aus Aphrodisias (um 120 nach Chr.), Alexander von Aphrodisias (um 200 nach Chr.), der *κατ᾽ ἐξοχήν* der Exeget genannt zu werden pflegt; von den noch Späteren (aus der Schule der Neuplatoniker) Porphyrius (im dritten Jahrhundert), Themistius (im vierten Jahrhundert), Philoponus und Simplicius (im sechsten Jahrhundert nach Chr.).

Ueb. d. Peripatet. s. R. Nicolai, Griech. Lit.-Gesch., 2. Aufl., Magdeb. 1876, II, 1, S. 254—275. Wilh. Lyng, d. peripat. Sch., in: Philos. Studien, Christiania 1878, S. 1—8. A. Trendelenburg, über die Darst. der peripat. Ethik bei Stobäus, S. 155—158 in Monatsber. der Berliner Akad. der Wiss., Februarheft 1858. H. Meurer, Peripateticorum philos. mor. secundum Stobaeum, Wimariae 1859. E. Zeller, üb. d. Benutzung d. aristotelisch. Metaphys. in d. Schriften der älter. Peripatetiker (aus d. Abhandl. der Akad. d. W.), Berl. 1877. Vgl. Meineke in Mützells Zeitschr. f. d. G.-W., 1859, S. 563 f.

Ein Verzeichniss der Schriften des Theophrast findet sich bei Diog. L. V, 42 bis 50. Auf uns gekommen sind zwei botanische Schriften, *π. φυτῶν ἱστορίας* und *π. φυτῶν αἰτίων*, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen, die *ἠθικοὶ χαρακτῆρες*, wahrscheinlich ein Auszug aus einem seiner ethischen Werke, ein Theil der Metaphysik (metaphysische Aporien) und viele Fragmente. Die erhaltenen Schriften sind mit denen des Arist. Venetiis 1495—98 zuerst edirt worden. Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Leipz. 1818—21; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Leipz. 1854, Paris 1866. Die Metaphysik besonders herausgeg. in der Ausg. der aristotel. Metaph. v. Brandis. Th. charact. ed. Dübner, Par. 1842; ed. Foss, Leipzig 1858; ed. Eug. Petersen, Leipz. 1859; Th. charact. et Philodemi de vitiis l. X, ed. J. L. Ussing, Havniae 1868. Ueber die Schriften des Theophrast handelt Herm. Usener, Analecta Theophrastea, diss. Bonnensis, Lips. 1858, und Rh. Mus. XVI, S. 259 ff. und 470 ff.; über seine Phytologie Kurt Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Gesch. der Botanik, vgl. O. Kirchner, de Theophrasti Eresii libris phytologicis, part. I, Vratisl. 1874; ders., die botanisch. Schriften des Th. v. Er., Lpz. 1875; über seine Psychologie Philippson, in: *ὕλη ἀνθρωπίνη*, 2. Bd., Berl. 1831; über seine Gotteslehre Krische, Forschungen I., S. 339—349; über seine Darstellung menschlicher Charaktere u. A. Carl Zell, de The. char. indole, Freiburg im Br., 1823—25; Pinzger, Ratibor 1833—39; H. E. Foss, Halle und Altenburg, Pr., 1834, 36, 61; Fr. Hanow., diss. Bonn., Leipz. 1858; Leop. Schmidt, commentat. de *εἴρωνος* notione ap. Aristonem et Theophrast., ind. lect. Marb., 1873. Ueber sonstige Schriften und Lehren Theophrasts Jac. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgesch., mit krit. und erkl. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866; G. Heylblut, de Th. libris *περὶ φιλίας*, I.-D., Bonn 1876; E. Zeller, der Streit Theophrasts geg. Zenon üb. d. Ewigkeit d. Welt, in: Hermes, Bd. 11, 1876, S. 422—429; ders., d. pseudophilon. Bericht üb. Theophr., in Hermes, Bd. 15, 1880, S. 137—146.

Ueber Eudemus handelt A. Th. H. Fritzsche, de Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851. Die Fragmente des Eudemus hat Spengel edirt: Eudemi Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt, Berol. 1866; ed. II. ib. 1870.

Fragmente aus den Schriften mehrerer Peripatetiker (Aristoxenus, Dikäarch, Phanias, Klearch, Demetrius, Straton u. A.) hat Carl Müller in: Fragmenta historicorum Graec., vol. II. Par. 1848 zusammengestellt.

Aristoxenus' Grundzüge der Rhythmik, gr. u. d. hrsg. von Heinr. Feussner, Hanau 1840; Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels (diss.), Bonnae 1854. *Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα*, gr. u. deutsch, mit einem Anhang, rhythm. Fragm. des A.

enthaltend, von Paul Marquard, Berl. 1868. Ueber ihn handeln: W. L. Mahne, Amst. 1793, Hirsch, Ar. u. s. Grundzüge der Rhythmik, G.-Pr., Thorn 1859. Paul Marquard, de Ar. Tarentini elementis harmonicis, diss. inaug., Bonn 1863. Carl von Jan, in: Philol., Bd. 29, 1869, S. 300—318; vgl. G.-Pr., Landsberg a. d. W. 1870. Bernh. Brill, Ar. rhythm. u. metr. Messungen, m. ein. Vorw. v. K. Lehrs, Leipz. 1870.

Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmst. 1841. Ueber Dikäarch handeln Aug. Buttmann, Berol. 1832, F. Osann in: Beitr. zur griech. u. röm. Literaturgesch., Bd. II, Kassel 1839, A. F. Näke in: Opusc. philol. I, Bonn 1842, Mich. Kutorga in: Mélanges gr.-rom. de l'Acad. de St. Pétersb. I, 1850, Franz Schmidt, de Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis deperditis, diss. inaug. phil., Bresl. 1867.

Ueber den Dichter Theodektes, einen Schüler und Freund des Aristoteles handelt C. E. T. Märcker, de Theodectis vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, die gr. Tragödien, III, S. 1070 ff.).

Ueber Klearchus handelt J. Bapt. Verraert, diss. inaug., Gandavi 1828.

Ueber Phanias aus Eresus handeln: Aug. Voisin, diss. inaug., Gandavi 1824; J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsberg 1825, S. 76—90; A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843, p. 304 f.

Ueber Demetrius den Phalereer existiren Abhandlungen von H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 und Fulda 1857; vgl. Grauert, hist. u. philol. Analekten I. S. 310 ff.

Ueber Straton von Lampsakus handelt C. Nauwerck, Berolini 1836; vergl. Krische, Forschungen I, S. 349—358.

Ueber Lykon handelt Creuzer in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61, S. 209 f.

Ueber Ariston von Keos handeln J. G. Hubmann in: Jahns Jahrb., 3. Supplementbd., 1834, S. 102 ff.; Ritschl in: Rhein. Mus., N. F. I, 1842, S. 193 ff., Krische, Forschungen I, S. 405 ff.

Hieronymi Rhodii fragmenta colleg. et adnotavit Ed. Hiller (ex satura philologa Herm. Sauppio oblata), 1879.

Ueber spätere Peripatetiker handeln: Brandis, über die griech. Ausleger des arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 273 ff.; Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebend. 1842, S. 96 ff. Ueber Adrastus handelt Martin zu Theon Smyrnaeus, Astronom., Paris 1849, S. 74 ff. E. Hiller, de Adrasti Peripat. in Plat. Tim. commentario, in: Rhein. Mus., N. F. XXVI, 1871, S. 582—89.

Ueber Nicolaus von Damascus handelt C. Müller, hist. gr., III, 343 ff.; Conr. Trieber, qu. Lac. p. I: de Nic. Dam. Laconicis, diss. Gotting., Berol. 1867.

Schriften des Alexander Aphrodisiensis sind schon im dritten Bande der aldinischen Ausg. des Arist., Ven. 1495—98, herausgegeben worden; die Schriften de anima, de fato bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schriften öfters, in neuerer Zeit de fato ed. Orelli, Turici 1824; quaest. nat. et mor. ed. L. Spengel, Monachii 1842; comm. in Arist. metaph. ed. H. Bonitz, Berol. 1847; comm. in Ar. π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν ex codd. etc. eruit Ch. Thurot, Paris 1875. Ueber Alexander von Aphrodisias handelt Usener, Alex. Aphr. quae feruntur problemat. lib. III. et IV, Programm des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859. Nourrisson, de la liberté et du hasard, ess. sur Al. d'Aphr., suivi du traité du destin et du libre pouvoir trad. en fr., Paris 1870.

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramte für würdig halte, die sinnbildliche Antwort ertheilt haben, der lesbische und der rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (ἡδίων ὁ Λέσβιος); er habe so zwischen Eudemus von Rhodus und Theophrast von Lesbos zu Gunsten des Letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36; 40; 58), so dass seine Geburt in 373 oder 372 v. Chr., sein Tod in 288 oder 287 zu setzen sein wird. Er hiess ursprünglich Tyrtamus; Aristoteles soll ihn Theophrast wegen seiner ansprechenden Rede genannt haben. Seine Lehrthätigkeit blieb nicht immer unangefochten; doch war die Bedrohung (306) ohne dauernden Erfolg (s. Franz Al.

Hoffmann, de lege contra philosophos, inprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidae filio, Athenis lata, Carlsruhe 1842). Die Forschungen des Theophrast und des Eudemus sind vorwiegend Ergänzungen der aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in Einzelnem abweichen, giebt sich bei Eudemus mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so dass jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus einigermaassen näher steht. Aus des Eudemus nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doctrinen haben Spätere (z. B. Proklus zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurde von Theophrast und Eudemus namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und die Schlusslehre fortgebildet. In der Metaphysik (vgl. seine metaphysischen Aporien, in denen er auch Bedenken gegen die aristotelichen Lehren erhebt) und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transscendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im Wesentlichen noch den aristotelischen Anschauungen getreu. Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Theil des Menschen, da er von Aussen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuirt einen gewissen *χωρισμός* desselben. Aber der *νοῦς* soll auch irgendwie dem Menschen *σύμφυτος* sein, ohne dass uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Anschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denkthätigkeit will er *κίνησις* nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legt er grosses Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äussere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia; doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äussere Leben bezogen. Dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei, und ohne sie alle äusseren Güter werthlos, an dieser Ueberzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. V, 9; de leg. I, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines grossen Uebels oder der Erlangung eines grossen Gutes erfolge. Theophrast bekämpft die Thieropfer. Auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller lebenden Wesen untereinander basirt er ethische Beziehungen. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere, demnächst auch in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften.

Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10, 20) die von Platon verworfene, von Aristoteles aber mittelst seines Begriffs der Entelechie wesentlich umgebildete Behauptung wieder auf: animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Speculation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basirt. Er hat ausser den „Elementen der Harmonik" u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Platon verfasst.

Dikäarch aus Messene (in Sicilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr empirische Forschung, als Speculation. Sein *Βίος Ἑλλάδος*, wovon wenige Fragmente sich erhalten haben, war eine geographisch-historische Beschreibung Griechenlands. Es giebt nach

Dikäarch nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt (Cic. Tusc. I, 10, 21; 31; 77).

Straton aus Lampsakus, der Physiker (der 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand), bildete die aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus oder pantheistischen Naturalismus um. Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol. animal. c. 3); es giebt keinen schlechthin gesonderten *νοῦς*. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (*ὑπομονή*) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Plut. de plac. IV, 23). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte (Cic. de nat. deorum I, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet; Acad. pr. II, 38, 121: Str. negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura). Dass Straton auch über logische und ethische Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichniss seiner Schriften bei Diog. L. V, 58—60 hervor.

Spätere Peripatetiker: Lykon aus Troas, der, nachdem er Straton und auch den Dialektiker Panthoides gehört hatte, jenem als Leiter der Schule folgte und 44 Jahre lang derselben vorstand (Antigonus der Karystier, um 200 oder vielleicht erst um 144 v. Chr., hat sein Leben beschrieben), Ariston von Keos, den Schüler des Lykon, Hieronymus, welcher in dem Freisein von Schmerz das höchste Gut sah, Kritolaus und Diodorus nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben grosse Bedeutung beizumessen. Ein Schüler und Erbe des Ariston von Keos war Ariston von Kos (Strabon XIV, 2, 19). Dass neben Lykon und Ariston und zwar gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes (dem Nachfolger des Arkesilas) im Lykeion Prytanis gelehrt habe, lässt sich aus der Notiz des Suidas über Euphorion schliessen, dass dieser (geb. um 274) ein Schüler des Lakydes und Prytanis gewesen sei. Ausserdem sind noch zu erwähnen die gelehrten, auch viel Anekdoten über frühere Philosophen in Umlauf setzenden, weniger philosophisch forschenden Alexandriner: Hermippus (vielleicht mit dem von Athenäus VII, 327 erwähnten Smyrnäer Hermippus identisch; vgl. A. Lozynski, Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta, Bonn 1832; Preller in Jahns Jahrb. XVII, 1836, S. 159 ff.; Müller, fragm. hist. Gr. III, 35 ff.), dessen *Βίοι* um 200 v. Chr. verfasst worden zu sein scheinen; Satyrus, der gleichfalls ein biographisches Sammelwerk (*Βίοι*) schrieb; Sotion (über den Panzerbieter in Jahns Jahrb., Supplementbd. V, 1837, S. 211 ff. handelt), der Verfasser der von Diog. (vielleicht mittelbar) benutzten *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*, um 190 v. Chr., und Heraklides Lembus (s. Müller a. a. O. III, 167 ff.), der um 150 aus den *Βίοι* des Satyrus und aus den *Διαδοχαί* des Sotion einen Auszug verfasste. Dem ersten Jahrh. vor Chr. gehören an: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippus zu Athen (Cic. de off. I, 1 u. ö.).

Andronikus aus Rhodus, der (schon oben, S. 182 erwähnte) Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Cäsar), Nikolaus von Damascus (nach C. Müller geb. 64 v. Chr., am Hofe des jüdischen Königs Herodes, später in Rom lebend) haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikus (der bei Ammonius Hermiae in dessen Erläuterung der aristotelischen Schrift de interpret., Schol. ed. Br. p. 97 a, 19, der eilfte Vorsteher der Schule, *ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους*, heisst) ordnete die aristotelischen und die theophrastischen Schriften sachlich, Porphyr. Vita Plotini 24: *Ἀνδρόνικος ὁ Περιπατητικὸς τὰ Ἀριστοτέλους καὶ*

Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Er ging in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre (nach dem Zeugniss des Neuplatonikers Ammonius) von der Logik aus, die von der Beweisführung (*ἀπόδειξις*) handele (also von der Form des Philosophirens, die in allen philosophischen Doctrinen zur Anwendung komme, mithin zuerst gekannt sein müsse, vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005 b, 11), wie denn auch die üblich gebliebene (höchst wahrscheinlich von ihm ausgegangene) Ordnung der aristotelischen Schriften nach diesem Princip mit der Logik (Analytik) als dem „Organon“ beginnt. Sein Schüler Boëthus (zu dessen Freunden der dem Stoicismus huldigende Geograph Strabon gehörte) glaubte dagegen, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doctrin und wollte daher die philosophische Unterweisung mit ihr eröffnet wissen. Beiden stand der Grundsatz fest, dass die *πραγματεῖαι* (Complexe verwandter Untersuchungen, also Doctrinen, Zweigwissenschaften der Philosophie) nach dem Princip des Fortgangs von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* zu ordnen seien. Auch Diodotus, der Bruder des Boëthus, war ein peripatetischer Philosoph (Strabon XVI, 2, 24). An Boëthus scheint sich wenigstens in einzelnen Beziehungen Xenarchus angeschlossen zu haben, der in Alexandria, Athen und Rom lehrte. Nikolaus von Damascus hat die peripatetische Philosophie compendiarisch dargestellt und dabei in der Metaphysik eine andere Ordnung eingehalten, als die, welche Andronikus in der von ihm besorgten Ausgabe der aristotelischen Metaphysik befolgt hat. Hauptsächlich mit der Logik und Physik scheint sich der um eben diese Zeit lebende alexandrinische Peripatetiker Ariston beschäftigt zu haben, dem Apuleius (de dogm. Pl. III.) eine Berechnung der syllogistischen Figuren zuschreibt, und dem wohl auch eine von Simplicius erwähnte Exegese der Kategorien, so wie eine von Strabon (XVII, 1, 5) angeführte Schrift über den Nil, an die sich ein Prioritätsstreit dieses Peripatetikers mit dem eklektischen Platoniker Eudorus (s. u. § 65) knüpfte, angehört.

Bei manchen Peripatetikern dieser späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoicismus, so namentlich bei dem (von dem Stoiker Posidonius manche Doctrinen entnehmenden) Verfasser der wahrscheinlich im ersten Jahrhundert vor Chr. oder auch um die Zeit von Chr. Geburt entstandenen Schrift de mundo (*περὶ κόσμου*) (vgl. darüber u. A.: Weisse, Aristot. v. d. Seele u. v. d. Welt, 1829, S. 373 ff. Osann, Beiträge z. griech. u. röm. Literaturgesch., I., S. 143 ff. Adam, de auctore libri pseudo-aristotelici *π. κ.*, diss. Berol., 1861) und in anderen Beziehungen bei Aristokles aus Messene (in Sicilien), dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptsysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Eklekticismus angebahnt.

In der Exegese der aristotelischen Schriften liegt das Hauptverdienst der Peripatetiker der Kaiserzeit. Alexander von Aegae, ein Lehrer Neros, schrieb Erklärungen zu den Kategorien, wie auch zu den Büchern vom Himmel. Aspasius schrieb Erklärungen zu den Kategorien, zu der Schrift de interpretatione, der Physik, den Büchern vom Himmel, der Metaphysik und der nikomachischen Ethik. Adrastus schrieb *περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*, verfasste Erläuterungen zu den Kategorien und der Physik, auch zu dem platonischen Timäus, vielleicht auch zur Ethik des Aristoteles und des Theophrast, ferner eine Harmonik in drei Büchern und eine Abhandlung über die Sonne, die wohl einen Theil der astronomischen Schrift ausmachte, aus welcher Theons Astronomie (s. u. § 65) grösstentheils entnommen ist. Herminus commentirte die Kategorien und andere logische Schriften des Aristoteles (er soll von dem Kyniker Demonax doppelsinnig *ἄξιος δέκα κατηγοριῶν* genannt worden sein). Aristokles hat ein historisch-kritisches Werk über die Philosophie verfasst. Alexander von Aphrodisias

(Stadt in Karien), der Exeget, dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde, ein Schüler des Herminus, des Aristokles von Messene und des (von dem gleichnamigen Astronomen zur Zeit des Julius Cäsar zu unterscheidenden) Peripatetikers Sosigenes, unterschied bei dem Menschen einen *νοῦς ὑλικός* oder *φυσικός*, und einen *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἕξιν*, identificirte aber den *νοῦς ποιητικός*, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum actuellen werde, mit der Gottheit. Von Alexanders Commentaren sind noch vorhanden: zu Buch I der Analyt. priora, zur Topik, zur Meteorologie, zu *περὶ αἰσθήσεως*, zu Buch I—V der Metaph. nebst einer verkürzenden Bearbeitung seines Commentars zu den übrigen Büchern der Metaphysik; verloren sind seine Commentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zu der Psychologie. Erhalten sind ferner seine Schriften: *περὶ ψυχῆς*, *περὶ εἱμαρμένης*, *φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων*, *περὶ μίξεως*. Die „Probleme“ und die Schrift „über die Fieber“ sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten.

§ 52. Zenon aus Kition (auf Kypern), ein Schüler des Kynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpon und der Akademiker Xenokrates und Polemon, begründete um 308 v. Chr. durch Veredelung der kynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit heraklitischer Physik und modificirten aristotelischen Lehren eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte die stoische genannt wurde. Dieser Schule gehören an: Zenons Schüler: Persäus, Ariston aus Chios, Herillus von Karthago, und besonders Kleanthes, Zenons Nachfolger im Lehramt, dann Kleanthes' Schüler Sphärus vom Bosporus und besonders Chrysippus, der dem Kleanthes im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zenon von Tarsus, der dem Chrysippus folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsus, Panätius von Rhodus, der hauptsächlich den Stoicismus in Rom verbreitete, Blossius aus Kumae, Posidonius von Rhodus, ein Lehrer Ciceros. Römische Stoiker sind: L. Annäus Cornutus (im ersten Jahrhundert n. Chr.) und der Satiriker A. Persius Flaccus, L. Annäus Seneca, C. Musonius Rufus, der Sclave Epiktet aus Phrygien, der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus im zweiten Jahrhundert nach Chr. und Andere.

Eine kurze Geschichte der stoischen Schule, freilich sehr verstümmelt, enthält ein herkulanensischer Papyrus: Papiro Ercolanese inedito pubblicato da Domenico Comparetti, Torino 1875.

Ueber die stoische Philosophie überhaupt handeln: Justus Lipsius, manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö.; Dan. Heinsius in seinen orat., Lugd. Bat. 1627; Gataker, de disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653, und Andere, dann aber namentlich: Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde., Leipz. 1776. Eine Uebersicht über den gesammten Entwickelungsgang des Stoicismus giebt L. Noack, aus der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: Psyche, Bd. V, Heft 1, 1862, S. 1—24. Vgl. F. Ravaisson, essai sur le stoicisme, Paris 1856; D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangen 1856; L. v. Arren, quid ad informandos mores valere potuerit priorum St. doctrina, Colmar 1859; F. Le-

ferrière, Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, Paris 1860; J. Dourif, du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863; Jam. H. Bryant, the mutuel influence of Christianity and the Stoic school, Lond. 1866; K. Franke, Stoicismus u. Christenth., Breslau 1876; H. Winckler, Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums, Leipzig 1879. Die eingehendste Untersuchung über den Stoicismus überhaupt und die einzelnen Stoiker führt Zeller, Ph. d. Gr., 2. Aufl., III, 1, 1865, S. 26—340, 498—522, 606—684.

Zenons Schriften (über den Staat, über das naturgemässe Leben etc.), deren Verzeichniss sich bei Diog. Laërt. VII, 4 findet, sind sämmtlich verloren gegangen. Ueber Zenon haben im Alterthum namentlich Persäus (sein unmittelbarer Schüler) und Antigonus Carystius (nach 226 v. Chr., dem Todesjahre des Peripatetikers Lykon, und vielleicht erst um 144 v. Chr.) geschrieben, von denen wir aber nur mittelbar (besonders durch Diog. L.) wissen, in neuerer Zeit Hemingius Forellus, Upsalae 1700; G. F. Jenichen, Lipsiae 1724; P. Weygoldt, Zeno v. Cittium u. seine Lehre, Diss., Jena 1872; Ed. Wellmann, die Philos. des Stoikers Zenon, Diss. d. Univ. Rostock, Lpz. 1873, auch in: N. Jahrb. f. Philol. Bd. 107, 1873, S. 433—490 (beide Arbeiten machen den Versuch, letztere mit mehr Erfolg, festzustellen, was Zenon, das Haupt der Stoiker, gelehrt hat); ders., Zur Philos. des Stoikers Zenon, N. Jahrb. f. Philol., Bd. 115, 1877, S. 800—808. C. Wachsmuth, commentat. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Gotting. 1874 (schätzbare Bereicherung des Materials an Fragmenten); G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Z. v. K., Mainz 1877. E. Rohde, die Chronologie des Zenon v. K., in: Rhein. Mus., Bd. 33, 1878, S. 482—489. Th. Gomperz, Zur Chronol. des Zenon u. Kleanthes, in: Rhein. Mus., Bd. 34, 1879, S. 154—156. Ueber seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 365—404.

Ueber Ariston von Chios existiren ältere Abhandlungen von G. Buchner, Lips. 1725, J. B. Carpzow, Lips. 1742, und J. F. Hiller, Viteb. 1761, und eine aus der neueren Zeit von N. Saal, de Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi, Stoicis commentatio, Coloniae 1852; über seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 404—415.

Ueber Herillus handelt W. Tr. Krug, Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822, und Saal (s. o. bei Ariston von Chios).

Ueber Persäus handelt Krische, Forschungen I, S. 436—443.

Kleanthes' Gesang auf den höchsten Gott haben edirt A. H. L. Heeren, in Stob. ecl. phys. 1792, J. H. A. Schwabe, Jena 1819, Chr. Petersen, Kiel 1825, Sturz, Lips. 1785, ed. nov. cur. Merzdorf, Lips. 1835, und Andere. Kleanthes' andere Schriften (deren Titel Diog. L. VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vergl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, Greifswald 1814, Wilh. Traugott Krug, de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore, in: Symb. ad hist. philos. II, Lips. 1819; Krische, Forschungen I, S. 415—436; C. Wachsmuth, s. ob. bei Zenon. Th. Gomperz, Eine verschollene Schr. des Stoikers Kleanthes, d. Staat u. d. sieben Tragödien des Diogenes, in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 29, 1878, S. 252—256.

Ueber Chrysippus schrieben: F. N. G. Baguet, de Chrysippi vita, doctr. et rel. comm., in: Annales acad. Lov., Lovanii 1822 (die Fragmente sehr unvollständig); Chr. Petersen phil. Chrys. fundamenta, Altona und Hamb. 1827, vgl. Trendelenburgs Recension in: Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1827, 217 ff.; Krische, Forschungen I, S. 443 bis 481; Th. Bergk, de Chrysippi libris *περὶ ἀποφαντικῶν*, Cassel 1841; Nicolai, de logicis Chrys. libris, Quedlinb. 1859. Die Titel der Schriften des Chrysippus finden sich verzeichnet bei Diog. Laërt. VII, 189 ff.

Ueber Diogenes den Babylonier handelt Car. Franc. Thiery, de Diog. Bab., Lovan. 1830, u. Krische, Forsch. I, S. 482—491.

Ueber Antipater von Tarsus handeln: A. Waillot, Leodii 1824, und F. Jacobs, in dessen Lect. Stobenses, Jenae 1827.

Ueber Panätius handelt C. G. Ludovici, Lips. 1734, ausführlicher F. G. van Lynden, Lugd. Bat. 1802, u. E. Zeller, Beiträge zur Kenntniss des Stoikers Pan., in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 402—410.

Ueber Blossius handelt Marcus Renieris, *περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι, ἐν Λειψίᾳ*, 1873, auch in das Italien. übers. unter d. Titel: Tiberio Gracco ed i suoi amici Blossio e Diofane, Venezia 1875 (es wird in diesem Werke

besonders der Einfluss der Stoiker auf die Politik der Herrscher und römischen Grossen richtig hervorgehoben).

Die Fragmente des Posidonius haben edirt: J. Bake, Lugd. Bat. 1810, und C. Müller in: Fragm. hist. Gr. III, Par. 1849, S. 245 ff. Ueber ihn handeln: Paul Töpelmann, de Pos. Rhodio rerum scriptore, diss., Bonn 1867; R. Scheppig, de Posidonio Apamensi, rerum, gentium, terrarum scriptore, Berl. 1870; P. Corssen, De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tuscul. disp. et in somnio Scipionis auctore, Bonn 1878.

Ueber den Stoicismus unter den Römern schrieben: Hollenberg, Lips. 1793. C. Aubertin, de sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Par. 1857. Ferraz, de Stoica disciplina apud poetas Romanos, Paris 1863. Vgl. auch C. Martha, les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poëtes, Paris 1864, 2. éd. Par. 1866. P. Montée, le Stoicisme à Rome, Paris 1865. Franz Knickenberg, de ratione Stoica in Persii satiris apparente, diss. philol., Monasterii 1867. Herm. Schiller, die stoische Opposition unter Nero, Progr. des Lyc. zu Wertheim 1867, 68. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, G.-Pr., Erlangen 1858. Lud. Borchert, num Antistius Labeo, auctor scholae Proculianorum, Stoicae philos. fuerit addictus, diss. inaug. jur., Berlin 1869.

Von den philos. Schriften des L. Annäus Seneca sind erhalten: Quaestionum naturalium libri VII und eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: de providentia, de brevitate vitae und Trostschreiben ad Helviam matrem, ad Marciam und ad Polybium; de vita beata, de otio aut secessu sapientis, de animi tranquillitate, de constantia, de ira, de clementia, de beneficiis, und die Epistolae ad Lucilium, in welchen letzteren Seneca in ansprechender und geschickter Weise philosophische Fragen behandelt. Ausgaben lieferten Gronovius, Amsterdam 1662, Ruhkopf, Leipz. 1797—1811, Schweighäuser, Bipont. 1809, Vogel, Leipzig 1829, Fickert, Leipzig 1841—45, Haase, Leipzig 1852—53, und Andere. Vgl. Joh. Jac. Czolbe, vindic. Senecae, Jen. 1791. Werner, de Senecae philosophia, Bresl. 1825. E. Caro, quid de beata vita senserit Seneca, Paris 1852. Wölfflin, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff. H. L. Lehmann, L. Annäus Seneca und seine philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309 bis 328. Amédée Fleury, St. Paul et Sénèque, 2 vol., Paris 1853. F. L. Böhm, Annäus Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit, Progr. d. Fr.-Wilh.-Gymn. zu Berlin, 1856. C. Aubertin, sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul, Paris 1857 und 1869. C. R. Fickert, L. Sen. de nat. deorum, G.-Pr., Breslau 1857. H. Doergens, Antonin. cum Senecae philos. compar., diss. Bonnensis, Lpz. 1857. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Senecas, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. I, 1858, Heft 2 und 3, wieder abgedruckt in: Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alt. Philos., herausgeg. v. Zeller, Lpz. 1875. Holzherr, der Philosoph Annäus Seneca, Rastatter Schulprogr., Tüb. 1858 und 59. Rich. Volkmann, zur Gesch. der Beurtheilung Senecas, in: päd. Archiv 1, Stettin 1859, S. 589—610. W. Bernhardt, die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861. Siedler, die religiös-sittliche Weltanschauung des Philosophen Lucius Annäus Seneca, Schulpr., Fraustadt 1863. Vgl. Bernhardy, Grundr. der röm. Litt., 4. Aufl., S. 811 ff. Oct. Gréard, de litteris et litt. studio quid censuerit L. Ann. Seneca, diss., Par. 1867. Ed. Goguel, Sénèque, Strassbourg 1868 (Extrait du bulletin de la soc. litt. de Strassbourg). Frdr. Jonas, de ordine librorum L. Annaei Senecae philos., diss. Berol. 1870. Alfr. Martens, de L. Annaei Senecae vita et de tempore, quo scripta eius philosophica, quae supersunt, composita sint, Altona 1871. Rud. Burgmann, Senecas Theol. in ihr. Verh. zum Stoicismus u. z. Christenth., Diss. d. Univ. Jena, Berl. 1872. A. Nehring, die geologisch. Anschauungen des Philos. Seneca, G.-Pr., Wolfenbüttel, 1873, Th. 2, 1876. Kl. Kiekh, Gott, Mensch, Tod u. Unsterblichkeit, Blüthenlese aus d. Schriften des L. Ann. S., Wien 1875. Br. Kruczkiewicz, Ueber d. Philos. des L. Ann. Seneca, Sitzungsber. der phil. Abth. d. Krakauer Akad., III, 1875, S. 123—219. H. Siedler, De L. A. Senecae philosophia morali, I.-D., Jena 1878. E. Probst, L. Ann. S. aus seinen Schriften, Progr., Basel 1879. H. Wunder, L. A. S. quid de dis senserit exponitur, Grimma 1879.

L. Annaei Phurnuti (Cornuti) de natura deorum l. (περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως) ed. Frid. Osann; adi. est J. de Villoison de theologia physica Stoicorum commentatio, Gott. 1844. Vgl. Martini, de L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825.

C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata, ed. J. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822, praeced. Petri Nieuwlandii diss. de Mus. Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). Vgl. Moser in Daub und Creuzers Studien VI, 74 ff., Bäbler im N.

Schweizerischen Museum IV, 1, 1864, S. 23—37; Otto Bernhardt, zu Mus. Rufus, G.-Pr., Sorau 1866.

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren in den *Διατριβαί* und im *Ἐγχειρίδιον* (Manuale) hat Joh. Schweighäuser, Leipzig 1799, edirt, nebst dem Commentar des Simplicius zum Encheiridion, Leipzig 1800. Eine deutsche Uebersetzung der Unterredungen des Epiktet haben J. M. Schultz, Altona 1801—3, und K. Enk, Wien 1866, geliefert; auch des Simplicius' Commentar zu Epiktets Handbuch ist durch K. Enk aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen worden, Wien 1867 (1866). Ueber Epiktet schrieben u. A. Joh. Friedr. Beyer, über Ep., Marburg 1795, Perlett, dict. st. et Christ. quorundam compar., Erfurt 1798, J. Spangenberg, die Lehre des Ep., Hanau 1849, Winnefeld, in der Zeitschr. f. Philos., N. F., Bd. 49, 1866, S. 1—32 und S. 193—226, Gust. Grosch, die Sittenlehre des Epiktet, G.-Pr., Wernigerode 1867. Mit dem Encheiridion ist öfters die fälschlich dem in Platons Phädon auftretenden Kebes zugeschriebene, dem späteren eklektischen Stoicismus oder Kynismus entstammte Schrift: Tabula (*πίναξ*) edirt worden (von Schweighäuser, Leipzig 1798, u. A., zuletzt herausgeg. von Frdr. Drosihn, Leipz. 1871, v. Lécluze, Par. 1877). Vgl. Drosihn, die Zeit des *πίναξ Κέβητος*, G.-Pr., Neu-Stettin 1873, K. C. Müller, de arte crit. Ceb. tabulae adhibenda, Würzb. 1877.

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift: *τὰ εἰς ἑαυτόν* haben J. M. Schultz, Schleswig 1802, und Andere edirt. Vgl. N. Bach, de M. Aurel. Ant. imperatore philosophante, Lips. 1826, H. Doergens (s. o. bei Seneca), F. C. Schneider, Uebersetzung der Meditationen, Breslau 1857, 3. A. 1874. Uebersetzg. mit Einleit. u. Anmerk. von A. Wittstock, Lpz. 1879 (in d. Universalbiblioth. v. Reclam). M. E. de Suckau, étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1858. M. Noël des Vergers, essai sur Marc Aurèle, Paris 1860. Max Königsbeck, de Stoicismo Marci Antonini, Regiomonti Pr. 1861, auch G.-Pr., Konitz 1872. Ed. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus, in Zellers Vortr. und Abh., Leipz. 1865, S. 82—107. Arn. Bodek, M. Aurel. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, Leipz. 1868. J. Schuster, ethices stoicae apud M. A. A. fundamenta (Schriften der Univ. zu Kiel aus dem Jahre 1868, Bd. XV.), Kiel 1869. Emil Forster, M. Aurel. Anton. vita et philos., Rastadii 1869. A. Braune, M. Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeut., Leipz. Inaug.-D., Altenburg 1878.

Ausser den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Schriften der Stoiker selbst dienen uns besonders Angaben des Cicero, Plutarch, Diog. L. (Buch VII), Stobäus und Simplicius als Quellen unserer Kenntniss des Stoicismus.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu, und ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der That mit der sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, dass zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerechtfertigt erscheint. „Bei der Zeichnung des Bildes des stoischen Weisen hat Sokrates gesessen; — die Stoiker rangen danach, ihren inwendigen Menschen nach dem Urbilde des tugendhaften Weisen aufzubauen, dessen Züge sie von der verklärten Hochgestalt des Sokrates entnahmen“ (Noack, Psyche, V, I, 1862, S. 13). Die Bedeutung der philosophischen Production im Stoicismus ist zwar nicht gering zu achten, sowohl auf dem Gebiete der Physik, wo ein consequenter Pantheismus, verbunden mit organischem Materialismus, ausgebildet wurde, als auch auf dem der Ethik, wo namentlich in der strengen Unterscheidung und Sonderung des sittlich Guten von dem Angenehmen und der Vergleichgültigung des Letzteren ein Verdienst, aber zugleich eine Einseitigkeit der Stoiker liegt, tritt aber im Ganzen doch hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente zurück, und die Modificationen in Form und Inhalt und Weiterbildungen beruhen grossentheils auf der Tendenz der Schulung der Vielen; die Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modificationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Der Tod Zenons fällt nach ziemlich sicherer Annahme in das J. 264 v. Chr., da nach der Angabe des Papiro Ercolanese (s. ob.) Kleanthes Ol. 112, 2 = 331/30 geb. ist, 99 Jahre alt wurde, mithin 232/1 starb und 32 Jahre der Schule vorstand (*τριάκοντα καὶ* . . . ., das *δύο* ist nun nicht ganz sicher, aber doch wahrscheinlich), und der Anfang der Scholarchie des Kleanthes mit dem Todesjahre Zenons zusammenfiel. Nach Persäus (Diog. VII, 28), der uns doch ein ziemlich glaubwürdiger Gewährsmann sein muss, war Zenon 72 Jahre alt geworden, sonach ist als sein Geburtsjahr 336 anzunehmen. Nach Apollonius soll er freilich 58 Jahre gelehrt haben (Diog. VII, 28), was zu der Angabe stimmt, dass er 98 Jahre alt geworden sei. In einem Briefe an Antigonus, der freilich wahrscheinlich untergeschoben ist, nennt er sich 80jährig (Diog. VII, 9. Deshalb will Zumpt bei Diog. VII, 28 statt 72 Jahre 92 lesen). Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Kition (einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönikische Einwohner hatte), trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30. oder vielmehr nach Persäus bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlasst haben, in Athen zu verweilen. Die Lectüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der xenophontischen Memorabilien und der platonischen Apologie, Diogenes L. VII, 3 und Themist. orat. 23, p. 295 c) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Kyniker, glaubte er den Mann zu finden, der Jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäss schloss er sich als Schüler an Krates an. Die Schriften Zenons, insbesondere die frühesten, sollen den Kynismus noch in manchen crasseren Anschauungen bekundet haben, welche spätere Stoiker (insbesondere wohl Chrysippus) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zenons Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Kyniker befriedigt, soll er zu Stilpon sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureissen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des Letzteren (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemon, der ihm den Vorwurf machte, er stehle sich die philosophischen Lehren zusammen (Diog. VII, 25, vgl. Cic. de fin. V, 25, 74, wo die Stoiker mit Dieben verglichen werden). Auch sonst wird den Stoikern im Alterthum oft der Vorwurf gemacht, sie hätten nichts Neues gefunden, sondern nur die Worte geändert. Nicht lange nach 310 v. Chr. gründete Zenon seine eigene philosophische Schule in der *Στοὰ ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Wie berichtet wird, starb er eines freiwilligen Todes. Die Athener hielten Zenon hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. VII, 10) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. VII, 6) auch durch eine eherne Bildsäule, wegen der *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Auch der makedonische König Antigonus Gonatas achtete ihn sehr hoch.

Kleanthes von Assus in Troas war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer und verdiente sich, während er bei Zenon hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er fasste schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zenon mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Ein selbständiger Denker scheint er nicht gewesen zu sein. Er soll (Diog. L. VII, 176) 19 Jahre lang den Zenon gehört haben und folgte ihm danach in der Function der Leitung der Schule. Doch scheint er nicht in allen Dingen mit seinem Lehrer übereingestimmt zu haben.

Auch er soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben. (Ueber die Chronologie des Kleanthes s. oben bei Zenon.)

Ausser Kleanthes sind unter den Schülern des Zenon bemerkenswerth: Persäus aus Kition, dem wir mehrere werthvolle litterarische Angaben verdanken (er siedelte um 278 v. Chr. mit seinem Schüler Aratus von Soli von Athen aus zum makedonischen Könige Antigonus Gonatas über und stand bei diesem in hoher Gunst), Ariston von Chios, der das Theoretische unterschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar verwarf und ausser Tugend und Laster alles Andere für gleichgültig erklärte, und Herillus von Carthago, der im Gegentheil in das Wissen (*ἐπιστήμη*) die Hauptaufgabe des Menschen setzte, daneben aber einen Unterzweck (*ὑποτελίς*, Diog. L. VII, 165) anerkannte: nach ihm sind Glücksgüter Schätze der Unweisen, das höchste Gut des Weisen aber ist die Erkenntniss.

Chrysippus von Soli oder Tarsus in Kilikien (282—209 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanthes, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so dass man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.

Doch arbeitete er sehr ins Breite. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 705 Bücher verfasst haben, indem er sehr viele Stellen aus anderen Autoren, besonders aus Dichtern, citirte, sich selbst oft wiederholte und oft auch Früheres berichtigte (Diog. L. VII, 180 f.).

Neben Chrysippus ist unter den Schülern des Kleanthes besonders Sphärus vom Bosporus berühmt (über den Diog. L. VII, 177—178 handelt), Berather des unglücklichen spartanischen Königs Kleomenes. Der Stoiker Boëthus scheint ein Zeitgenosse und Mitschüler des Chrysippus gewesen zu sein (wie sich aus Diog. L. VII, 54 schliessen lässt).

Die Nachfolger des Chrysippus waren Zenon von Tarsus und Diogenes der Babylonier (aus Seleukea am Tigris), zu dessen Schülern Krates von Mallos, vielleicht auch der Grammatiker Aristarch und gewiss auch Apollodorus, der Verfasser der (nach 144 geschriebenen) *Χρονικά* und anderer Schriften gehört. Darauf folgte im Lehramt Antipater von Tarsus. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahre 155 v. Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter der Athener um den Erlass einer diesen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom, wo durch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde. „Der Peripatetiker Kritolaus entzückte die römische Jugend durch den gewandten und treffenden Ausdruck, der Akademiker Karneades durch gewaltige Rede und glänzenden Scharfsinn, der Stoiker Diogenes durch den ruhigen und milden Fluss seiner Vorträge.“ Ueber die Sendung dieser Philosophen nach Rom handelt Wiskemann, G.-Pr., Hersfeld 1867. Der ältere Cato wollte nicht, dass die römische Politik, für die römische Jugend die höchste Norm von unbedingter Autorität, selbst wieder in ihrem Bewusstsein durch den Einfluss der fremden Philosophen einer allgemeineren ethischen Norm unterworfen werde. Er drang auf möglichst rasche Abfertigung dieser Gesandten. Ihm galt die Verurtheilung des Sokrates, als des Urhebers solcher zersetzenden Reflexion, für gerecht und gut. Ein Senatsbeschluss vom Jahre 150 verwies aus Rom alle fremden Philosophen und Lehrer der Redekunst.

Panätius von Rhodus (geb. um 180, gest. um 111 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes, gewann römische Aristokraten, wie Lälius und Scipio (welchen letzteren er auch nach Cic. Acad. II, 2, 5 u. A. auf dessen Gesandtschaftsreise nach

Alexandrien 143 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch. Mehr zum Zweifel geneigt als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, war ein Vorkämpfer der religiösen Aufklärung, gab die Lehre von der Weltverbrennung auf, an der schon Boëthus und andere Stoiker gezweifelt hatten, und bekannte mit sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος liegt Ciceros Büchern de officiis zum Grunde (Cic. de off. III, 2; ad Att. XVI, 11). Mit ihm beginnt innerhalb des Stoicismus die (durch die Beziehung zu den Römern wesentlich mitbedingte) Neigung zum Eklekticismus, und ihm ist es namentlich zuzuschreiben, dass sich der Stoicismus bei den Römern verbreitete. Zu den Schülern des Panätius gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scävola, gest. 82 v. Chr., der, höchstwahrscheinlich nach Panätius, (s. Plut. Plac. phil. I, 6, 9) eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner. Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die andere sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Cultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich (August. Civit. Dei, VI, 27). Aehnlich dachte M. Terentius Varro, 115—25 v. Chr., der, durch den Akademiker Antiochus von Askalon gebildet, gleich diesem eklektisch philosophirte, die Mythen aber im Sinne der Stoiker allegorisch deutete und Gott als die Seele des Weltganzen auffasste (Aug. Civit. Dei VI, 2 ff.). — Mit Panätius lebte gleichzeitig in Rom dessen Mitschüler C. Blossius aus Cumae, der vertraute Freund des Tiberius Gracchus, vielleicht nicht ohne Einfluss auf die politischen Unternehmungen desselben. Nach dem Tode des Tiberius ging er nach Kleinasien zu Andronikus, und nach dem unglücklichen Ausgang dieses Usurpators nahm er sich selbst das Leben. (Plut. Tib. Gracch. 8. 17. 20. Cic. Läl. 11, 37.)

Posidonius aus Apamea (in Syrien), der zu Rhodus seine Schule hielt, wo ihn u. A. auch Cicero und Pompeius hörten, ein Schüler des Panätius, galt für den πολυμαθέστατος und ἐπιστημονικώτατος unter den Stoikern. Er hatte die umfangreichsten Kenntnisse auf den Gebieten der Geographie, Geschichte, Geometrie, Astronomie. Er wandte sich wieder mehr dem Dogmatismus zu, verschmolz aristotelische und platonische Lehren mit den stoischen und gefiel sich in schwungvoller Rede, so dass Strabon (III, p. 147) ihm zuschreibt: συνενθουσιᾶν ταῖς ὑπερβολαῖς. Von der altstoischen Lehre wich er mehrfach ab, so besonders in der Psychologie, indem er nicht die stoische Einheit der Seele annahm und die Affecte hervorgehen liess aus dem ἐπιθυμητικόν und dem θυμοειδές (Gal. de plac. Hipp. et Plat. V, 1, 429). Um dieselbe Zeit lebte der Stoiker Apollodorus Ephillus (oder vielmehr Ephelus, ὁ ἔφηλος, lentiginosus).

Der Stoiker Athenodorus aus Tarsus war Vorsteher der pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren wusste. Neben ihm war Antipater aus Tyrus, der um 45 v. Chr. zu Athen starb, ein Lehrer des jüngeren Cato. Der Stoiker Apollonides, ein Freund Catos, war bei diesem in dessen letzten Tagen.

Diodotus war (um 85 v. Chr.) ein Lehrer Ciceros und später (bis zu seinem Tode, um 60 v. Chr.) dessen Hausgenosse und Freund. Athenodorus, der Sohn des Sandon, vielleicht ein Schüler des Posidonius, war ein Lehrer des Octavianus Augustus (neben Arius von Alexandrien, der wahrscheinlich mit dem eklektischen

Platoniker Arius Didymus identisch ist). Um die Zeit des Augustus scheint der Stoiker Heraklitus (oder Heraklides) gelebt zu haben, der Verfasser der „Homerischen Allegorien“ (ed. Nic. Schow, Gott. 1782; ed. Mehler, Lugd. Batav. 1851). Unter Tiberius lehrte in Rom Attalus, ein Lehrer Senecas. Ein Lehrer Neros war Chäremon, der später in Alexandria einer Schule vorgestanden zu haben scheint.

M. Annäus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annäus Seneca, lebte von 3—65 nach Chr. Die Ethik wurde von ihm vorwiegend cultivirt und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht Kynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang sehr geringen Werth legt, nähert sich aber in einzelnen Punkten der platonischen Lehre. Der Begriff ernster Forschungsarbeit als eines sittlichen Selbstzwecks fehlt; er kennt nur den Gegensatz: facere docet philosophia, non dicere; philosophiam oblectamentum facere, quum remedium sit etc., wodurch er die stoische Abkehr von dem aristotelischen Begriff des Philosophirens auf die Spitze treibt. Durch seine milden Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich von dem Geiste der älteren Stoa, mit seinen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens, mit seinen Ansichten über den Tod als den Geburtstag der Ewigkeit (ep. 102: dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est), über die Seligkeit und den ewigen Frieden des jenseitigen Lebens, überhaupt mit dem religiösen Charakter seiner Lehre nähert er sich noch mehr als die früheren Stoiker christlichen Anschauungen.

L. Annäus Cornutus (oder Phurnutus) lebte um 20—66 oder 68 nach Chr. in Rom. Er schrieb in griechischer Sprache. Der Satiriker A. Persius Flaccus (34—62 n. Chr.) war sein Schüler und Freund. Auch M. Annäus Lucanus (39—65), der Bruderssohn Senecas, gehörte zu seinen Schülern. Der stoischen Richtung gehörten auch die bekannten Republikaner Thrasea Pätus (Tac. Ann. XVI, 21 ff.; Hist. IV, 10; 40) und Helvidius Priscus (Ann. XVI, 27—35; Hist. IV, 5 f.; 9; 53) an.

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung wie Seneca, wurde mit anderen Philosophen 65 nach Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Annal. XV, 71), später wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, dort belassen und stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio (nach Zeller III, 1. 1865, S. 653 vielleicht der Grammatiker Valerius Pollio, der unter Hadrian lebte) hat *ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobäus seine Mittheilungen über seine Lehren geschöpft hat. Musonius reducirte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren. Einer seiner schönsten Aussprüche ist: Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sklave des Epaphroditus, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 n. Chr. (Gell. N. A. XIV, 11; vgl. Suet. Domit. 10), wonach er zu Nikopolis in Epirus lebte; dort hörte ihn Arrian, der seine Reden niederschrieb. Das Erste ist, nach Epiktet, unterscheiden zu können, was in unserer Gewalt ist und was nicht in unserer Gewalt ist (*τὰ ἐφ' ἡμῖν* und *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*). Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Aeusseren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Ent-

sagen und Ertragen (ἀνέχου καὶ ἀπέχου) legt er das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (θεός oder δαίμων) in seinem Innern scheuen.

Die Sentenzen des Kaisers Marc Aurel beruhen vielfach auf denen des Epiktet. Seine Vorliebe für eine einsame Betrachtung, bei welcher der Mensch mit seinem Genius allein zusammen sei, giebt seinen Anschauungen bereits eine gewisse Verwandtschaft mit dem bald hernach aufkommenden Neuplatonismus.

§ 53. Die Stoiker stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik (mit Einschluss der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik. Die stoische Dialektik ist eine Erkenntnisslehre. Sie fusst auf der aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlussformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Aenderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden, und die Stoiker sind so consequente Sensualisten. An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei ihnen die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität giebt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Klassenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss.

Von dem stoischen Begriff der πρόληψις handelt Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, auch I. H. Ritter, de St. doctr. praes. de eorum logica, Bresl. 1849; Nicolai, de log. Chrys. libris, G.-Pr., Quedl. 1859. V. Brochard, de assensione Stoici quid senserint, Nancy 1879. Rud. Hirzel, de logica Stoicorum (commentatio ex satura philologa Hermanno Sauppio oblata), Lpz. 1879. Ueber die Grammatik der Stoiker, welche bei ihnen ein Theil der Logik war, vgl. R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, auch Lersch und Steinthal in ihren oben (S. 28) citirten Schriften.

Die Stoiker führen die drei Haupttheile der Philosophie auf die drei allgemeinsten Arten der ἀρετή zurück, nach welcher der Philosoph strebe: Tüchtigkeit in Naturerkenntniss, in sittlicher Bildung und in logischer Bildung (Plutarch de plac. philos. I., prooem.: ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν). Den Terminus Logik führten die Stoiker ein für die Lehre von den λόγοις, d. h.

von den Gedanken und Reden, und theilten dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik. Diog. L. VII, 41: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν. Kleanthes stellt sechs Theile, wie es scheint, ohne Reduction auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiss und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Andere, z. B. Posidonius, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiss und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten. Dass sie die Ethik in den Vordergrund stellten, beweist schon ihre Definition der Philosophie, Plut. plac. phil. prooem.: φιλ. ἄσκησιν εἶναι — τῆς ἀρετῆς. Vgl. oben S. 4.

Die Dialektik war den Stoikern theils die Lehre von der Sprache (Grammatik), theils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnisslehre mit Einschluss der umgebildeten aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber zum Theil mehr für die positive Sprachforschung, als für die Philosophie von Bedeutung. Von den Stoikern rühren grossentheils die herkömmlichen Bezeichnungen der Redetheile und Flexionen her.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnisslehre geht auf das Prüfungsmittel (κριτήριον) der Wahrheit. Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρίνοντα ὀρθῶς;), rechnete aber dieselbe zu den müssigen gleich der Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zenon soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (συγκατάθεσις) mit der halbgeschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (κατάληψις) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluss gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, woran sich die Annahme schliesst, dass ein σύστημα aus solchen καταλήψεις die Wissenschaft ausmache. Der Stoiker Boëthus nannte (nach Diog. L. VII, 54) als Kriterien νοῦς und αἴσθησις und ὄρεξις und ἐπιστήμη. Chrysippus aber, den Boëthus bekämpfend, und mit ihm Antipater von Tarsus und Apollodorus und Andere setzen als Kriterium der Wahrheit die καταληπτικὴ φαντασία, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objecte in uns angeregt, eben dieses Object gleichsam zu erfassen (καταλαμβάνειν) vermag. Das Wort καταλαμβάνειν wird auch in der Philolaus-Schrift von dem Erfassen des Objectes gebraucht (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, s. Boeckh, Philol. S. 192), und in eben diesem Sinne gebraucht es der Stoiker Posidonius bei Sext. adv. M. VII, 93: das Licht wird von dem lichtartigen Auge, die Stimme von dem luftartigen Gehör erfasst, die Natur des All von dem ihr verwandten λόγος in uns. Der Ausdruck φαντασία καταληπτική ist nicht direkt als die Vorstellung, durch welche unsere Seele ergriffen, tangirt wird, sondern als die, durch welche unsere Seele das Object (τὸ ὑπάρχον) erfasst, zu deuten. Bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244 findet sich folgende Definition der φαντασία καταληπτική: ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία

οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Ob freilich eine gewisse Vorstellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (συγκατάθεσις), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die sinnliche Klarheit (ἐνάργεια), welche den nicht von einem Object ausgehenden Vorstellungen, den blossen Phantasiebildern (φαντάσματα), zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, dass falsche Vorstellungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlasst, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenige Vorstellung beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα).

Die Vorstellung (φαντασία) wurde von Zenon definirt als τύπωσις ἐν ψυχῇ, und Kleanthes verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs; Chrysippus aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des zenonischen Ausdrucks und definirte seinerseits die φαντασία als ἑτεροίωσις ψυχῆς (Sext. Empir. adv. M. VII, 228 ff.). Die φαντασία ist ein πάθος in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Object bekundet (Plutarch de plac. philos. IV, 12). Durch die Wahrnehmungen von äusseren Objecten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippus bei Plutarch. de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Plutarch. plac. ph. IV, 11: ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν (εὐεργόν?) εἰς ἀπογραφήν).

Wenn wir ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (μνήμη) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (ἐμπειρία, welche definirt wird als τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (ἔννοια) hervor, und zwar theils von selbst (ἀνεπιτεχνήτως), theils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit (δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας), im ersten Falle entstehen die προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι, im andern die technisch gebildeten ἔννοιαι. Die πρόληψις ist (nach Diog. L. VII, 53) ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου. Unter den ἔμφυτοι προλήψεις sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, sondern nur naturgemäss aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewusstsein ist ein Product der fortschreitenden Entwickelung des Menschen; es sammelt sich (συναθροίζεται) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr. Von der Wahrnehmung, dem Nähern, dem Einzelnen ausgehend, kann man zu dem Ferneren, dem Allgemeinen durch die logischen Operationen aufsteigen, und das Weltganze kann nur durch die Vernunft erkannt werden. Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als Nominalismus (oder Conceptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, dass nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjectiver Gedanke sei. Plut. plac. phil. I, 10: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. Dass Zenon diese Ansicht unter ausdrücklicher Polemik gegen die platonische Ideenlehre aufstellte, sagt Stob. Ecl. I, 332.

Die obersten Begriffe (τὰ γενικώτατα), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien treten, sind 1: τὸ ὑποκείμενον, 2. τὸ ποιόν, oder genauer: τὸ ποιὸν ὑποκείμενον, 3. τὸ πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον, 4. τὸ πρός τι πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον. Es bleibt also jede Kategorie in der folgenden und erhält durch diese nur eine nähere Bestimmung.

In der Schlusslehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemus (von dem Letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippus stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223) an die Spitze seiner Syllogistik fünf συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι, worin der Obersatz (λῆμμα) zwei Glieder in das Verhältniss der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (πρόςληψις) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der Schlusssatz (ἐπιφορά) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergiebt. Vergl. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 467—496; Zeller, Philos. der Gr. 2. Aufl. III, S. 98 ff.

§ 54. Die Physik begreift bei den Stoikern ausser der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen Stoff und Kraft die beiden obersten Principien genannt, aber die Kraft ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff, so dass der Stoicismus Materialismus im weiteren Sinne (organischer Materialismus) und reiner Monismus, nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmässigkeit, überhaupt die Vollkommenheit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit. Da ferner die Welt selbstbewusste Theile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muss als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Keimformen (λόγοι σπερματικοί).

Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theil Erde, bleibt zu einem andern Theile Wasser und verdunstet zu einem Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer wieder aufs Neue die Welt hervor, die sich in ganz gleicher Weise wieder von Neuem entwickelt. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Nothwendigkeit, welche mit der Gesetzmässigkeit der Natur und mit der göttlichen

Vernunft identisch ist; diese Nothwendigkeit ist das Verhängniss (εἱμαρμένη) und zugleich die Vorsehung (πρόνοια), die alles beherrscht.

Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluss der Gottheit, und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Theile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft, und die herrschende Kraft (τὸ ἡγεμονικόν), die im Herzen ihren Sitz hat, und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören.

Ueber die Naturlehre, Psychologie und Theologie der Stoiker handeln: Justus Lipsius, physiologia Stoicorum, Antv. 1610. Jac. Thomasius, de Stoic. mundi exustione, Lips. 1672. Mich. Sonntag, de palingenesia Stoic., Jen. 1700. Joh. Mich. Kern, Stoicorum dogmata de deo, Gott. 1761. Ch. Meiners, comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et fatis, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775–76, Bd. II, S. 205 ff. Th. A. Suabedissen, cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores, Cassel 1813. D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858. R. Ehlers, vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, comm. Portensis, Numburgi 1859 (vgl. O. Heine, Stobaei eclog. loci nonnulli ad St. philos. pertin. emend., G.-Pr., Hirschberg 1869). C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860. F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr. ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Vgl. M. Heinze, die L. vom Logos, S. 79 bis 172. Herm. Siebeck, der Zusammenhang der aristotelisch. u. stoisch. Naturphilos., in: Unters. z. Philos. d. Gr., Halle 1873 (die Abhängigkeit der Stoa von Heraklit ist hier zu gering angeschlagen).

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern dieselbe die Gotteslehre in sich befasst, den obersten Rang unter den philosophischen Doctrinen zuerkannten, wurde dieselbe doch thatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer, als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, dass sie in ihr weniger selbständig, als in der Logik und Ethik verfuhren und im Wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im Einzelnen häufig auf Aristoteles, zurückgingen. An die Volksreligion schlossen sich die Stoiker an, indem sie die Mythologie äusserlich beibehielten; sie deuteten dieselbe aber in allegorischer Weise auf Vorgänge und auf Ereignisse in der Natur (φυσικὸς λόγος) und auf moralische Ideen. (S. besonders Cornutus, dessen Werk eine allegorisirende Mythologie ist, und Heraklit Alleg. Hom. Bei letzterem c. 5: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.)

Anstatt der vier aristotelischen ἀρχαί (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache, die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reducirt wurden) erscheinen bei den Stoikern zwei Principien: τὸ ποιοῦν und: τὸ πάσχον, welches erstere jedoch auch materiell gedacht wird, so dass es nicht etwa die in den feinsten und höchsten Substanzen innewohnende Kraft ist, sondern diese feinste und höchste Substanz selbst ist, und der göttliche und menschliche νοῦς nicht als etwas Immaterielles erscheint. Diese beiden Principien sind dann selbst untrennbar, d. h. in allem gröberen Stoff ist auch das bildende Element enthalten. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen, wie dieser von Platon aus, und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast, theils und besonders Straton der Lampsakener und dessen An-

hänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transscendenz die Immanenz zu setzen versuchen.

Nach Diog. L. VII, 134 erklären die Stoiker das Leidende als die qualitätslose Substanz (ἄποιος οὐσία) oder die Materie (ὕλη), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft (ὁ ἐν αὐτῇ λόγος) oder die Gottheit (ὁ θεός). Senec. Epist. 65, 2: dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft; dieser feinste Stoff wird als πῦρ oder als πνεῦμα ἔνθερμον mit gleichbleibender Spannkraft gedacht als πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου oder als πῦρ τεχνικόν (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden), und dies ist zugleich die Gottheit, so dass, da dies bildende Feuer überall sich findet, Pantheismus von den Stoikern gelehrt wird. Die Gottheit wird genannt πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον (Origen. c. Cels. VI, 71). Es wird dieser Pantheismus vollendet dadurch, dass auch die gröberen Elemente aus dem Urfeuer entstanden sind und sich in dasselbe wieder auflösen. Plut. de Stoic. repugn. 41: Nach Chrysippus im ersten Buch περὶ προνοίας ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der Weltseele, dem leitenden Princip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Theil dieses Feuers, gleichsam ein von ihm ausgestreuter Same, zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Ebend. 38: Sonne und Mond und die anderen Götter sind geworden; Zeus aber ist ewig. Bei der Weltentwickelung wird der sich bildenden groben Materie der λόγος oder der λόγος σπερματικός als das Gestaltende gegenüber gestellt, der die Formen für alles Entstehende, für die Einzeldinge, die Vielheit der λόγοι σπερματικοί, die vernünftigen, sich organisch und zweckvoll entwickelnden, in den Einzeldingen als Formen wirkenden, sie gestaltenden Saamenkeime in sich hält. Die nach der ἐκπύρωσις sich wieder entfaltende neue Welt ist vermöge der εἱμαρμένη, die in den Dingen wirkt, ganz identisch mit der vorhergehenden, so dass dieselben Menschen ganz dasselbe Geschick haben (Nemes. de nat. hom. c. 38). Dass der Stoiker Boëthus, ferner Panätius und Posidonius das Dogma der Weltverbrennung aufgegeben und die Unvergänglichkeit der Welt angenommen haben, und bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an jenem Dogma fortgegangen sei, sagt der Verfasser der unter Philons Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου S. 497 (ed. Mangey) und 502 (S. 492—497 stehen in den Handschriften und Ausgaben, wie J. Bernays in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1863, S. 34—40 nachweist, um einige Blätter zu viel nach vorn; dieser Abschnitt muss bis auf S. 502 hinabgerückt werden).

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die Zeit ist (ebend. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft.

Alle Einzelwesen sind von einander verschieden. Senec. Epist. 113, 13: exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibniz als principium identitatis indiscernibilium aufstellte und dem Zusammenhang seiner Monadologie einreihte.)

Alles geschieht nach der *εἱμαρμένη*, welche in heraklitischer Weise die Vernunft im All ist, das allgemeine Gesetz, die strenge Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Diog. L. VII, 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι· ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη, ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται*). Doch scheinen nicht alle Stoiker die Nothwendigkeit in einem so strengen Sinne genommen zu haben. Kleanthes in seinem „Hymnus auf den Zeus" nimmt von der durch Gott bestimmten Nothwendigkeit die bösen Thaten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, ausser was die Bösen thun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet. Vgl. auch Kleanthes bei Epiktet, Handb. 52:

Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Chrysippus suchte (nach Cic. de fato 18) durch Unterscheidung zwischen causae principales und adiuvantes das fatum festzuhalten und doch der necessitas zu entgehen, indem das fatum nur die causas adiuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe. Die Vorsehung, welche gleich der Nothwendigkeit ist, ordnet Alles auf das Beste, und der Mensch kann sich dieser Logik, die durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen. Gott ist der Vater Aller, ist wohlthätig und menschenfreundlich, und so ist die physische Ansicht von der Welt bei den Stoikern durchaus optimistisch. Die sogenannten Uebel in der Welt sprechen freilich gegen die äusserlich gefasste Teleologie, und deshalb sind die Stoiker gezwungen, die Uebel mit dem Zweckvollen in Einklang zu bringen, und geben eine ausgeführte Theodicee.

Die menschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156) *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*, oder näher (n. Chrys. b. Galen, Hipp. et Plat. plac., ed. Kühn, vol. V, p. 287): *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* Sie ist ein *ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ* (Epict. diss. I, 14, 6) und kann deshalb auch als Feuer bezeichnet werden (Cic. de nat. deor. III, 14, 36; Disp. Tusc. I, 9, 19). Ihre acht Theile (*ἡγεμονικόν*, Sinne, Sprachvermögen und Zeugungskraft) nennt Plutarch de plac. ph. IV, 4 (vgl. Diog. L. VII, 157 ff.). Dass das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, dass die Stimme, der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust herkomme. Doch waren nicht alle Stoiker hiermit einverstanden (Galen, Hipp. et Plat. pl. III, 1, p. 209 f.). So lange der Theil der allgemeinen Vernunft, welche in den einzelnen Menschen übergegangen ist, im Menschen wohnt, ohne sich durch die Rede zu äussern, ist er der *λόγος ἐνδιάθετος*, sobald er sich aber durch Worte kundgiebt, heisst er *λόγος προφορικός*, Bezeichnungen, die von den Stoikern herrühren und später bei den Kirchenvätern besonders auf das Verhältniss des Logos zu dem Vater angewandt wurden. (Vgl. übrigens Plat. Soph. 263 e: die *διάνοια* ist die innere Rede des Geistes, und Arist.: *ὁ ἔσω λόγος*.)

Kleanthes behauptete (Diog. L. VII, 157), dass alle Seelen bis zur *ἐκπύρωσις* bestehen würden, Chrysippus aber gestand dies nur den Seelen der Weisen zu. Panätius stellte (nach Cic. Tusc. I, 32) die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede, dass er aber darum behauptet habe, der Dialog Phädon sei dem Platon untergeschoben, ist nicht erwiesen. Die späteren Stoiker kehrten grösstentheils zu der älteren Lehre zurück. Vgl. besonders viele Stellen bei Seneca.

Als das bedeutendste Document der stoischen Theologie mag der „Hymnus des Kleanthes auf den Zeus" (bei Stob. Ecl. I, p. 30) hier eine Stelle finden.

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, ἰῆς μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζωεῖ τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
Πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ἐνὶ χερσίν,
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν,
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν.
Ὧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
Ὃς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐπὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
Δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
Αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ ἄλλος ἐπ' ἄλλα,
Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
Οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
Ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχικέραυνε,
Ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 55. Das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist die Tugend, d. h. das naturgemässe Leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, der Vernunft in der Welt, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres; unter dem Mittleren aber ist einiges vorzuziehen, anderes abzuweisen,

wiederum anderes schlechthin gleichgültig. Die Lust ist ein zur Thätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf. Die Cardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (φρόνησις), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das Katorthoma ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie der Weise dieselbe besitzt; das Rechte im Handeln als solches, abgesehen von der Gesinnung, ist das Geziemende (Kathekon). Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und Andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nur der Unterschied der Thoren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden bestehe.

Das Handeln des Menschen geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles Andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. So ist auch der Trieb nach Gemeinschaft mit der Vernunft in jedem Menschen gegeben; da aber in allen Menschen dieselbe Vernunft lebt, welche als allgemeines Gesetz gelten soll, giebt es nur Ein Gesetz, Ein Recht, Einen Staat, und so setzten die Stoiker an die Stelle der einzelnen Staaten den Weltstaat, an die Stelle der Politik den Kosmopolitismus.

Ueber die **Moral** der Stoiker handeln: C. Sciopplus, elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606. Joh. Barth. Niemeyer, de Stoicorum ἀπαθείᾳ, Helmst. 1679. Jos. Franz Budde, de erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—96. C. A. Heumann, de αὐτοχειρίᾳ philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703. Joh. Jac. Dornfeld, de fine hominis Stoico, Lips. 1720. Christoph Meiners, über die Apathie der Stoiker, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, 2. Theil, S. 130 ff. Joh. Neeb, Verhältniss der stoischen Moral zur Religion, Mainz 1791. C. Ph. Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philos., nebst einem Versuche über christliche, kantische und stoische Moral, Tüb. 1794. J. A. L. Wegscheider, ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamb. 1797. Ant. Kress, de Stoicorum supremo ethico principio, Viteb. 1797. Christian Garve, über die Ethik der Stoiker, in der einleitenden Abh. zu seiner Uebersetzung der Ethik des Arist., Bd. I., Breslau 1798, S. 54—89. E. G. Lilie, de Stoicorum philosophia morali, Alton. 1800. Wilh. Traug. Krug, Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800. Klippel, doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823. J. C. F. Meyer, Stoicorum doctrina ethica cum Christ. comp., Gott. 1823. Deichmann, de paradoxo Stoicorum, omnia peccata paria esse, Marb. 1833. Wilh. Traug. Krug, de formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834. M. M. von Baumhauer, περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Trajecti ad Rh. 1842. Munding, die Grundsätze der stoischen Moral, Pr., Rottweil 1846. F. Ravaisson, de la morale des St., Paris 1850. Guil. Gidionsen, de eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852. M. Heinze, Stoicorum de affectibus

doctrina, Berol. 1861; Stoicorum ethica ad origines suas relata, G.-Pr. von Schulpforta, Naumburg 1862. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Küster, d. Grundzüge d. stoischen Tugendlehre, Progr. des Fr. Werderschen Gymn., Berlin 1864. C. Fortlage, über die Glückseligkeitsl. der Stoiker, in: Sechs philos. Vortr., Jena 1867. D. Richter, die Ueberlieferung der stoischen Definitionen über die Affecte, Pr., Halle 1873. F. Wevers, quid Paulus, quid Stoici de virtute docuerint, Meursae 1876.

Nach Stob. Ecl. II, p. 122 soll Zenon das ethische Ziel als die Uebereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν, und erst Kleanthes zu ὁμολογουμένως hinzugefügt haben: τῇ φύσει. Doch sagt Diog. L. VII, 87, Zenon habe in der Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν als das Moralprincip aufgestellt, und diese Angabe ist um so glaubhafter, da bereits von Speusippus (seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäss) die Glückseligkeit als ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418d) definirt worden war, und da Polemon gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, und da ferner auch Heraklit (bei Stob. Serm. III, 84, s. oben § 15, S. 48) die ethische Forderung aufgestellt hatte: ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. Die φύσις, welcher zu folgen sei, erscheint bei Kleanthes vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippus dagegen bezeichnet dieselbe als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Theile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν oder ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (Diog. L. VII, 87 ff.). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, giebt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprincips kund, insbesondere in dem Satze Einiger der Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ, wiewohl dies nur eine Veränderung des Ausdrucks, nicht des Inhalts ist. Die Formel des Diogenes Babylonius war: τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, die des Antipater von Tarsus: ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγμένων κατὰ φύσιν, die des Panätius: τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν τῆς φύσεως ἀφορμάς, die des Posidonius: τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν. Seneca meint, das einfache ὁμολογουμένως genüge, denn die Weisheit liege in dem semper idem velle et idem nolle, es bedürfe auch nicht der exceptiuncula: recte, denn: non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb, Diog. L. VII, 85, nach Chrysipp im ersten Buche περὶ τελῶν: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Die Lust ist ein Zuwachs (ἐπιγέννημα) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmonirt. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntniss als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippus tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. c. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, dass dieselben im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen (was freilich nur beweist, dass der Ernst der streng wissenschaftlichen Forschungsarbeit ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, fremd und unverständlich geworden war). Doch

soll die rechte πρᾶξις in dem vernunftgemässen Leben (βίος λογικός) auf der θεωρία beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 103).

Ob der Mensch dem allgemeinen Gesetz, das in ihm zum Bewusstsein gelangt, nachkommen will, oder nicht, ob also das sittliche Ziel in ihm erreicht wird, oder nicht, das hängt von ihm selbst ab, und es wird so die Freiheit dem Menschen vindicirt; die Tugend ist αὐθαίρετος (Plut. Stoic. rep. 31; comm. not. 32), da es nicht denkbar sein soll, dass die Götter, die sonst für die Menschen so besorgt sind, das sittliche Uebel hervorriefen, und da der Mensch in Glück und Unglück bloss von sich abhängen soll (Plut. Stoic. rep. 34; comm. not. 34). Sobald die Stoiker auf das Gebiet der Ethik kommen, lehren sie, getrieben durch das religiöse und sittliche Bewusstsein, die Freiheit, so lange sie sich aber auf dem Gebiet der Physik bewegen, sprechen sie, durch consequentes Denken dazu gezwungen, auch für die menschlichen Handlungen die absolute Nothwendigkeit aus (Plut. Stoic. rep. 34; comm. not. 34). Sie haben zuerst das Problem von Freiheit und Nothwendigkeit richtig erfasst und in seiner Schwierigkeit erkannt, sich aber vergeblich bemüht, es zu lösen.

Die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. IV, 34) ist eine διάθεσις, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zulässt (Diog. L. VII, 98; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61 b). Es giebt eine Annäherung zur Tugend; aber der, welcher sich annähert (ὁ προκόπτων), steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (ἀρετὴ καὶ κακία) giebt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127). Kleanthes erklärte (mit den Kynikern) die Tugend für unverlierbar (ἀναπόβλητον), Chrysippus für verlierbar (ἀποβλητήν, Diog. L. VII, 127). Die Tugend ist zur Glückseligkeit, die auch von den Stoikern als das ethische Ziel des Menschen hingestellt wird, ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der προηγμένα und ἀποπροηγμένα beruht die praktische Beziehung zu den äusseren Dingen (Diog. L. VII, 105; Cic. de fin. III, 50). Die προηγμένα sind nicht Güter, aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäss nachstreben; zu ihnen gehören die ersten Objecte der natürlichen Triebe (prima naturae). Es ist geziemend, denselben nach der Ordnung ihres Werthes nachzustreben. Die Handlung (ἐνέργημα), welche der Natur eines Wesens gemäss ist und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das καθῆκον, das vollendete καθῆκον aber, welches auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das κατόρθωμα (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158. Ein ähnlicher Unterschied wie der später gemachte zwischen Legalität und Moralität). Keine That als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrrh. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den ἀδιάφορα gehört, so ist die Selbsttödtung gestattet als εὔλογος ἐξαγωγή (Cic. de fin. III, 60; Sen. Ep. 12; de prov. c. 6; Diog. L. VII, 130).

Die Tugenden werden von Zenon sämmtlich auf die φρόνησις zurückgeführt, jedoch so, dass diese sich bei dem Zuertheilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repug. 7; Plut. virt. mor. c. 2: ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρίαν). Spätere Stoiker definiren (im Anschluss an die platonische Vierzahl der Tugenden) die sittliche Einsicht als die ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, die Tapferkeit als die ἐπιστήμη

δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων, die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als die ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, die Gerechtigkeit als die ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ (die einem Jeden zutheilt, was ihm gebührt, suum cuique tribuens). In jeder Handlung des Weisen sind die sämmtlichen Tugenden enthalten (Stob. II, 102 ff.).

Die Lehre von den Affecten (πάθη) haben die Stoiker zuerst ausgebildet. Sie verstehen unter Affecten Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheil über das Gute und Ueble. Nach Zenon (Diog. VII, 110) ist das πάθος eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Von Chrysippus werden die πάθη geradezu als κρίσεις bezeichnet. Die Hauptformen sind Furcht, Bekümmerniss, Begierde und Lust (bezüglich auf ein zukünftiges oder gegenwärtiges vermeintliches Uebel oder Gut), von denen es viele Unterarten giebt. Kein Affect ist naturgemäss und nützlich (Cic. Tusc. III, 9, IV, 19; Sen. Ep. 116), und deshalb ist die Apathie geboten. Doch stehen den πάθη gegenüber die εὐπάθειαι, die vernünftigen Stimmungen der Seele, von denen es nur drei Hauptformen giebt, entsprechend der Furcht, der Begierde und der Lust, da der Bekümmerniss nichts Vernunftgemässes entsprechen kann (Diog. VII, 115 f., Cic. Tusc. IV, 6, 12 f.).

Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt. Nach Plut. adv. St. 33 lehrte Chrysipp: ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας. Der Thor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5). Aber Schlechtigkeit, sittliches Verderben waltet überall, ja alle Menschen rasen, erreichen also die in ihnen angelegte sittliche Vollendung nicht. Der Zweck setzt sich nirgends durch, und wenn auf physischem Gebiet die beste Welt gelehrt wird, so hier auf ethischem die schlechteste. — Den Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen fasste Zenon am schroffsten, indem er die Menschen geradezu in Gute (σπουδαῖοι) und Schlechte (φαῦλοι) eingetheilt haben soll (Stob. Ecl. II, 198). Mit dem Zugeständniss, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (προκόπτων) gefunden werde, geht bei den späteren Stoikern (insbesondere seit Panätius) eine Neigung zum Eklekticismus Hand in Hand, während auch andererseits Platoniker und Aristoteliker stoische Elemente in ihre Denkweise aufnehmen.

Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen andern Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt sogar am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert. Neben der Gerechtigkeit wird im Verkehr mit Andern besonders die allgemeine Menschenliebe, als die menschliche Gemeinschaft ermöglichend, empfohlen. Alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos. Nicht ein bestimmtes Vaterland hat der einzelne Mensch, sondern das für alle gemeinsame ist die Welt (Muson. bei Stob. Floril. 40, 9: κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστί). Sind wir alle Genossen eines Staates, so sind wir auch Brüder, und wir haben alle Gott zum Vater. Es ist nicht Jemand Athener oder Korinther, sondern nur Sohn Gottes (Epikt. dissert. I, 13; I, 9). Auch die Sklaven sind Menschen und müssen als solche behandelt werden, und sogar unsern Feinden sollen wir Gutes thun. (Die Stoiker knüpfen hier an die Kyniker an und nähern sich in diesen und vielen andern Punkten den religiösen und moralischen Lehren des Christenthums, das sie wesentlich mit vorbereitet haben.)

§ 56. Epikurus aus dem atheniensischen Demos Gargettos, 341 bis 270 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der aristippischen Hedonik und Combination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der epikureischen Schule gehören an: Metrodorus aus Lampsakus, der noch vor Epikur starb, Hermarchus aus Mitylene, der dem Epikur im Lehramte folgte, Polyänus, Timokrates, Leonteus, Kolotes aus Lampsacus und Idomeneus, Polystratus, der Nachfolger des Hermarchus, dann dessen Nachfolger Dionysius und Basilides, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfasst hat, und dessen Zuhörer Zenon von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrags willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen grossentheils auch die Schriften seines Schülers Philodemus beruhen, zwei Ptolemäus von Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, ferner Phädrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemus von Gadara in Cölesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus (95—52 v. Chr.), der Verfasser des Lehrgedichts de rerum natura, und viele andere. Sehr viele, aber grösstentheils ganz unselbständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Herculanensium Voluminum quae supersunt, Collectio prior, Tom. I—XI, Nap. 1793 bis 1855, und Collectio altera, Tom. I—XI, ibid. 1861—1876, (für Einzelnes vollständiger und correcter Hercul. Voluminum P. I. II, Oxonii 1824, 25) enthalten meist Schriften der Epikureer, namentlich des Philodemus. Der Besitzer der Bibliothek, zu welcher die Rollen gehörten, muss also ein warmer Verehrer dieses Epikureers gewesen sein. Doch ist keineswegs mit D. Comparetti sicher anzunehmen, die herculanensische Bibliothek sei die des L. Piso, Consul im Jahre 58 v. Chr., des bekannten politischen Gegners Ciceros, gewesen, der allerdings den Philodemus hochschätzte. Comparetti vertritt diese Ansicht in dem Aufsatz: La villa de' Pisoni e la sua biblioteca, der sich in der Festschrift: Pompei et la regione sotterrata del Vesuvio nell' anno LXXIX, Nap. 1879, S. 159 ff. findet. S. dageg. Th. Mommsen, Inschriftbüsten, in: Archäolog. Zeitung, Jahrg. 39, 1880, S. 32 ff. Im Ganzen hat man sich von diesen herculanensischen Funden mehr für die Kenntniss der epikureischen Philosophie versprochen, als bisher wenigstens daraus gewonnen worden ist.

Epicuri περὶ φύσεως β', ιά in: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Theil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtigend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. voll., Collectio altera, Neap. 1866. Wahrscheinlich finden sich auch in dem neunten Band der Coll. alt. Stücke derselben Schrift. Im Ganzen besitzen wir bis jetzt aus 9 Büchern des Werks π. φύσεως Fragmente. S. darüber Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, insbesondere über die Willensfrage (aus den Sitzungsber. d. philol.-hist. Classe d. kaiserl. Akademie d. Wissensch.), Wien 1876. Ders. ein Brief Epikurs an ein Kind, in Hermes Bd. V, S. 386—395. D. Comparetti, Frammenti inediti dell' etica di Epicuro, tratti da un papiro Ercolanese, in: Rivista di filologia, anno VII, 1879, S. 401—421.

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. vol. VI., Neap. 1839. Vgl. Herm. Heinr. Adalb. Duening, de Metrodori Epicurei vita et script., acc. fragm., Lpz. 1870. (Nach Duen. S. 33 rührt das Fragment, worin A. Scottus die Schrift des Metrod. π. αἰσθήσεων zu erkennen geglaubt hat, von einem späteren Epikureer her.)

Idomenei Lampsaceni fragmenta, in: Fragm. hist. Graec. vol. II., Par. 1848.

Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως (theilweise gut erhalten), in: Hercul. vol. IV, Neap. 1832.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: *Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας.*) Vergl. Volum. Hercul., Collect. alt., tom. II., 1862. Spengel, aus den Herculan. Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, aus den Abh. der Münchener Akad. 1864, ph.-ph. Cl., X, 1, S. 127—167. Sauppe, de Philod. libro de pietate, Lect.-Kat., Gött. 1864.

Philodemi de musica, de vitiis und andere Schriften in: Herculanens. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793—1855. *Φιλοδήμου περὶ κακιῶν*, *Ἀνωνύμου περὶ ὀργῆς* etc. in: Herculanensium voluminum p. I, II, Oxonii 1824—25. Leonh. Spengel, das vierte Buch der Rhetorik des Philodemus in den herculanensischen Rollen, in: Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss., ph. Cl., Bd. III, 1. Abth., S. 207 ff., München 1840. Philodemi *περὶ κακιῶν* liber decimus, ad vol. Hercul. exempla Neapolitanum et Oxoniense distinxit, supplevit, explicavit Herm. Sauppe, Lpz. 1853. Philod. Abh. über den Hochmuth und Theophr. Haush. und Charakterbilder, gr. u. d. von J. A. Hartung, Leipz. 1857. Herculanensium voluminum quae supersunt collectio altera. Tom. I. ff.: Philodemi *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, et: *περὶ ὀργῆς* etc. Neap. 1861 ff. Philodemi Epicurei de ira liber, e papyro Hercul. ad fidem exemplorum Oxoniensis et Neapolitani ed. Theod. Gomperz, Lips. 1864. Herculanische Studien, von Theodor Gomperz. Erstes Heft: Philodem über Inductionsschlüsse (*Φιλοδήμου περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*), nach der oxforder und neapolitaner Abschrift herausg., Leipzig 1865. Zweites Heft: Philodem über Frömmigkeit, ebd. 1866 (oben Phädr. de nat. d.). Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber decimus, ed. J. L. Ussing, Hauniae et Lips. 1868. C. G. Cobet, *Φιλοδήμου π. ὀργῆς*. Ex voluminib. Herculanensib., in: Mnemosyne, N. S. VI, 1878, S. 373—386. Fr. Bahnsch, des Epikureers Philodemus Schr. *π. σημείων καὶ σημειώσεων*. Eine Darlegung ihres Gedankengehalts, Lyck 1879. — Ueber Philodemus s. Preller, in: Ersch und Grubers Encyklop., Sect. III, Bd. 23.

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuer Zeit neben Anderen C. Lachmann, Berlin 1850 u. ö. nebst Commentar, Jak. Bernays, Leipz. 1852, 2. Aufl. 1857, H. A. J. Munro, Cambr. 1866, F. Bockenmüller, Stade 1873 f., herausgegeben; Uebersetzungen haben Knebel, Leipz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1831, Gust. Bossart-Oerden, Berlin 1865, Brieger, Lucrez, vom Wesen der Dinge, ins Deutsche übersetzt, Buch I, 1—369, Pr., Posen 1866, und W. Binder, Stuttgart 1868, geliefert. Lucrèce, de la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville, avec un discours préliminaire etc., nouvelle édition, Paris 1866.

Neben den Schriften von Epikureern ist die Hauptquelle unserer Kenntniss des Epikureismus das X. Buch des Geschichtswerkes des Diogenes von Laërte; hiermit sind namentlich Ciceros Darstellungen (de fin. I; de nat. deorum I. etc.) zu verbinden.

Von Neueren haben über den Epikureismus geschrieben: P. Gassendi, exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber I., Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. 1647; animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655. Sam. de Sorbière, Paris 1660. Jacques Rondel, Paris 1679. G. Plouquet, Tüb. 1755. Batteux, Paris 1758. Warnekros, Greifsw. 1795. H. Wygmans, Lugd. Bat. 1834. L. Preller, in: Philol. XIV, 1859, S. 69—90. G. Trezza, Epicuro et l'Epicureismo, Firenze 1877. G. Kern, Bemerkung. zum 10. B. des Diog. Laert., G.-Pr., Prenzlau 1878. P. v. Gizycki, Ueb. d. Leben u. d. Moralphilos. des Epikur, I.-D., Halle 1879. Auch in dem Werke George Grotes über Aristoteles (s. ob. 185) findet sich eine Abhandlung über die Philos. Epikurs. Ueb. Differenzen in d. epikur. Schule s. R. Hirzel, Untersuchung. zu Ciceros philos. Schr., I, S. 98—190. Ueber die Lehre des Lucretius u. A.: A. J. Reisacker, Bonn 1847 und Cöln 1855. Herm. Lotze, in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732. F. A. Märcker, Berl. 1853. W. Christ, Münch. 1855. E. Hallier, Jen. 1857. J. Guil. Braun, de atomis doctr., diss. inaug., Monast. 1857. E. de Suckau, de Lucr. metaph. et mor. doctr., Par. 1857. T. Montée, étude sur L. cons. c. moraliste, Paris 1860. Susemihl und Brieger, in: Philologus XIV, XXIII, XXIV, XXXII und XXXIII. Hildebrandt, T. Lucr. de primordiis doctrina, G.-Pr., Magdeb. 1864. H. Sauppe, comm. de Lucretii cod. Victoriano, Göttingen 1864. E. Heine, de Lucr. carmine de rerum natura, diss. inaug. Halle 1865. Th. Bindseil, ad Lucr. de rerum nat. carm. libr. I et II, qui sunt de atomis, diss. inaug., Halle 1865; quaest. Lucr., G.-Progr., Anclam 1867; nonnulla ad Lucretii de omnis infinitate doctr., Realsch.-Programm, Eschwege 1870;

Jac. Mähly, d. röm. Dicht. Lucr., in: Neues Schweiz. Mus., V, 1865, S. 167—188. Halmschlag, über Lucr. Verh. z. sein Quellen, G.-Pr., Wien 1866. E. Klussmann, Arnob. u. Lucr., in: Philol. Bd. XXVI, 1867, S. 362—366. H. Purmann, qu. Lucr., G.-Pr., Cottbus 1867. Jul. Jessen, qu. Lucr., Gottingae 1868; zu Lucr., in: Kieler Festgruss, 1869, S. 52—60; Lucr. im Mittelalt., in: Philologus Bd. XXX, 1871, S. 236—238; über Lucrez u. sein Verh. zu Späteren, Pr. d. Gelehrtensch., Kiel 1872. C. Martha, le poëme de Lucrèce, morale, religion, science, Paris 1868, 2. éd. Par. 1873. Bockenmüller, Lucretiana, G.-Pr., Stade 1869, ders., Studien zu Lucrez u. Epikur, autographirt, Stade 1877, ders., Lose Blätter, Beilage der Studien zu Lucr. und Epik., Stade 1877. Herm. Hempel, d. Ethik d. Lucrez, G.-Pr., Salzwedel 1872. Ferd. Höfer, zur L. v. d. Sinneswahrnehmung im 4. B. d. Lucr., G.-Pr. v. Seehausen, Stendal 1872. A. Bästlein, quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino, G.-Pr. Schleusing. 1875. J. Veitch, Lucretius and the atomic theory, Glasgow 1875. J. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata, inquiritur, quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius, Groningae 1877. G. Teichmüller, d. Begr. des Raumes bei Lucr., in: Rhein. M., N. F., Bd. 33, 1878, S. 310—313.

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im December 342 oder im Januar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, dass der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos war, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Sein Vater, ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*) war als Kleruche dorthin gezogen. Zur Philosophie soll Epikur sich im Alter von 14 Jahren gewandt haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Litteratur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst soll nach einer anderen Angabe (ebend. 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen sein oder seinen Vater bei dem Unterrichten unterstützt und seiner Mutter bei dem Hersagen von Zaubersprüchen geholfen haben (Diog. X, 4: *σὺν τῇ μητρὶ περιιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν*). Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilus, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag thun sollte. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fussen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich selbst einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, dass er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doctrin betrachten und den Demokritus mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie; Aristoteles aber war in Chalkis. Dass Epikur den Xenokrates gehört habe, behaupteten Einige, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren (310 oder 309 v. Chr.) in Mitylene und bald hernach in Lampsakus als Lehrer der Philosophie auf und gründete einige Jahre später (306 v. Chr. nach Diog. L. X, 2) seine Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (271—270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Rohheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergetzung nahm man es nicht eben genau. Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, scheinen einen beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen,

die grösstentheils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (κύριαι δόξαι) und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen.

Bei der Abfassung seiner äusserst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. Math. I, 1 ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐ. ἐλέγχεται οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων). Von der noch fruchtbareren Schriftstellerei des Chrysippus unterschied sich die seinige dadurch, dass, während Chrysippus die Citate sehr liebte, er nie citirte. Im Ganzen sollen dieselben gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichniss der Hauptschriften des Epikur stellt Diog. L. X, 27—28 auf. Er nennt insbesondere, ausser den κύριαι δόξαι, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; über die Secten (περὶ αἱρέσεων); logische Schriften, wie: über das Kriterium oder Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher, wovon sich in Herculanum beträchtliche Reste (vgl. Gomperz, Neue Bruchst. Ep.s) gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Theil noch bevorsteht; über die Atome und das Leere; über die Pflanzen; Auszug aus den physischen Schriften; Chaeredemus oder über die Götter etc.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (περὶ τέλους); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank etc.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergiebt (wie: Neokles an Themista; Symposion etc.), und: Briefe. Einige der letzteren hat Diogenes Laërtius uns erhalten.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodorus von Lampsakus. Seine Schriften, die grossentheils polemischen Inhalts waren, führt Diog. L. X, 24 an. Die anderen namhafteren Epikureer (Hermarchus etc.) nennt derselbe X, 22 ff. Auch Frauen befanden sich unter den Anhängern Epikurs, so Themista, die Frau des Leonteus, die Hetäre Leontion, welche letztere gegen Theophrast mit Geschick schrieb. Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius, der mit grosser Kunst den trockenen Stoff behandelt und sich in seinem Lehrgedicht als fanatischen Apostel des Epikureismus zeigt. Auch der Dichter Horatius huldigte der epikureischen Lebensansicht. (Vgl. Ad. Kirchhoff über die Stellung des Hor. zur Philos., G.-Pr., Hildesheim 1873. Beck, Horaz als Kunstrichter und Philosoph, Mainz 1875, Herm. Wiedel, de Horatio poeta, diss. inaug., Hildesiae 1875.) Die epikureische Schule war in der Kaiserzeit sehr verbreitet. Diog. L. sagt (X, 9), die epikureische Schule sei allein noch blühend, während alle übrigen kaum noch bestehen; es ist zweifelhaft, ob dies auf die Zeit des Diogenes selbst (nicht lange nach 200 n. Chr.) zu beziehen sei, oder (was für wahrscheinlicher gelten darf) auf die Zeit des Schriftstellers, dem er an dieser Stelle seines Buches folgt, d. h. wohl auf die Zeit des Diokles (unter Augustus oder Tiberius).

§ 57. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten lässt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und die Vorstellungen

und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne. Dagegen wird in der epikureischen Schule die Induction sehr hoch gestellt, ohne dass jedoch für diese feste wissenschaftlich brauchbare Regeln aufgestellt worden wären.

Ueber die Prolepsis bei Epikur haben geschrieben: Joh. Mich. Kern, Gott. 1756, und Roorda, Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina, Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—23. Ueber die Lehre der epik. Schule von dem analogischen und inductiven Schliessen handelt Gomperz in seinen hercul. Stud. und Bahnsch (s. o. § 56, S. 245), über die Erkenntnisslehre Theod. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit, G.-Pr., Clausth. 1874.

Epikur definirt die Philosophie als Thätigkeit, welche uns durch Denken die Glückseligkeit verschafft (s. oben S. 4, vgl. auch Diog. X, 122, 148); der praktische Gesichtspunkt ist also der allein geltende. Nach Diog. Laërt. X, 29 statuirte Epikur drei Theile der Philosophie: *τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν*. Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. Epist. 89.

Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend: *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (vgl. Cic. de fin. I, 21, 71: Epicurum, qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehenderit). In der „Kanon" betitelten Schrift sagt Epikur (nach Diog. L. X, 31): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (die intuitiven Auffassungen des Verstandes). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es giebt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches oder sind wahr (*ἀληθῆ*); denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). (Dass die Wahrheit als die Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte, wie wenigstens in der Regel ihre Definition lautet, und die psychische Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* mit einander verwechselt werden, liegt freilich bei dieser Argumentation auf der Hand.)

Die Vorstellung (*πρόληψις*) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnissbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen eines Objects (*καθολικὴ νόησις μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object bezeichnet wird, in uns auf. Sie ist also von der *πρόληψις* oder der *κοινὴ ἔννοια* der Stoiker wohl zu unterscheiden. Die Meinung (*δόξα*) oder Annahme (*ὑπόληψις*) bildet sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht theils auf Zukünftiges (*προςμένον*), theils auf nicht Wahrnehmbares (*ἄδηλον*). Sie kann wahr

und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (ἂν ἐπιμαρτυρῆται, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Thurmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugniss der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direct nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. X, 33: περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später die Epikureer Zenon und Philodemus versucht haben).

Die Gefühle (πάθη) sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnissprocesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die blosse Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urtheilt Epikur (nach Cic. de fin. I, 21, 71): a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et si essent vera, nihil afferrent quo iucundius, i. e. quo melius viveremus. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae λογική dicitur, iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit. Doch enthält die Schrift des Philodemus περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, welche auf Vorträgen des Epikureers Zenon, des Lehrers des Philodemus, beruht, einen achtungswerthen Versuch einer Theorie des analogischen und inductiven Schliessens (s. Th. Gomperz, in den oben angef. Herculan. Studien, Heft 1, Vorwort, u. Bahnsch in der oben angeführten Schrift), indem sie besonders auf die Angriffe der Stoiker gegen die Induction eingeht. Der Analogieschluss (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος) ist der Weg von dem Gegebenen zu dem Unbekannten (ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τἀφανῆ μεταβαίνειν). Zenon verlangt, dass in verschiedenen Exemplaren des nämlichen Genus die constanten Eigenschaften aufgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zugeschrieben werden dürfen. Ohne die Induction ist es nicht möglich, in der Erkenntniss der Natur vorzuschreiten. Die Erfahrung ist zwar die Quelle aller Erkenntnisse, aber sie zeigt uns, dass es gewisse Gleichförmigkeiten in der Natur giebt, durch deren Erkenntniss wir in den Stand gesetzt werden, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen. Haben wir voreilig auf diesem Wege Schlüsse gezogen, so tritt die Erfahrung selbst wieder corrigirend ein. Nach Prokl. zu Eukl. 55, 59, 60 hat Zenon (der auch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführung bestritten (wie schon Protagoras, s. oben § 28, S. 90), der Stoiker Posidonius dieselbe vertheidigt.

§ 58. Der **Naturlehre** gesteht Epikur nur eine Berechtigung des praktischen Nutzens wegen zu, insofern die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Seele von den Schrecken des Aberglaubens befreit. Sie kommt im Wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden,

und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach unten hin und zwar sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Fall-Linie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter.

Die Thiere und Menschen sind Producte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt und auch durch dieselben bestimmt, so dass von einem vollen Indeterminismus bei Epikur kaum die Rede sein kann. Wird die Willensfreiheit angenommen, so wird dabei wohl Gewicht auf die Unabhängigkeit von äusseren Ursachen gelegt.

Ueber die epikureische Physik handeln speciell: G. Charleton, physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654. G. Ploucquet, de cosmogonia Epicuri, Tub. 1755. Ueber die Gotteslehre: Joh. Fausti, Argent. 1685. J. H. Kronmayer, Jen. 1713. J. C. Schwarz, Cob. 1718. J. A. F. Bielke, Jen. 1741. Christoph Meiners in: verm. philos. Schr., Leipz. 1775—76, II, S. 45 ff. G. F. Schoemann, schediasma de Epicuri theologia, ind. schol., Greifswald 1864. Ueber die Lehre von der Sterblichkeit der Seele Jos. Reisacker, der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwickelung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, G.-Pr., Trier 1862. Vgl. auch F. A. Lange, in seiner Gesch. des Mat., und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867.

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος und den zugehörigen (ebend. 39): οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν. Von den Körpern sind (ebend. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die andern aber die Bestandtheile, aus welchen jene gebildet sind. Die Theilung des Zusammengesetzten muss endlich auf letzte untheilbare und unveränderliche Körper (ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα) führen, wenn nicht Alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese untheilbaren Urkörper oder die Atome sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Ausser Grösse,

Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existirte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. Math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας*. Das Leere ist (ebend. X, 2 und Diog. L. X, 40) die *φύσις ἀναφής*, es ist *τόπος*, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der epikureischen Ansicht von der demokritischen ist der beträchtlichste der, dass Epikur die Atome vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein Weniges von der Fall-Linie abweichen lässt, um den ersten Zusammenstoss zu erklären; Lucr. II, 216 ff.:

Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme
Incertisque loci spatiis decellere paulum,
Tantum quod momen mutatum dicere possis.
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus nec plaga creata
Principiis: ita nil unquam natura creasset.

Vgl. Cic. de fin. I, 6, de nat. deor. I, 25 ff., Plut. Plac. I, 12: *κινεῖσθαι τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ παλμόν.* Epikur legt so diejenige Art von Freiheit (oder vielmehr Willkür), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaassen schon in die Atome hinein. Die Freiheit des menschlichen Willens sei nicht erklärbar, wenn nicht, wie Lucrez II, 253 ff. sagt:

— declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt (de rerum nat. I, 1020 ff.):

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deveniunt in tales dispposituras,
Qualibus haec rebus consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Diog. L. X, 76 f.: Man muss nicht meinen, die Bewegungen der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und Aehnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epik. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ*

ἄπειρον. Solcher Welten giebt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebend. 88, 89).

Die wirkliche Grösse der Sonne und der übrigen Gestirne ist der scheinbaren gleich; denn ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Grösse (anscheinend) verloren, so müsste das Gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhält.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniss, indem sie öfters den Menschen erscheinen, und hiervon Vorstellungsbilder (προλήψεις) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (ὑπολήψεις ψευδεῖς), da sie Vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17; Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Sie kümmern sich nicht um die Welt und um die Menschen, sondern frei von allen Sorgen (ἀλειτούργητοι) geniessen sie ungetrübtes Glück. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erweisen. Zugleich dienen sie als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X, 63) σῶμα λεπτομερὲς παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον. Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich diese Atome (Epik. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff.). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist στέρησις αἰσθήσεως. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so dass der Tod uns nichts angeht (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, Epik. bei Diog. L. X, 124 ff.; Lucret. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epik. a. a. O. X, 68).

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (εἴδωλα), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, theilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (τύποι), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserm Verstande (εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν). Diog. L. X, 46—49; Epicuri fragm. libr. II et XII de natura; Lucret. IV, 33 ff.

Ein Schicksal (εἱμαρμένη) giebt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (τὸ παρ᾽ ἡμῖν ἀδέσποτον), und an unsere freie Selbstbestimmung knüpft sich das Lob und der Tadel (Epik. bei Diog. L. X, 133, vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21; de nat. deorum I, 25). Sittlich frei ist nach Epikur der, welcher in seinen Handlungen durch seine Ueberzeugungen bestimmt wird. Die ἀνάγκη wollte er von den Willensacten entschieden ausgeschlossen wissen (s. Gomperz, Neue Bruchst. Ep.s, S. 11). Doch scheint über diesen Punkt in der Schule nicht volle Klarheit geherrscht zu haben, da auch dem blossen Willen, d. h. der Zufälligkeit in der Selbstbestimmung, der Anfang der Bewegungen zugeschrieben wird, so bei Lucrez II, 260 f.: dubio procul — sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur.

Nur auf Abwehr theologischer Erklärung und Feststellung des naturalistischen Princips, nicht auf gesicherte und allseitig durchgeführte naturwissenschaftliche Erkenntniss geht Epikurs wesentliches Interesse in seiner Naturphilosophie.

§ 59. Die epikureische Ethik ruht auf der kyrenaischen. Die Glückseligkeit, welche das höchste Gut ist, setzt Epikur in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Kyrenaiker anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Kyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig, andere zwar natürlich, aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich noch nothwendig.

Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die grösser sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen grösseren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht aber dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Ueber die epikureische Moral handeln speciell: Des Contures, Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686. Batteux, Paris 1758, deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer), Mietau 1774, Halberst. 1792. Garve bei seiner Uebers. der arist. Ethik, Bd. I, Breslau 1798, S. 90—119. E. Platner, über die stoische und epikureische Erklärung vom Ursprung

des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19. M. Guyau, la morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1878. P. v. Gizycki, s. oben S. 245.

Epikurs eigene Aeusserungen über die ethischen Principien finden wir zum Theil noch bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in einem daselbst (122 bis 135) aufbewahrten Briefe an den Menökeus. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduction erscheint dabei eben nicht als die Kunst des Epikur; seine Rede giebt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie sich ihm zunächst darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu thun. Das Lustprincip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν, und zur Begründung fügt er bei (X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemässe Gut (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens, und auf sie läuft unser Thun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurtheilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet und insbesondere auch (X, 128) das Princip des Strebens und Meidens bestimmt worden war als Gesundheit und Gemüthsruhe (ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία) mit dem begründenden Zusatze: ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Was unter ἡδονή zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältniss der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an grosser Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophiren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (τὴν εὐδαιμονίαν) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Eintheilung der Begierden (ἐπιθυμίαι). Von diesen seien nämlich die einen natürliche (φυσικαί), die anderen eitle (κεναί); von den natürlichen seien die einen nothwendige (ἀναγκαῖαι), die anderen nicht nothwendige (φυσικαὶ μόνον); diejenigen, welche natürlich und nothwendig sind, sind theils zur Glückseligkeit (πρὸς εὐδαιμονίαν, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist, als vorhin), theils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν), theils zum Leben selbst (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) nothwendig. (Daneben findet sich die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Coordination dreier Arten von Begierden bei Diog. L. X, 149: αἱ μὲν φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, was näher dahin erklärt wird, die erste Classe gehe auf die Aufhebung von Leiden, die zweite auf Variation der Lust, die dritte auf Befriedigung von Eitelkeit, Ehrgeiz, überhaupt von leeren Einbildungen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemüthsruhe, somit zum μακαρίως ζῆν. Denn, fährt er fort, um deswillen thun wir alles, um weder körperlich noch geistig zu leiden (ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν). Der Lust (ἡδονή) bedürfen wir dann, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht. Die Lust ist also (X, 128) Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit. (Wie freilich die beiden Sätze zusammenstimmen, die Lust sei Princip, und, wir bedürfen derselben nur dann, wenn ihr Mangel uns quält, oder wie gar der eine die Folge des andern sein soll, ist schwer zu sagen; denn wenn wir wirklich alles nur um der Schmerzlosigkeit willen thun und auch der Lust nur insofern bedürfen, als ihr Mangel uns quälen würde, so ist die Lust offenbar nicht Zweck, sondern

Mittel.) Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprincips (X, 129) wendet sich dann Epikur sofort zur der Abweisung des Missverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Er giebt zu, dass jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemässes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Uebles, fordert aber, dass unser Verhalten sich auf die Abmessung (συμμέτρησις) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so dass, wenn sich im Ganzen ein Ueberschuss von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Ueberschuss von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. Auf dieses Princip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch die seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenlosigkeit (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν). In der rechten συμμέτρησις liegt das Wesen der φρόνησις, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (ἡδέως) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne dass ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, X, 132). Epikur schliesst jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Ueberlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν), mit Einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuss unsterblicher Güter (X, 133—135).

Die sittlichen Gesetze sind nach der epikureischen Doctrin weder den Menschen angeboren, noch auch von Gewalthabern denselben aufgenöthigt worden, sondern aus der Einsicht der hervorragenden und leitenden Männer in das der menschlichen Gesellschaft Nützliche (συμφέρον) hervorgegangen (Hermarchus bei Porphyr. de abstin. I, c. 7—13, vgl. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 8 ff.).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136) zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, καταστηματικὴ ἡδονή (stabilitas voluptatis, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή (voluptas in motu, Cic. a. a. O.); er bestimmt jene näher als ἀταραξία καὶ ἀπονία, diese als χαρὰ καὶ εὐφροσύνη. Der Begriff der καταστηματικὴ ἡδονή schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der blossen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sich nicht an ἡδονή (und ebensowenig an voluptas und Lust) knüpft, so dass Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht scharfen Tadel über die epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes verhängt. Doch scheint auch die ciceronische Darstellung nicht ganz von Missverständnissen frei zu sein, wie es denn insbesondere nur als eine ungenaue Auffassung betrachtet werden kann, wenn Cicero meint, Epikur finde in der Schmerzlosigkeit als solcher die höchste Lust (de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.): Epikur selbst (bei Diog. L. X, 141) erklärt nur die völlige Austilgung des Schmerzes mit der höchsten Steigerung der Lust für un-

trennbar verbunden (wobei freilich das Genauere gewesen wäre, dass diese letztere stets jene, aber nicht umgekehrt auch jene immer diese involvire).

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoffnung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre bei Epikur selbst nicht nachweisen, und es ist sehr möglich, dass dabei ein Missverständniss obwaltet. Erinnerung und Hoffnung ist allerdings nach Epikur der Grund des höheren Werthes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. Richtig ist nur, dass alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen herstamme. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 erklärt Epikur von sich selbst, dass seine Körperschmerzen ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre.

Es ist möglich, dass der Ausspruch, den Epikur in der Schrift *περὶ τέλους* gethan haben soll (nach Diog. L. X, 6), er wisse nicht, was er unter dem *ἀγαθόν* sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (*ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς*), von ihm nicht nur dann gethan worden ist, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die nothwendige Basis aller übrigen bildeten, so dass mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung *ἀφαιρεῖν* nicht im aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf blosse Abstraction bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hinwegnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

Ausdrücklich erklärt Epikur, dass keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L. X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Werthunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, dass der Begriff der Ehre nach der epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II.) gegen den Epikureismus. Eben darum aber fand das System die weiteste Verbreitung zu der Zeit, als Genusssucht und Despotismus das antike Ehrgefühl gebrochen hatten.

Principiell ist die epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust hinausläuft, soll überall maassgebend sein. Auch die Freundschaft wurde nach diesem Princip erklärt. Sie sei, lehrt Epikur, für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses. Hiermit verknüpfen (nach Cic. de fin. I, c. 20) Epikureer noch zwei andere Erklärungsgründe der Freundschaft, indem sie theils behaupteten, die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, theils, es bestehe ein Bündniss unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben, wie sich selbst. Dem Epikur selbst gehört der Ausspruch an (bei Plutarch in der Schrift: Non posse suaviter vivi sec. Epicurum 15, 4): *τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν*. Durch das grosse Gewicht aber, welches in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft gelegt wurde (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte), hat der Epikureismus sich um die Milderung antiker Härte und

Exclusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf.

Vergleichen wir die epikureische Lehre mit der kyrenaischen, so zeigen sich neben der Uebereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprincips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt). Die Kyrenaiker statuiren nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (λεία κίνησις) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe geknüpfte (καταστηματικὴ ἡδονή). Ferner erklären die Kyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die grössere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der kyrenaischen Richtung nach Aristippus sind sämmtlich in die epikureische Doctrin eingegangen, da Epikur mit Theodorus statt der einzelnen Lust den Gesammtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft dem Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objectivität der Erkenntniss vermöge principieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschliessung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel derselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntniss zugänglich waren, und in der Wegerklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich erklären liess. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skepticismus und des Eklekticismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie Aehnliches in gewissem Sinne auch heute wieder der Fall ist) die natürliche Folge der Vertheilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern grossentheils noch heute) einer unbewusst poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnissobjecte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exclusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Princips eines immanenten naturgesetzlichen Causalzusammenhanges grossentheils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der in dieser strengen Form zur Zeit nicht erkennbaren Objecte. — Vgl. über die Bedeutung des Epikureismus insbesondere auch den betreffenden Abschnitt in A. Langes Gesch. des Materialismus und dessen Neue Beitr. zur Gesch. d. Mat., Winterthur 1867.

§ 60. An die Production der grossen philosophischen Systeme schloss sich nicht nur die aneignende Reproduction und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklekticismus und Skepticismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1) Pyrrhon aus Elis (zur Zeit Alexanders des Grossen) und seine frühesten Anhänger, 2) die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3) die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrhon anknüpften. Der Skepticismus der mittleren Akademie, hervorgegangen aus der platonischen Dialektik, ist minder radical, als der der Pyrrhoneer, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt und nicht schlechthin jede Erkenntniss aufhebt, mindestens aber Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade derselben als erreichbar anerkennt.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei, als der andere, durch Enthaltung vom Urtheil Gemüthsruhe zu erlangen suchten und alles ausser der Tugend für gleichgültig erachteten, ist ausser Pyrrhon besonders Timon aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren ausser Aenesidemus, der auf Pyrrhon zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skepticismus den Herakliteismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reducirt, Favorinus, der zwischen akademischer und pyrrhoneischer Skepsis zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Aerzte angehört und die noch erhaltenen Schriften: Pyrrhoneische Skizzen und: Gegen die Dogmatiker, verfasst hat.

P. Leander Haas, de philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis, Würzb. 1875.

Ueber Pyrrhons Skepticismus handeln: Joh. Arrhenius, Ups. 1708. G. Ploucquet, Tüb. 1758. Kindervater, an P. doctr. omnis tollatur virtus, Leipz. 1789. J. G. Münch, de notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796. R. Brodersen, de philos. Pyrrhonis, Kiel 1819. Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877. J. R. Thorbecke, quid inter academ. et scept. interf., Lugd. Bat. 1821. Ueber Timon: Jos. F. Langheinrich, diss. tres de Timone sillographo, acc. eiusdem fragmenta, Lips. 1720—24, und in neuerer Zeit Curt Wachsmuth, de Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis, disp. et sillographorum reliquias adiecit, Gratulationsschrift zu Welckers Jubiläum, Leipz. 1859 (vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke, Warschau 1820, und Friedr. Paul, Berlin 1821), Fr. Kern, zu Timon Phliasius, in: Philol., Bd. 35, 1876, S. 373—376 (bezieht sich auf Xenophanes). Fragmente des Timon finden sich auch in der von F. Jacobs aus dem palatinischen Codex herausgegebenen Anthologie, Leipzig 1813—17. Vgl. D. Zimmermann, Darstellung der pyrrh. Ph., Erl. 1841; über Urspr. u. Bedeutung der pyrrh. Ph., ebd. 1843; commentatio, qua Timonis Phliasii sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur, G.-Pr., ebd. 1865.

Die Literatur, welche die mittlere Akademie betrifft, s. o. § 44, S. 163.

Ueber Aenesidemus handelt E. Saisset in seiner Schrift: le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant, 2. éd. Paris 1867.

Die Ausgaben der beiden Schriften des Sextus Empiricus (Pyrrhon. institut. libri III und: contra mathematicos libri XI) s. oben § 7, Seite 23. Die pyrrhoneischen Grundzüge sind aus d. Griech. übers. u. mit einer Einleit. und Erläuterungen versehen

von E. Pappenheim (in der philos. Biblioth.), Lpz. 1877. Vgl. L. Kayser, über Sextus Empir. Schrift πρὸς λογικούς, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161 bis 190. C. Jourdain, S. Emp. et la philos. scolastique, Paris 1858. W. S. Prentice, the indicative and admonitive signs of Sext. Emp., diss. Gotting., 1858. Eug. Pappenheim, de Sexti Empir. librorum numero et ordine, Progr. d. Köln. G., Berl. 1874; Lebensverh. des Sext. Emp., Pr. d. K. G., Berl. 1875.

Norman Maccoll, the Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, London and Cambridge 1869.

Pyrrhon von Elis (um 360—270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. IX, 61, vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 13) ein Schüler des Bryson (oder Dryson), eines Sohnes und Schülers des Stilpon, gewesen sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryson, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpon war, jünger als Pyrrhon gewesen sein muss. Nach Andern war Bryson ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Euklides von Megara; vielleicht ist dieser Sokratiker Bryson identisch mit dem Herakleoten Bryson, aus dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. XI, p. 508 Platon manches (etwa im Theätet?) entnommen haben soll. Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten anderen Philosophen aber als Sophisten gehasst zu haben (Diog. L. IX, 67 und 69). Den Demokriteer Anaxarchus, der im Gefolge Alexanders des Grossen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin. Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (τῇ ἀληθείᾳ, Diog. L. IX, 61, wofür φύσει ebend. 101 und Sext. Empir. adv. Math. XI, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (οὐδὲν μᾶλλον) das eine wie das andere; alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäss lehrte Pyrrhon, die Dinge seien unserer Erkenntniss unzugänglich oder unerfassbar (ἀκαταληψία), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urtheils zu enthalten (ἐποχή). Alles Aeussere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmuth nicht stören zu lassen (ἀταραξία). Diog. L. IX, 61, 62, 66—68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 und 4; IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. Die Pyrrhoneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) ἀπορητικοί und σκεπτικοί und ἐφεκτικοί und ζητητικοί genannt. Pyrrhon selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so dass leicht sein Name typisch werden und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timon zurückgehen (der von Sextus Emp. adv. math. I, 53 ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων genannt wird).

Als unmittelbare Schüler des Pyrrhon werden (von Diog. L. IX, 67 und 69) Philon von Athen, Nausiphanes von Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epikur war, und Andere, besonders aber Timon aus Phlius genannt. Timon (geb. um 325, gest. um 235 v. Chr.), der (nach Diog. L. IX, 109) vor Pyrrhon bereits den Megariker Stilpon gehört hatte, hat Spottgedichte, Σίλλοι, in drei Büchern verfasst, worin er die griechischen Philosophen, mit Ausnahme des Xenophanes, der die echte Weisheit ohne Spitzfindigkeiten gesucht, und des Pyrrhon, der dieselbe gefunden habe, als Schwätzer behandelt und verspottet. Gegen die Behauptung, durch das Zusammenwirken der Sinne und des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timon, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers: συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος (zwei bekannte Betrüger). Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. praepar. evang. XIV, 18) scheint Timon die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zu haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie die Dinge

seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfliesse. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides in Folge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (ἀφασία), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemüthes (ἀταραξία). Die ἀταραξία folgt wie ein Schatten (σκιᾶς τρόπον) der ἐποχή (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timon sagt (nach Diog. L. IX, 105): τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. Das οὐδὲν μᾶλλον erklärte Timon in der Schrift Πύθων (nach Diog. L. IX, 76) als μηδὲν ὁρίζειν oder ἀπροςθετεῖν (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (ἰσοσθένεια τῶν λόγων). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urtheils ist ἀῤῥεψία (ebend. 74). Das οὐδὲν μᾶλλον wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so dass wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (οὐ θετικῶς ἀλλ' ἀναιρετικῶς), wie wenn gesagt werde: οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν, ἢ ἡ Χίμαιρα (ebend. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schliesslich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern λόγος ein widersprechender λόγος gegenüberliegt, so auch ihnen (ebend. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skepticismus, indem er sich auf die äusserste Spitze treiben will, schliesslich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch thatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloss hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, dass, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Den Unterschied zwischen der mittleren Akademie (s. oben § 44) und der pyrrhoneischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker, die sich selbst Pyrrhoneer nennen, so zu bestimmen, die Akademiker aus der Schule des Arkesilas und Karneades hätten das Eine zu wissen behauptet, dass nichts wissbar sei, die Pyrrhoneer aber höben auch diese Eine vermeintliche Gewissheit auf (Sextus Empiricus hypotyp. Pyrrhon. I, 3, 226, 233; vgl. Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arkesilaus (nach Cic. Acad. post. I, 12, 45) und Karneades (nach Cic. Acad. pri. II, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewissheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, dass der akademische Skepticismus weniger radical war, als der der Pyrrhoneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuliess (gegen welche Sext. Emp. adv. Math. VII, 435 ff. polemisirt) und, was den Arkesilaus betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 und Anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mittheilung der Lehren Platons geübt haben soll (wenn anders diese Angabe genau zutrifft). Ausserdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den pyrrhoneischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Nachdem die Akademie sich (seit Philon dem Larissäer und Antiochus dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zugewandt hatte, wurde die pyrrhoneische Skepsis, besonders durch Aenesidemus, erneuert. Aenesidemus aus

Knossus lehrte in Alexandrien, wie es scheint, im ersten Jahrh. nach Chr. Er schrieb Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photius (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, da er durch die Skepsis die heraklitische Philosophie zu begründen beabsichtigte. Er wollte (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210) erst zeigen: τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. Die Skepsis war ihm nicht eine Lehre, sondern eine Anleitung (ἀγωγή). Die zehn Weisen (τρόποι), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 bei den älteren Skeptikern (παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timon sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngern Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn λόγοι oder τόποι bezeichnet werden) sind (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im Einzelnen folgende. Der erste ist entnommen von der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objecte zur Folge habe, ohne dass sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen und ob überhaupt irgend eine die wahre sei, der zweite von der Verschiedenheit der Menschen unter einander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte von der verschiedenen Structur der Sinneswerkzeuge, der vierte von der Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte von der Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte, der sechste von dem Vermischtsein des wahrzunehmenden Objectes mit Anderm, der siebente von der Verschiedenheit der Erscheinung je nach der Art der Zusammenfügung, der achte von der Relativität überhaupt (worauf übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte von der Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perception, der zehnte endlich von der Verschiedenheit der Bildung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa (dem fünften Nachfolger des Aenesidemus), zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach hyp. Pyrrh. I, 236 ff., adv. Math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 nach Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter Anderen auch der Grammatiker und Alterthumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian und Antoninus Pius in Rom und Athen lebte und (um 155 n. Chr.) Lehrer des A. Gellius war, getheilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164 ff.; Diog. L. IX, 88 ff.) folgende fünf Tropen auf, um die ἐποχή zu empfehlen: 1) den von der Discrepanz der Ansichten über die nämlichen Objecte zu entnehmenden, 2) den von dem Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein Anderes, dieses wieder durch ein Anderes und so fort ins Unendliche gesichert werden müsste, 3) den von der Relativität, indem das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu Anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint, 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgend einer Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigter Weise zugeben lassen, ihre Beweise führen, 5) den von der Diallele, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf. Nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker noch zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Discrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein Anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch

ein Anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf eine Diallele geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswertheste dieses ist (hyp. Pyrrh. II, 234 ff.), dass jeder Syllogismus ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction gesichert werden könne, die den Schlusssatz mitenthalten müsse. (Vergl. Hegel, Log. II, S. 151 ff., Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in Ueberwegs System der Logik zu § 101).

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sext. Emp. adv. Math. IX, 207 ff. mittheilt, wie es scheint, nach Aenesidemus. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muss; das Relative (πρός τι) aber hat nicht Existenz (οὐχ ὑπάρχει), sondern wird nur hinzugedacht (ἐπινοεῖται μόνον). Ferner müsse die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleichstände und das Eine um nichts mehr Erzeuger des Anderen wäre, als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, so lange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden muss, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Causalität werden vorgebracht; doch ist charakteristisch, dass sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten ins Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, dass sich keine Erkenntnissquelle der Causalität aufzeigen lasse. (Vergl. Zeller, Ph. d. Gr., III, 1. A. S. 474, 2. Aufl. III b., S. 38 f.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doctrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. Emp. adv. Math. IX, 137 ff., hyp. Pyrrh. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Uebel der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatistischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

§ 61. Zum Eklekticismus neigt mehr oder minder die gesammte Philosophie des späteren Alterthums, insbesondere zu der Zeit, als die griechischen Gedanken in der römischen Welt Verbreitung fanden. Der namhafteste und einflussreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnisslehre sich zu dem Skepticismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessirt und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Kynismus und Stoicismus eingenommen zu haben.

Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern handelt Eduard Zeller im 24. Heft der ersten Serie der Sammlung gemeinverständlicher wiss. Vorträge, hrsg. von

Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff, Berlin 1866, H. Durand de Laur, mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite, Versaill. 1874.

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier neben den Einleitungen und Anmerkungen von Herausgebern wie Madwig etc., ferner neben älteren Arbeiten, wie Chr. Meiners, orat. de philos. Ciceronis eiusque in universum philos. meritis, in: verm. philos. Schr., Bd. I, 1775, S. 274 ff., H. C. F. Hülsemann, de indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799, Gedikes Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero, Berlin 1782, 1801, 1814, die noch mehr zur Charakteristik der ciceronianischen Auffassung, als zur Gesch. der älteren Philosophie selbst Werth hat, und Christian Garves Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Schrift de officiis, Breslau 1783, 6. Ausg. ebd. 1819, ferner neben Krisches Forschungen, Göttingen 1840 (s. o. S. 25) und Ritters ausführlicher Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Gesch. der Philosophie IV, S. 106—176 noch besonders erwähnt: J. F. Herbart, über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedruckt in den Werken, Bd. XII, S. 167—182. Karl Salom. Zachariae, staatswissenschaftliche Betrachtungen über Ciceros wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823. Lotheisen, Ciceros Grundsätze und Beurtheilung des Schönen, Progr., Brieg 1825. Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partem merita, Hamb. 1825. J. A. C. van Heusde, M. Tullius Cicero φιλοπλάτων, Traj. ad Rhen. 1836. M. M. v. Baumhauer, de Aristotelis vi in Cic. scriptis, Ultraj. 1841. C. F. Hermann, de interpretatione Timaei dialogi a Cic. relicta, Progr., Gött. 1842. J. J. Klein, de fontibus Topicorum Ciceronis, Diss., Bonn 1844. E. Herrmann, de tempore quo Cic. l. de legibus scr. esse vid., Pr., Detmold 1845. Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846. C. Crome, quid Graecis Cicero in philosophia, quid sibi debuerit, G.-Pr., Düsseldorf 1855. Havestadt, de Cic. primis principiis philosophiae moralis, G.-Pr., Emmerich 1857. A. Desjardins, de scientia civili apud Cic., Beauvais 1857. Burmeister, Cic. als Neu-Akademiker, G.-Pr., Oldenburg 1860. Höfig, Ciceros Ansicht von der Staatsreligion, G.-Pr., Krotoschin 1863. O. Heine, de fontibus Tusculanarum disp., G.-Pr., Weimar 1863. C. M. Bernhardt, de Cicerone Graecae philosophiae interprete, Pr. des Fr.-Wilh.-Gymn., Berlin 1865. F. Hasler, über das Verhältn. der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius, München 1866. Zur Lösung der Frage, inwieweit Cicero den Aristoteles gelesen und verstanden habe, liefert beachtenswerthe Beiträge die Inaugural-Dissertation von Hugo Jentsch, Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero, Berol. 1866. Ders., de Aristotele Ciceronis in rhetorica auctore, Pars I. II., G.-Pr., Guben 1874, 75. G. Barzellotti, delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone, Firenze 1867. J. Walter, de an. immort. quae praec. Cic. trad., Prag 1867. G. Zietschmann, de Tusc. qu. fontibus, diss., Halle 1868. R. Bittner, de Ciceronis philosophia morali, Pr. d. Neust. G., Prag 1871. T. W. Levius, six lectures introductory to the philosophical writings of Cic., Lond. 1871. B. Lengnick, ad emandandos explicandosque Ciceronis libros de nat. deor., Halle 1871. K. Hartfelder, de Cic. Epicureae doctrinae interprete, diss., Heidelb. 1875; ders., die Quellen von Cic.s zwei Büchern de divinatione, G.-Pr., Freib. i. Br. 1878. Theod. Schiche, de fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione, diss., Jen. 1875. Gloël, üb. Ciceros Studium des Platon, Pr., Magdeb. 1876. Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. I. Th., de nat. deor., Leipz. 1877. J. Walter, M. T. Ciceronis philos. moralis, I., Prag 1877. II., Mies 1879. F. Zechbauer, zu C.s BB. de divinatione, Hernals 1877. P. Schwenke, über Ciceros Quellen in d. Büchern de natura deorum, in: Jahrbb. f. Philol. Bd. 119, 1879, S. 49—66 u. 129—142.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny, in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. IV, S. 301 ff. Lasteyrie, sentences de Sextius, Par. 1842. Meinrad Ott, Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, G.-Pr., Rottweil 1861; die syrischen „auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom“, nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, G.-Pr., Rottweil und Tübingen 1862 und 1863; die Humanitätslehren von heidnischen Philosophen um d. Zeit Christi, in: Theol. Quartalschr., 1870, S. 355—402. Sexti sententiarum recensiones latinam, graecam, syriacam coniunctim exh. Joann. Gildemeister, Bonnae 1873. Die syrische Bearbeit. ist auch abgedruckt bei P. de Lagarde, analecta Syriaca, Lpz. 1858.

Nachdem die Kritik in den sämmtlichen grossen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, musste das andauernde Bedürfniss philosophischer Ueberzeugungen

entweder zu neuer Systembildung oder zum Eklekticismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Nothwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophirende Subject seiner eigenen „Unbefangenheit", d. h. seinem unmittelbaren, natürlichen Wahrheitssinne oder seinem gesunden Tacte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere musste der Eklekticismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum Zweck der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich der Begründung einer vernunftgemässen religiösen und sittlichen Ueberzeugung die Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfniss war. Daher ist das Philosophiren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei solchen, die sich zu irgend einem einzelnen hellenischen Systeme bekennen. Insbesondere aber vertritt Cicero den Eklekticismus.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dec. 43 v. Chr.) hat besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. Er hat in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phädrus und den Akademiker Philon gehört und mit dem Stoiker Diodotus (der hernach nebst Tyrannio sein Hausfreund war, Tusc. V, c. 39, Epist. passim) verkehrt, dann den Akademiker Antiochus von Askalon und den Epikureer Zenon, endlich (in Rhodus) den Stoiker Posidonius gehört. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. Tusc. V, c. 2: philosophiae in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus.

Cicero selbst giebt (in der Schrift de divinatione, II, 1) ein Verzeichniss seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das er Hortensius betitelt hat, habe er zum Philosophiren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, consequenteste und eleganteste Weise des Philosophirens (nämlich die der mittleren Akademie) aufgezeichnet, dann in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Uebel abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit nothwendigsten Momente erörtert würden. Darauf seien die drei Bücher de natura deorum verfasst worden, woran die begonnene Schrift de divinatione und die noch projectirte de fato sich anschliessen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfassten sechs Bücher de republica und die Schriften: Consolatio und de senectute; es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher de oratore, denen als viertes Brutus (de claris oratoribus), als fünftes Orator folge.

Die Schrift de rep. hat Cicero in den Jahren 54—52 v. Chr. in sechs Büchern verfasst, wovon ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, grösstentheils durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Theil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius aufbehalten worden. Eine Schrift de legibus schloss sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Vielleicht schon zu Anfang des Jahres 46 v. Chr., vielleicht jedoch erst später hat Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfasst, die er de div. II, 1 nicht mit erwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfasst worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren; noch in dasselbe Jahr fällt neben den theilweise erhaltenen Academica die ganz auf uns gekommene Schrift de finibus und der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher de natura

deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift Cato maior s. de senectute; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfasste Abhandlung de divinatione, woraus die oben mitgetheilten eigenen Angaben Ciceros gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung de fato, dann die heute verlorene Schrift de gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und de officiis; die nicht auf uns gekommene Abhandlung de virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift de officiis verfasst worden. Jugendarbeiten waren die verlorenen Uebersetzungen von Xenophons Oeconomicus und von Platons Protagoras (welche letztere noch zu Priscians und Donats Zeiten existirte); dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den Acad., die Uebersetzung des platonischen Timäus, wovon ein grösseres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher de oratore im Jahre 55, der Brutus und der Orator 46 vor Chr. verfasst worden.

Dass Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum XII, 52) von denselben sagt: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vergl. de fin. I, 2, 6; 3, 7; de off. I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Einige Epikureer (Amafinius, Rabirius, Catius Insuber) hatten vor ihm lateinisch über Philosophisches geschrieben, aber kunstlos (Tusc. II, 3, 7). Von den meisten Schriften lassen sich (grösstentheils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Ciceros Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften de republica und de legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platons; der Inhalt ruht neben Ciceros eigenen politischen Erfahrungen auf den platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren; auch den Polybius hat Cicero viel benutzt. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio ruht auf Krantors Schrift περὶ πένθους, der (verlorene) Hortensius wohl auf dem Προτρεπτικός, den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige von Kypros, gerichtet hatte (s. Bernays, die Dialoge des Arist., S. 116 ff.), oder auch auf dem Προτρεπτικός des Akademikers Philon von Larissa (s. Krische, über Ciceros Academica, Gött. Studien, II, 1845, S. 191); die Bücher de finibus bonorum et malorum (die beste von den erhaltenen philosophischen Schriften Ciceros) auf den Werken des Phädrus, Karneades, Philon von Larissa, namentlich des Antiochus von Askalon (s. C. J. Grysar, die Akademiker Philon und Antiochus, G.-Pr., Köln 1843), wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte, die Academica auf den Schriften und zum Theil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker, die Tusculanen auf den Schriften von Platon und Krantor, Posidonius, andern Stoikern und Peripatetikern, das erste Buch der Schrift de natura deorum auf der Schrift eines Epikureers, von der man glaubt, dass sie in den herculanensischen Rollen wieder aufgefunden ist, und die anfangs als eine Abhandlung des Phädrus περὶ θεῶν betrachtet wurde, jetzt aber meist als die Schrift des Philodemus περὶ εὐσεβείας angesehen wird (s. dagegen jedoch H. Diels, in: Doxographi Graeci, Prolegg. S. 121 ff., welcher, auf beachtenswerthe Gründe gestützt, die Vermuthung ausspricht, dass Philodemus und Cicero aus einer und derselben Quelle, dem eben erwähnten Werke des Phädrus, geschöpft hätten, und dass sich daraus die Uebereinstimmung zwischen beiden erkläre), die Kritik des epikureischen Standpunktes auf einer Schrift des Akademikers Klitomachus, das zweite Buch besonders auf den Werken des Panätius (π. προνοίας), Posidonius (π. θεῶν) und Apollodorus, das dritte auf denen des Akademikers Klitomachus, das erste

der zwei Bücher de divinatione auf den fünf Büchern des Posidonius περὶ μαντικῆς, das zweite Buch auf einer Schrift des Klitomachus, in der dieser die Ansichten des Karneades vortrug, und zum Theil (der Abschnitt §§ 87—97) auf einer Schrift des Panätius (vielleicht π. προνοίας), die Abhandlung de fato auf Schriften des Posidonius und Karneades, der Cato maior auf Schriften von Platon, Xenophon, Hippokrates und Ariston von Chios, der Lälius besonders auf der Schrift des Theophrast über die Freundschaft, dann auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften eines Stoikers, für die zwei ersten Bücher de officiis ist Panätius, für das dritte Posidonius die Hauptquelle gewesen, ausserdem sind neben Platon und Aristoteles die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tyrus und Hekaton für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skepticismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiss, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, des consensus gentium und der vermeintlich angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus I, 13, 39: perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen, doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. II, 41). Am meisten interessirt ihn die Beziehung der Naturkenntniss zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswerth ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Aeusserung (de nat. deorum II, 37): Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel quales libet aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici. Aus der Mythologie möchte Cicero alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes, Tusc. I, c. 26; IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Uebereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13). Besonders werth ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff.; c. 49 u. ö.), doch kommt er nicht ganz von der Ungewissheit los und lässt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe eben so ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus.

Das sittlich Gute (honestum) definirt Cicero als das an und für sich Lobenswerthe (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäss, welches ihm, dem Römer, das griechische καλόν vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, dass er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urtheile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äusseren Güter bedürfe, ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft. Er beruhigt sich aber in dem Gedanken, dass alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu

nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Werth äusserst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III, c, 3). Bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doctrin zum blossen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Karneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, dass die Tugend die Reduction der πάθη (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maass fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne πάθη sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des πάθος (perturbatio) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mitaufnimmt (Tusc. V, c. 6: aversa a recta ratione animi commotio), so dass er in der That nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunkt aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, dass ihm die praktische Tugend die höchste ist. De off. I, c. 44: omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur. Ib. 45: agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter.

Ciceros politisches Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; 23 ff.). Cicero billigt Accommodation an den Volksglauben durch Augurien etc., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divinat. II, c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewusstseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Platon in der Rep. die Forderung einer praktischen Betheiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber zunächst aus dem unechten Brief an Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici" etc. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der aristotelischen Lehre von dem Menschen als ζῶον πολιτικόν (de fin. V, 23); so schwach ferner im ersten Buche der Tusculanen Ciceros Argumentationen sind und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff.). Auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum etc.; vergl. de leg. I. 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus etc.), und obschon es theilweise an rhetorischer Ueberspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfasste, tief eingewurzelten Ueberzeugung.

Von der Schule der Sextier sagt Seneca (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, ferner Sotion von Alexandria (dessen Schüler Seneca um 18—20 nach Chr. war), Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion erfüllte als Lehrer des Seneca diesen mit Liebe zum Pythagoras (Sen. Ep. 108); Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische

Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeusseren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durchs Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleich wie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fliessende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. Ep. 64). (Die in des Rufinus lateinischer Uebersetzung auf uns gekommene Spruchsammlung, welche zuerst Orig. c. Celsum VIII, 30 unter dem Titel *Σέξτου γνῶμαι* anführt, und von der auch eine syrische Bearbeitung vorhanden ist, ist eine nicht lange vor 200 n. Chr. entstandene Schrift eines Christen, welcher einzelne echte Aussprüche des Q. Sextius zum Grunde zu liegen scheinen.)

Dritte (vorwiegend theologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Speculation.

§ 62. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen, 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker, 3) die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu verschmelzen. Die Neupythagoreer, pythagoreisirenden Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subject sich in Skepticismus und Eklekticismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum musste aber auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am grössten sein, und diese Einflüsse haben Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen in nicht geringem Maasse bedingt.

Ueber die griechischen Philosophen dieser Periode vergl. E. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origines, Halle 1860, S. 5—111. S. auch A. Polzer, d. Philosophen im 2. Jahrh. n. Chr., vorzugsweise nach Lukian geschildert, G.-Pr., Graz 1879.

Orientalischer Einfluss hat die Philosophie dieser Periode wesentlich mitbestimmt (s. Ritter, G. d. Ph. IV, S. 414 ff.); doch weist Zeller (Ph. d. Gr.,

2. Aufl. IIIb, S. 56 ff. u. 368 ff.) mit Recht auch auf die innern Gründe hin, welche die Neigung zu einer mystischen Theologie erzeugten. „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewusstsein vom Verfall der classischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht bloss das Christenthum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen ins Leben gerufen.“ Aber eben dieses Gefühl der Ermattung und diese Sehnsucht nach fremder Hülfe trieb theils in der Religionsübung, theils in der Speculation zum Anschluss an orientalische Culte und Dogmen und vor allem an die im Orient vorherrschende Auffassung des Göttlichen in der Form der Transscendenz, des Ethischen in der Form der Selbstverleugnung, wie auch zur Hervorhebung aller hiermit verwandten Elemente in der griechischen, besonders in der platonischen Philosophie, bei geringerer Kraft eigener Gedankenbildung. Der Neuplatonismus ist der Synkretismus der orientalischen (insbesondere der alexandrinisch-jüdischen) und der hellenischen Bildung unter der Form des Hellenismus; die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und die christliche Gnosis ist derselbe Synkretismus unter der Form des Orientalismus. Mit Recht bemerkt Robert Zimmermann (Gesch. der Aesth., Wien, 1858, S. 123), dass Platons Versuch, orientalische Mystik in wissenschaftliche Forschung zu übersetzen, im Neuplatonismus mit einer Rückübersetzung des Gedankens in Bilder ende.

Die gemeinsamen Züge der Speculation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker (und Neuplatoniker) bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen, 2. Aufl. IIIb, S. 214) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstracter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung in Enthusiasmus.“ Von Platons eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller intendirten Uebereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das Offenbarungsprincip sehr wesentlich. Den Neuplatonikern wurden Platons, des „Gotterleuchteten“ (Prokl. Theol. Plat. I, 1), Schriften zu einer Art von Offenbarungsurkunde, die dunkelsten, wie der mit den Begriffen von Eins und Sein dialektisch operirende Parmenides, waren manchen von ihnen die willkommensten und galten als die erhabensten Documente platonischer Theologie, weil sie ihrem zügellosen Phantasiren über Gott und die göttlichen Dinge freieren Spielraum boten.

Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen können, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nicht mit dem gleichen Maasse wissenschaftlicher Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.

§ 63. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, auch nicht bei den Essenern, vielleicht bei den Therapeuten, die einige Lehren und Gebräuche mit den Pythagoreern

gemeinsam haben, mit Gewissheit aber bei Aristobulus (um 160 vor Chr.) nachweisbar, der sich auf (gefälschte) orphische Gedichte berief, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen (in der er mit Pseudo-Aristeas übereinkommt), die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobulus übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft oder Kräfte, die sich von ihm selbst deutlich unterscheiden. Auch die Weisheit wird besonders hervorgehoben, aber ohne dass ihre Hypostasirung oder gar Personification ausgesprochen ist. Gott hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bediente sich Aristobulus einer pythagoreisirenden Zahlensymbolik. In dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterschieden.

Erst Philon (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Theil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Theil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben hatten. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres, als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existirt an und für sich, getrennt von der Welt; die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist mit der Nothwendigkeit verflochten. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig. Der Logos, der ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnet bei Gott als seine Weisheit (σοφία) und als Ort der Ideen und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunft-

kraft gliedert sich in viele Theilkräfte (δυνάμεις, λόγοι), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind. Sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Theile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes wird mit dem Logos identificirt. Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes. Durch Vermittelung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zu Theil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntniss und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntniss; unter den philosophischen Doctrinen ist Logik und Physik von geringem Werthe; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäusserung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewusstsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingiebt.

Ueber das Judenthum unter dem Einfluss der griechischen Bildung vgl. die betreffenden Abschnitte in Isaak Marcus Josts Geschichte des Judenthums (Bd. I, Leipz. 1857, S. 99—108; 344—361 etc.) und in dem umfassenden Werke von H. Grätz, Geschichte der Juden (Bd. III, Leipzig 1856, S. 298—342), ferner bei Abraham Geiger, das Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1865, wie auch bei Ewald und Anderen (s. o. S. 17), ferner: H. Schultz, die jüdische Religionsphilosophie bis zur Zerstörung Jerusalems, in: Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 24, Heft 4, Oct. 1864. El. Benamozegh, storia degli Esseni, Firenze 1865. Harnischmacher, de Essenorum apud Judaeos societate, G.-Pr., Bonn 1866. Wilh. Clemens, die Therapeuten, Progr. des Gymn. Fridericianum, Königsberg 1869; ders., de Essenorum moribus et institutis, diss., Königsb. 1867; ders., d. Quellen für d. Gesch. der Essener, in: Ztschr. für wissensch. Theol., herausgeg. v. Hilgenfeld, 12. Jahrg., 1869, S. 328—352; d. essenisch. Gemeinden, ebd. 14. Jahrg., 1871, S. 418—431.

Ueber Aristobulus und Aristeas handeln u. A.: Gerh. Jo. Voss, de hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55ff. Is. Voss, de LXX interpret., Hag. Com. 1661; observ. ad Pomp. Mel., Lond. 1686. Fabric., bibl. Gr. III, p. 469. Rich. Simon, hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479. Humfred Hody, contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685; de bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705. Ludov. Casp. Valckenaer, de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806. Vergl. Lobeck, Aglaophamus I, S. 447; Matter, essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121ff., und die unten angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71ff.), Dähne (II, S. 73ff.) und Georgii (in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1809, Heft 3, S. 86). Rob. Binde, aristobulische Studien, I, G.-Pr., Glogau 1869, II, ebd. 1870. M. Joel, Blicke in d. Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, I, der Talmud u. d. griech. Sprache nebst 2 Excursen: a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, Breslau 1880.

Ueber Pseudo-Phokylides (ein Document moralphilosophischer, dem Judaismus entstammter Poesie) handeln: Jak. Bernays, über das phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litt., Berlin 1856. Leopold Schmidt, in Jahns Jahrb., Bd. 75, 1857, S. 510 ff. (der hellenistische oder alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle von einander zu sondern sucht und die ersteren als interpolirt ausscheidet). Otto Goram, de Pseudo-Phocylide, in: Philol. XIV, 1859, S. 91—112.

Philons Werke sind u. A. von Thom. Mangey, Londini 1742, A. F. Pfeiffer, Erlangae 1785—92, ed. sec. 1820, C. E. Richter, Lips. 1828—30, ferner stereotypirt Lps. 1851—53 edirt worden; das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben (Berl. 1841). Philonea ed. C. Tischendorf, Leipz. 1868. Jac. Bernays, Die unter Ph. Werken stehende Schr. „Ueb. d. Unzerstörbarkeit des Weltalls" nach ihrer ursprüngl. Anordnung wiederhergestellt u. ins Deutsche übertragen (aus d. Abhandl. der Akad. d. Wissensch.), Berl. 1877. Ueber Philons Lehre handeln: August Gfrörer, Philon und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831, 2. Aufl. ebd. 1835. (Auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums, erster Band.) Aug. Ferd. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834. Joh. Christ. Ludw. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 3 bis 98 und Heft 4, S. 3—98. Eine Reihe von Abhandlungen über Philon hat Grossmann verfasst, Leipzig 1829, 1830 ff. Ferner handeln über ihn H. Planck, de interpr. Phil. alleg., Gottingae 1807. W. Scheffer, quaest. Philon., Marburgi 1829; 1831. Fr. Creuzer, zur Krit. der Schriften des Juden Philon, in: Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit., Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 3—43, auch in Cr.s Schrift: zur Gesch. d. gr. u. röm. Litt., Darmst. u. Leipz. 1847, S. 407—446. Friedr. Keferstein, Ph.s Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Leipz. 1846. J. Bucher, Philonische Studien, Versuch, die Frage nach der persönl. Hypostase des Logos auf hist.-pragm. Wege zu lösen, Tübingen 1848. M. Wolff, die philonische Philos. in ihren Hauptmom. dargestellt, Leipz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858. L. Noack in: Psyche, Bd. II, Heft 5, 1859. Z. Frankel, zur Ethik des Philon, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums, 1867, Juli. Ferd. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris 1867. Ferd. Delaunay, introduct. au livre de Phil. d'Al. ayant le titre: de la vie contemplative, in: Revue archéol., Vol. 3, 11. année, 1871, p. 268—282; sur l'authenticité du l. d. Ph., qui a p. titre: de la v. cont., ib. 14. année, 1873, p. 12—22. M. Heinze, L. vom Logos, S. 204—297 (vgl. dazu: über d. Ursprünge des philonisch. Logos, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth., Jahrg. 21, S. 289—305). Buschmann, eine exegetische Studie üb. d. Logos des Philon, Pr. d. Stiftssch., Aachen 1872. Carl Siegfried, Philon v. Alexand. als Ausleger d. Alt. Testaments, Jena 1875. H. Soulier, la doctrine du Logos chez Philon d'Alex., Turin 1876. J. Drummond, Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy, London 1877. J. Reville, Le logos d'après Philon d'Alexandrie, Genève 1877. F. Klasen, d. alttestamentl. Weisheit u. d. Logos der jüdisch-alexandrinischen Philos., Freib. i. Br. 1878. B. Ritter, Philon u. d. Halacha, I.-D., Halle 1879. A. Harnoch, De Philonis Judaei λόγῳ inquisitio, Königsb. 1879. Wolff, die philonische Ethik, in: Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 330—350.

Für uns ist das früheste Document alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemäus Philadelphus (der von 284—247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobulus sagt (bei Eusebius, praeparatio evang. XIII, 12 in einem Fragment des Dedicationsschreibens an den König, der wohl nach Euseb., praep. ev. IX, 6, womit Clem. Alex., Stromat. I, p. 242 zu vergleichen ist, Ptolemäus Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Aegypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Uebersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemäus Philadelphus unternommen worden, nachdem Demetrius der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Kallimacheers Hermippus (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrius nur am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt, unter Philadelphus aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulus nicht

(und es ist ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hodi u. A. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulus zu schliessen); es geht vielmehr daraus hervor, dass die Uebersetzung unter Ptolemäus Lagi (aber wohl erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrius vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphus ausgeführt worden ist; Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Uebersetzung in das Jahr 285 v. Chr. Ob wirklich früher schon einzelne Theile des Pentateuchs ins Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiss aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulus behauptet. Die Uebersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemäus Euergetes, dem Nachfolger des Philadelphus, bald nach dessen Regierungsantritt (247) vollendet worden sein. Zu den Hagiographa sind mindestens noch bis 130 v. Chr. (gemäss dem Prolog des Siraciden), ohne Zweifel aber auch noch weit später Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1—72) bereits vielfache Spuren der später von Philon weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentirt, nöthigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr., 2. Aufl. IIIb, S. 215 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellungen von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen *δόξα*, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch kaum gefunden zu werden.

Mit Sicherheit ist eine solche erst bei dem Alexandriner Aristobulus aufzuzeigen, der (nach Clem. Al. und Eusebius) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Dass er unter Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angeführten Stellen bei Eusebius trotz einiger augenscheinlich irrigen Angaben, die ihn unter Ptolemäus Philadelphus setzen, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Commentar zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemäus (Philometor) dedicirte. Fragmente desselben und des Dedicationsschreibens sind uns bei Clem. Alex. Stromat. I, (12 und) 25; (V, 20); VI, 37, und bei Euseb. praep. ev. VII, 13 u. 14; VIII, 6 und 10; IX, 6 und XIII, 12 erhalten. In den Fragmenten bei Eusebius citirt Aristobulus mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, des Homer, Hesiod und Linus stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vielleicht von Aristobulus selbst gebracht worden sind. (Doch vgl. Jost, Gesch. des Judenthums I, S. 369 ff., der die letztere Annahme bestreitet.) Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das angeblich dem *ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das uns in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so dass sich die (aristobulischen) Aenderungen noch genau nachweisen lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes fasst Aristobulus dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.* Aber in dem Gott, der Alles vollendet und durchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*), erkennt Aristobulus seinerseits nicht, wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων*

ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, Euseb. praep. ev. XII, 12); Gott selbst existirt an und für sich als ausserweltliches Wesen; er thront im Himmel, und die Erde ist unter seinen Füssen; er ist unsichtbar, auch durch die menschliche Seele nicht zu erschauen, sondern nur durch den νοῦς (οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται). Er wird geradezu den Kräften, die ihm folgen, sowohl schädlichen als guten, entgegengesetzt, und diese als Mittelwesen zwischen ihn und die Welt eingeschoben (αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει — ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ — καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα Euseb. l. l.). In diesen theologischen und psychologischen Bestimmungen kann man eine Hinwendung zur aristotelischen Lehre und eine Umbildung der stoischen erkennen und hierin die Bezeichnung des Aristobulus als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebensosehr auf seinen nationalen Religionsglauben hin. In der Deutung des Siebentagewerks der Weltschöpfung bezieht Aristobulus metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die Alles erhellt werde, wie denn auch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.?) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde. Dadurch wird ihre Präexistenz vor der Erschaffung der Welt, aber nicht ihre selbstwesentliche Existenz gelehrt. Dann sucht Aristobulus nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται (Aristob. bei Euseb. pr. ev. XIII, 12). Die allegorische Methode, indem er z. B. die Arme, Hände, Füsse, das Herumgehen Gottes φυσικῶς gedeutet wissen will, d. h. als Ereignisse und Entwickelungen in der Natur versteht, hat Aristobulus von den Stoikern genommen.

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden (ed. Sim. Schard, Basil. 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, und bei den Ausgaben des Josephus, auch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I—XXXVI): Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Uebersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit der Hasmonäer. Von Gott selbst, dem Höchsten (μέγιστος), dem Herrn über Alles (ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός), dem Bedürfnisslosen (ἀπροσδεής), der im Himmel thront, wird die Macht (δύναμις) und Herrschaft (δυναστεία) Gottes unterschieden, die allgegenwärtig sei (διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληροῖ). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Seelenreinheit (ψυχῆς καθαριότητι) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Pseudo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidung, die im zweiten Buche der Makkabäer (2, 39), welches ein Auszug aus der von Iason aus Kyrene verfassten Geschichte der Syrerkriege ist, zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, und der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma. Nicht alexandrinisch ist der Glaube an die Auferstehung des Leibes (7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, und an die Schöpfung aus Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zu verstehen ist. Auch im dritten und vierten Buche der Makkabäer, im dritten Buche Esra, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen und in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachzuweisen gesucht.

Das pseudosalomonische Buch der Weisheit, welches vor der Zeit des Philon verfasst zu sein scheint, beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen

Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit und als einen durch die ganze Welt verbreiteten künstlerisch bildenden Geist (πνεῦμα), der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Sie ist das πνεῦμα κυρίου oder das ἅγιον πνεῦμα, und wegen seiner Feinheit (διὰ τὴν καθαρότητα) kann sich dieses durch Alles erstrecken. Sowohl in den Ausdrücken als auch in dem Inhalt der Lehre ist hier ein stoischer Einfluss zu bemerken (vergl. M. Heinze, L. v. Logos, S. 192 ff.). Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον), eine Auferstehung Aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, und die wahre Glückseligkeit wird im jenseitigen Leben gefunden. Gott hat die Welt aus einer präexistirenden Materie gebildet (11, 18).

Ungewiss ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der Essäer in Palästina und der Therapeuten in Aegypten. Josephus erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei αἱρέσεις unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essäer (Ant. XIII, 5). Der Name der Essäer scheint von chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, abgeleitet werden zu müssen (die Bewahrer von Geheimlehren, die Mystiker). Sie erstrebten die höchste Stufe der Heiligkeit durch strengste Enthaltsamkeit (nach dem Vorgange der Nasiräer) und überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung (woraus, wie es scheint, später die Kabbala erwuchs; vgl. Grdr. II, 5. Aufl., S. 183 ff.). Von den Essäern stammen die (mehr der blossen Contemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden) Therapeuten (und wohl nicht umgekehrt jene von diesen). Die Richtung der Therapeuten ist mit der pythagoreischen und besonders mit der neupythagoreischen verwandt. Dem alten Pythagoreismus gehört bereits an die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers für die (präexistirende und postexistirende) Seele und die Lehre von den Gegensätzen, die sich durch die ganze Welt hindurchziehen; aber ihm gehört nicht an das therapeutische Verbot des Eides, der blutigen Opfer und des Genusses von Fleisch und Wein und die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Lehre von Engeln (Dämonen), die Magie und Prophetie, Züge, die sämmtlich im Neupythagoreismus wiedererscheinen und unverkennbar orientalischen Ursprungs sind. Es ist denkbar, dass (wie Zeller annimmt) diese Lehren und Gebräuche aus dem Orient an die Orphiker und Pythagoreer, von diesen schon vor der Makkabäerzeit an Juden in Palästina (die Essäer) und von diesen wiederum an ägyptische Juden (die Therapeuten) gekommen seien; doch ist ein so mächtiger Einfluss des damals entweder erloschenen oder doch wenig verbreiteten Pythagoreismus (vergl. Zeller I, 3. Aufl., S. 251, 4. Aufl., S. 270) auf einen Theil des jüdischen Volkes nicht wahrscheinlich, und die Annahme (Hilgenfelds) weit näher liegend, dass jene orientalische Abstinenzdoctrin ohne griechische Vermittelung aus dem Parsismus, nachdem dieser seinerseits bereits einen buddhistischen Einfluss erfahren hatte, an palästinensische Juden und von diesen an ägyptische gelangt sei; die Richtung der Therapeuten aber kann ihrerseits das Aufkommen des Neupythagoreismus in Alexandrien begünstigt haben.

Philon, der Jude, lebte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Caium (ed. Mangey, tom. II, 567) ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Eusebius (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal. scriptorum eccles.) war er von priesterlichem Geschlecht. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des J. 40 n. Chr. war Philon in Rom als ein Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Caius. Er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Caium, ed.

Mang., II, 592) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfasste, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Caius (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (*γέροντες*). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Decennium vor Chr.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philon in vollem Maasse an. Den freiesten Gebrauch derselben begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philon weist das blosse Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er lässt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (*ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας*) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, Mang. I, 146). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen oder Füsse haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle etc.; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, dass Gott nicht sei, wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 280 ff.). Nicht überall verwirft Philon den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Ebenso entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philon jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Consequenz fortgingen, die das positive Judenthum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaassen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philon erkennt zwar an, dass auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müssten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen" (de migratione Abrahami, ed. Mang. I, 450). Die von Philon abgewiesene Consequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, dass auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube" allein das Heil gewähre. Dass sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde, als den des mosaischen Ceremonialgesetzes, zu dieser Ueberzeugung vermochte Philon noch nicht zu gelangen.

In seine Philosophie oder Theosophie hat Philon sehr Vieles aus der stoischen
und platonischen Lehre herübergenommen, so dass sie eine Verschmelzung von
Judaismus und griechischer Philosophie ist. Philon fasst Gott unbeschadet seiner
Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: *τὸ*
γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός (leg. alleg. II). Gott ist *τὸ ὄν* (de somn. I, I, 655 Mang.).
Von Platon entfernt sich aber Philon in einer ähnlichen Weise, wie später die Neu-
platoniker, dadurch, dass er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des
Menschen erhebt (worüber ihn schon Platon erhoben hatte), sondern auch über die
Idee des Guten (womit ihn Platon identificirt): *κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ*
ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν (de mundi opificio, I, 2).

und dass er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewissheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini I, 258). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntniss, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται.* Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (legis alleg. II, ed. Mang. I, 66 f.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις* (de somn. II), er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat. I, 582). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philon oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (de Cherubim, I, 154). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425). Bildlich lässt Philon Gott am äussersten Rande des Himmels thronen, in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 etc.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der Alles enthält und umschliesst (de somniis I).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen **Kräfte** oder **Ideen**: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ᾿ ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philon in der Schrift auch den Namen *θεός* (*διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως,* sagt Philon de nom. mut. I, p. 583, *ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ*), die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*), den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 u. ö.). Daran schliessen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle fasst Philon nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah., II, 17 f.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der **Logos**. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4). Zwar nennt Philon mitunter auch noch die **Sophia**, die bei Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. In Bezug auf das All wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis, III, ed. Mang. II, 154).

Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* (quod Deus sit immut., I, 278, in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6.). Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philon die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 Mang.). Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hohenpriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen etc. (de vita Mosis, II, 155 Mang.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittelung des Logos geschaffen (*ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γιγνόμενον δι' ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ τοῦ αἰτίου πάντως γίγνεται· εὑρήσεις αἴτιον τοῦ κόσμου τὸν θεόν, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, ὕλην δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα*).

Die Aufgabe des Menschen ist, *τὸ ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν* (de caritate, II, 404 u. ö.). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel, und hierdurch stark, da sie vorher schwach war, einsichtig, da sie thöricht war (de somn. I, 23). Sind wir *λογικοί*, haben wir den Logos, so sind wir auch glücklich, d. h. wir üben die Tugend, sind wir *ἄλογοι*, so haben wir nichts von Tugend in uns. Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (*χαίρει δ' ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν, τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται τιμιώτερον*, de Cherubim, I, p. 158, vgl. de somn. II, ed. Mang. I, p. 672). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀῤῥεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*). Die Erkenntniss des Logos und das volle Aufnehmen desselben (das begriffliche, vermittelte Denken), wodurch dies erreicht wird, ist jedoch nur der *δεύτερος πλοῦς* Es giebt noch etwas Höheres: das unmittelbare Ergreifen des unfassbaren Gottes, des wahren Seins, das über aller begrifflichen Erkenntniss steht. Dieses Sichversenken in die Gottheit ist nur möglich in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, bei einem Sterben des individuellen Menschen. — Wir finden also hier den reinen Mysticismus.

Philon führt die Ideenlehre auf Moses zurück: *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν*, da ja Moses lehre (Genes. I, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiss auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (de mundi opificio, I, 4). So offenbar der platonische Einfluss in Philons Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philon auch selbst den Platon nennt und verehrt) und der stoische Einfluss in der Logoslehre, so stammt doch in der That die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes *λόγος* ihren Sitz haben, aus Philons religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses" her. (Diese Umbildung der platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maassgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständniss des Platonismus getrübt.)

In seinen Aeusserungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philon unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen festeren Bestand gewonnen, als dass die Personification für sein eigenes Bewusstsein eine bloss poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Platon nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und fast persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, dass ganz in doctrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände,

die nicht mehr auf eine blosse Eigenschaft oder Function jener ersten Person zu reduciren wäre. Philon hat nicht das Bedürfniss empfunden, über diese Frage zur vollen Klarheit zu kommen. Sofern er aber, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personificirt, bekennt er einen entschiedenen Subordinatianismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen δυνάμεις gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philon schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen als auch seinem philosophischen Bewusstsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein — ein Bedenken, welches später den Doketismus mit veranlasste —, und schon aus diesem Grunde konnte Philon nicht zur Identificirung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemüthliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. (Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die speculative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes und das neue Gebot der Liebe die praktische Fundamentaldoctrin, durch welche das entwickelte Christenthum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, grösstentheils Männer von mehr theoretischer Bildung als Willenskraft, nicht ohne das Bewusstsein der Inconsequenz gegen ihre Principien die Fleischwerdung annehmen konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Ceremonialgesetze, welche freilich in der Consequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Muth des Martyriums besassen, der sich selten im Schoosse des materiellen und geistigen Reichthums entwickelt.)

§ 64. Als ersten Erneuerer des Pythagoreismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Alexandrien gelebt zu haben scheint. Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien Sotion, der Schüler des pythagoreisirenden Eklektikers Sextius. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: Apollonius von Tyana, der unter Nero, Moderatus aus Gades, der gleichfalls zu der Zeit der Nero, und Nikomachus aus Gerasa, der zu der Zeit der Antonine lebte. Auch Secundus von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen.

Dem Neupythagoreismus gehört thatsächlich der grössere Theil der oben zu § 16, S. 50 f. citirten Litteratur an. Vgl. darüber auch noch Hieron. Schellberger, die goldenen Sprüche des Pyth., ins Deutsche übertragen mit Einl. u. Anm., G.-Pr., Münnerstadt 1862, und über die pythagoreische Zahlenlehre überhaupt Vermehren, die pyth. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Th. Gärtner, Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes, I.-D., Leipz. 1877. Eine Uebersicht über die pseudonyme Litteratur giebt (im Anschluss an Beckmanns Dissertation de Pythagoreorum reliquiis, Berl. 1844, und an Mullachs Sammlung in den Fragm. ph. Gr., wie auch an Orellis Opuscula Graec. vet. sententiosa) Zeller, Ph. d. Gr. IIIb, 2. Aufl., S. 85 ff.

Ueber den Umschwung der Philosophie unter den Griechen jener Zeit vom Skepticismus zum Mysticismus vgl. Heinr. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem

Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853 und Zeller a. o. (S. 263) angef. Ort.

Ueber Nigidius Figulus und die neupythagoreische Schule handeln: M. Hertz, Berl. 1845. Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 370ff. Breysig, diss., Berl. 1854; vgl. Bücheler im Rh. Mus., N. F., XIII, S. 177 ff. Klein, diss., Bonn 1861.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Ap. T. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 1846) 53; auctiora edid., 2. voll., Lpz. 1870, 71. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Iwan Müller, comm., qua de Philostr. in componenda memoria Apollonii T. fide quaeritur, Biponti 1858—60. Ueber Ap. handeln: J. C. Herzog, Lips. 1719. Sig. Chr. Klose, de Ap. et de Philostrato, Viteb. 1723—24. J. L. Mosheim, in: comment., Hamb. 1751, S. 347ff. J. B. Lüderwald, Anti-Hierokles, Halle 1793. Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, in: Tübinger Zeitschr. f. Th. 1832, auch in: drei Abhandl. z. Gesch. der alt. Philos. u. ihres Verh. z. Christenth. von F. Ch. Baur, neu herausgeg. von Ed. Zeller, Lpz. 1876. A. Wellauer, Ap. v. T., in: Jahns Archiv, Bd. X, 1844, S. 418—467. Neander, Gesch. der christl. Rel., Th. I, S. 172. L. Noack in: Psyche, Bd. I, Heft 2, Giessen 1858. E. Müller, Liegnitz 1861. P. M. Mervoyer, Paris 1862. A. Chassang, le merveilleux dans l'antiquité: A. de T., sa vie etc. par Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements, Paris 1862, 2. éd. 1864. Vgl. Iwan Müller, zur Ap.-Litteratur, in: Zeitschr. für luth. Theol. u. K., hrsg. von Delitzsch und Guericke, 24. Jahrg., 1865, S. 412—423 und S. 592. Ge. Hoffmann, üb. Ap. v. T. u. zwei in sein. Leben berichtete Erscheinungen am Himmel, G.-Pr., Triest 1871. C. H. Pettersch, Ap. v. T. der Heidenapostel, Reichenberg 1879. Chr. L. Nielsen, Apollonius fra Tyana, Kjöbenh. 1879.

Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικῆς βιβλία δύο, Nic. Ger. arithmeticae libri duo, nunc primum typis excusi, Parisiis 1538. Nicomachi Geraseni institutio arithm. hrsg. von Fridr. Ast, bei seiner Ausgabe von Iamblichi Chalcidensis theologumena arithmetica, Leipz. 1817. *Νικομάχου Γερασηνοῦ Πυθαγορικοῦ ἀριθμητικὴ εἰςαγωγή*, Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libr. II, rec. Ricardus Hoche, accedunt codicis Cizensis problemata arithm., Leipz. 1866. *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆς*. Primum ed. Rich. Hoche, Leipz. 1864; in libr. secundum Nicomachi introd. arithmeticae, ed. R. Hoche, Wesel, G.-Pr., 1867; ders., Soterichi ad Nicomachi Geraseni introduct. arithmet. de Platon. psychogonia scholia, G.-Pr., Elberfeld 1871. C. Fr. A. Nobbe, codicum guelferbyt. et norimberg. scholia graeca ad l. I. isagoges Nicomachiae nunc prim. ed., G.-Pr., Lpz. 1862. Des Nicomachus *Ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς* hat Meibom in den Musici Graeci edirt. In der Bibl. des Photius (cod. 187) ist ein Auszug aus einer angeblich von ihm verfassten Schrift „Theologumena arithm." enthalten.

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810ff.; ed. I. A. Schier (nebst dem *Βίος Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent., Lips. 1754, S. 71ff.; gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208ff. Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Theil auf einem in Aegypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dritten Jahrh. nach Chr. angehört; vgl. Herm. Sauppe, in: Philol. XVII, 1861, S. 149—154; eine alte lateinische Uebersetzung hat aus einem in der königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862, S. 523—534. E. Revillout, vie et sentences de Secundus, d'après livres manuscrits orientaux, les analogies avec les ouvrages gnostiques (I. étude: sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère), Paris 1873.

Der Rückgang auf ältere Systeme war in Alexandrien schon durch die gelehrten Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so dass in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der homerischen Dichtungsweise zur Seite steht. Noch wesentlicher ist, dass der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche in der Form der Transscendenz auffasste, weit mehr entsprach, als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in

theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subject gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber bot der Pythagoreismus und auch der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspunkte. Dazu kam endlich auch der Einfluss orientalischer Religionsanschauungen und zwar theils der ägyptischen und chaldäischen, theils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war. Doch suchte die neupythagoreische Richtung, wiewohl von der platonisch-aristotelischen Lehre der Transscendenz Gottes ausgehend, die stoische Immanenz desselben damit zu vereinigen.

Von P. Nigidius Figulus, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), sagt uns Cicero (Tim. 1), dass er die pythagoreische Philosophie erneuert habe; aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluss geübt haben, da noch Seneca (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. Die Schule der Sextier ist bereits oben (§ 61) erwähnt worden. Dass die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlass gab, berichtet David der Armenier (Schol. in Arist. p. 28a, 13.) Die dem Okellus Lukanus untergeschobene Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* (s. ob. S. 50) wird schon von Philon citirt. Gegen die des Fleischgenusses sich enthaltenden Neupythagoreer scheint Sextus Clodius, der Lehrer des Triumvir Marcus Antonius in der Beredtsamkeit, die von Porphyrius erwähnte Schrift: *πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν* gerichtet zu haben (s. Jac. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 12).

Ein Fragment aus der Schrift des Apollonius von Tyana über die Opfer hat uns Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt. Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, sondern nur durch den *νοῦς* aufgefasst werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratus (veranlasst durch die Kaiserin Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus) über Apollonius von Tyana verfasst hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonius das neupythagoreische Ideal schildert und dasselbe anderen Richtungen (insbesondere dem Stoicismus und dem Christenthum) gegenüber als das vorzüglichere erscheinen lassen will.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, sucht die Hineintragung platonischer und neutheologischer Ideen in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung etc. (Moderatus bei Porphyr., vit. Pythag., 48 ff.)

Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 140 oder 150 nach Chr. gelebt zu haben scheint, hat seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον*) gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philon die Ideen, auf Gedanken Gottes. Die Zahl definirt Nikomachus (I, 7) als *πλῆθος ὡρισμένον*. In den *Θεολογούμενα ἀριθ-*

μηταχά, über welche Photius (Cod. 187) Bericht erstattet, soll Nikomachus die mystische Bedeutung der ersten zehn Zahlen dargelegt haben, welcher gemäss die Einzahl die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten, die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen ist etc. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Dem Secundus von Athen, dem schweigenden Philosophen, der unter Hadrian gelebt haben soll, werden in der aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. herstammenden (im Mittelalter viel gelesenen) Vita Antworten (die er schriftlich gegeben habe) auf philosophische Fragen des Kaisers beigelegt, wie sie dem Geschmack der Neupythagoreer entsprachen.

§ 65. Unter den pythagoreisirenden und eklektischen Platonikern, die durch Erneuerung und Fortbildung des platonischen Princips der Transscendenz, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und epikureischen Naturalismus, Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind, sind die bekanntesten: Eudorus und Arius Didymus (zur Zeit des Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (zur Zeit des Tiberius), Theon von Smyrna, Plutarch von Chäronea (zur Zeit des Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apuleius von Madaura (in Numidien), Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus und Atticus, der Arzt Galenus (131 bis nach 200 n. Chr.), Celsus, der Bestreiter des Christenthums (um 200 n. Chr.) und Numenius aus Apamea (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.).

Ueber Eudorus handelt Röper im Philologus, VII, 1852, S. 534f., über Arius Didymus Meineke in Mützells Zeitschr. für das Gymn.-W., Berlin 1859, S. 563f. Ueber Thrasyllus handeln: Sévin, in: Mém. de l'acad. des inscript., tom. X, K. F. Hermann, ind. schol., Gott. 1852, und Müller, fragm. hist. Gr. III, 501. Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Rec. E. Hiller, Lpz. 1878.

Die philosophischen Abhandlungen des Plutarch, Apuleius und Galen finden
sich in den Gesammtausgaben ihrer Werke, Plutarchs Moralia u. a. in der didot-
schen Sammlung, edirt von Dübner, Paris 1841 (als Bd. III. u. IV. der Werke) und
separat, edirt von Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795—1830. Lips. 1796—1834. Neuer-
dings von Rud. Hercher, vol. I, Leipzig 1872. J. Gildemeister und Franz Bücheler,
Pseudo-Plutarchos, *π. ἀσκήσεως*, in: Rhein. Mus. XXVII, 1872, S. 520—538. (Diese
Schr. findet s. in einem Manuscr. d. 8. od. 9. Jahrh. mit and. ins Syrische übers. griech.
Schriften. Von Plut. rührt sie nicht her, sond. von einem oberflächlichen Sophisten ent-
weder als Autor oder wenigstens als Bearbeiter, doch aus nicht viel späterer Zeit als
der des Plutarch.)

Ueber Plutarch handeln unter Anderen: K. Eichhoff, G.-Pr., Elberfeld 1833,
Theodor Hilmar Schreiter, doctr. Plutarchi et theologica et moralis in: Illgens Zeitschr.
für hist. Theol., Bd. VI, Leipzig 1836, S. 1—162. Ed. Müller, in seiner: Geschichte
der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II, Berlin 1837, S. 207—224. G. W. Nitzsch,
ind. lect., Kiel 1849. Pohl, die Dämonologie des Plutarch, G.-Pr., Breslau 1861. Bazin,
de Plutarcho Stoicorum adversario, thesis Parisiensis, Nice 1866. O. Gréard, de la
morale de Plutarque, Paris 1867; 2. éd. 1874. Rich. Volkmann, Leben, Schriften und
Philosophie des Plutarch, 2 Theile, Berlin 1869; neue Ausg. ebd. 1872. Ed. Rasmus,
de Plutarchi libro, qui inscrib. de comm. notit. commentat., G.-Pr., Frf. a. O. 1872.
Herm. Heinze, Plutarchische Untersuchungen, I. Heft, Berl. 1873; sachl. Comment. z.
Plut. *π. ἀδολεσχίας*, G.-Pr., Marienburg 1873. Berth. Müller, Plut. üb. d. Seelenschöpf.
im Timäus, Pr. d. Elis.-G., Bresl. 1873. R. C. Trench, Plutarch, his life, his lives

and his morals, Lond. 1873. Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher, Wien 1876. Ueber Apuleius handelt: Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591. Al. Goldbacher, zur Krit. und Erklär. v. L. Apul. de dogmate Platonis, in: Sitzungsb. d. k. k. Ak. d. W., phil. hist. Cl., Bd. 66, Wien 1871, S. 159—192; z. Krit. v. Ap. de mundo u. üb. d. Verh. dies. Schr. z. pseudo-arist. π. κόσμου in: Ztschr. f. österr. Gymn. Jahrg. 24, 1873. J. Bernays, üb. d. unt. d. Werken des Ap. stehenden hermet. Dial. Asklepios, in: Monatsb. d. k. Ak. d. W., Berl. 1871, S. 500 bis 519. H. v. Kleist, de L. Apulei Madaurensis libro, qui inscribitur de philosophia morali, diss. Gotting., 1875.

Ueber die philosophischen Ansichten Galens handeln Kurt Sprengel, Beitr. zur Geschichte der Medizin I, S. 117—119. E. Chauvet, la psychologie de Galien, I, Caen 1860, II, 1867; la théologie du Galien, Caen 1873; Galien, deux chapitres de la morale pratique chez les anciens, Caen 1874. Von demselben Verf. existiren noch einige andere kleinere Schriften üb. G. Den Prolog des Albinus zu Platon haben Schneider, ind. lect. Vratisl. 1852, und K. F. Hermann im VI. Bande seiner Ausgabe der Schriften Platons herausgegeben, den λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, früher εἰςαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος genannt, welcher in der Regel einem Platoniker Alkinous zugeschrieben wird, Orelli in: Alexandri Aphrodisiens. de fato etc., 1824, und K. F. Hermann im VI. Bande der Werke Platons. Ueber Albinus und Alkinous J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3: der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berl. 1879, bei welchem S. 242 die sonstigen Ausgaben der εἰςαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον angeführt sind. Am Schluss des Heftes ist auch der Text des Prologs mit kritischem Apparat gegeben. S. auch E. Hiller in Hermes, X, S. 323 ff. Ueber Calvisius Taurus handelt Béziers, le philosophe Taurus, Havre 1868. Ueber Celsus, den Bekämpfer des Christenthums, handeln: F. A. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836. C. F. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Zeitschr. für hist. Theol., 1812. Guil. Baumgarten-Crusius, de scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam religionem impugnarunt, Meissen 1845. Redepenning, Orig., Bd. II, Bonn 1846, S. 130—156. F. Chr. Baur, das Christenth. in d. drei ersten Jahrh., S. 368—395. Von Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. L. vom Standpunkte des Heidenth., in der Dorpater Zeitschr. f. Th. u. K., Bd. XI, 1869, S. 287—344. Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltanschauung geg. d. Christenth., v. J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus d. Griech. übers., untersucht u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zürich 1873. Ueber Numenius: Frid. Thedinga, de N. philos. Platonico (darin: Num. librorum quae supersunt), diss. Bonn 1875. — Hier ist zu erwähnen wenigstens der Mathematiker Claudius Ptolemäus mit seiner Schrift π. κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, ed. Fr. Hanow, G.-Pr., Cüstrin 1870 (schon 1663 gedruckt mit einer lateinischen Uebersetzung von Bullialdus).

Eudorus aus Alexandrien (um 25 v. Chr.) hat den platonischen Timäus, aber daneben auch aristotelische Schriften commentirt und (wohl im Anschluss an Philon aus Larissa) eine Schrift über die Theile der Philosophie (διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου) verfasst, worin er (wie es auch in den pseudo-plutarchischen Placita philos. geschieht) bei den einzelnen Hauptfragen (προβλήματα) die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (Plutarch. de anim. procreat. 3; Simplic. ad Arist. Categ., Schol. ed. Br. p. 61 a, 25 u. ö.; Stob. Ecl. II, 46 ff.). Auch über die pythagoreische Lehre hat dieser Platoniker geschrieben (Simp. in Phys. 39 a, wo den Pythagoreern trotz der Zweiheit der στοιχεῖα, nämlich des ἕν und der ἀόριστος δυάς, doch auch die Lehre, das ἕν sei πάντων ἀρχή, beigelegt wird).

Arius Didymus, ein gelehrter Akademiker, ein Schüler des Antiochus von Askalon, zur Zeit des Augustus, hat περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι und Anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15 ff.). Stobäus führt Florileg. 103, 28 ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an und hat die Darstellung der peripatetischen Ethik Ecl. II, S. 242—334, worin S. 274 f. eben diese Stelle sich wiederfindet, und auch die der stoischen Lehre ebend. S. 90—242 und Anderes wahrscheinlich aus der Epitome des Arius

entlehnt (s. Meineke a. a. O. und Zeller, Ph. d. Gr. III a, 2 A., 1865, S. 546). In dieser Darstellung wird die peripatetische Ethik der stoischen in derselben Weise angenähert, wie es nach Ciceros Darstellung von Antiochus dem Askaloniten geschah. Didymus hat auch περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας geschrieben.

Thrasyllus, der bekannte Ordner der platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Augustus und Tiberius lebte und als Astrolog des Letzteren 36 nach Chr. starb. Er verband mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspeculation und chaldäisirende Magie. Schol. in Juven. VI, 576: Thrasyllus multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicae sectae, et deinde mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinus (introd. in Platon. dialogos c. 6) den Derkyllides als Begründer der Eintheilung jener Dialoge in Tetralogien; mindestens die erste Tetralogie (Euthypron, Apologie, Kriton, Phädon) hat schon Derkyllides aufgestellt. Nach Porphyrius bei Simplic. ad Arist. phys. f. 54 (Schol. ed. Brandis p. 344a) hat Derkyllides eine Schrift über Platons Philosophie verfasst, in deren elftem Buche er ein Zeugniss des Hermodorus aus dessen Schrift über Platon citirte, wonach Platon die ὕλη und das ἄπειρον und ἀόριστον auf das Mehr und Minder (Grösse und Kleinheit etc.) reducirte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspunkte des Platonismus mit dem Pythagoreismus.

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. nach Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Platon verfasst (ed. Bullialdus, Paris 1644; ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1827; eiusdem lib. de astronomia, ed. Th. H. Martin, Paris 1849). Er war mehr Mathematiker als Philosoph. Seine astronomischen Sätze hat er grösstentheils aus einer Schrift des Peripatetikers Adrastus entlehnt.

Plutarch aus Chäronea (geb. um 50, gest. um 125 nach Chr.), ein Schüler des Alexandriners Ammonius, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte, entwickelt seine philosophischen Ansichten in der Form der Erklärung platonischer Stellen, mit der Ueberzeugung, nur Platons Meinung wiederzugeben, auch wo er in der That von Platon abweicht, ganz, wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher als jene. Er bekämpft den stoischen Monismus und recurrirt auf die platonische Annahme zweier kosmischen Principien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die μονάς musste sich mit der δυὰς ἀόριστος, das formgebende Princip mit dem formempfangenden zur Weltbildung verbinden. Die Welt wird dann geradezu ein Theil Gottes genannt, nicht von ihm losgelöst, sondern als Ausfluss von ihm, in fortwährendem Zusammenhang mit ihm, so dass hier doch eine Annäherung an den stoischen Monismus zu bemerken ist (Platon. quaest. II, 1 u. 2). Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν. ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον, ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον (quaest. conv. VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de Pyth. orac. 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de Is. et Osir. 75), er ist einheitlich, frei von jeder ἑτερότης, er ist das Seiende (ὄν), frei von jeder γένεσις (de Ei apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntniss zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes wie für Böses: in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Princip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut; die Dämonen (ohne welche die Vermittelung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen fehlen würde) sind theils gut, theils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide

Elemente. Neben dem Einen höchsten Gott erkennt Plutarch auch die Gottheiten des hellenischen und ausserhellenischen Volksglaubens an. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximus von Tyrus, der ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, huldigt mehr einem religiösen Synkretismus und einer abergläubischen Dämonologie.

Apuleius von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 nach Chr. geboren, nennt neben der Gottheit die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf Seiten des Uebersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die ideellen Formen umfasst, und die Seele; auf die andere Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er eben so sehr wie Maximus. Das dritte Buch seiner Schrift de dogmate Platonis enthält logische Sätze, in denen stoische und peripatetische Lehren mit einander verschmolzen sind. Martianus Capella, der zwischen 330 und 439 (und wahrscheinlich zwischen 410 und 439) ein (im Mittelalter viel benutztes) Lehrbuch der septem artes liberales schrieb (hrsg. von Franz Eyssenhardt, Leipzig 1866), und Isidorus (s. Grundr. II, § 18) haben manches daraus entnommen.

Albinus (dessen Unterricht Galenus 151/152 n. Chr. in Smyrna aufsuchte) hat eine Einleitung in die platonischen Gespräche geschrieben, die von geringem Werthe ist — freilich besitzen wir dieselbe nur in sehr verstümmelter gekürzter Gestalt —, auch Commentare zu platonischen Schriften verfasst. Vergl. Alberti, über des Alb. Isagoge, in: Rh. Mus., N. F., XIII, S. 76—110.

Einem sonst unbekannten Platoniker Alkinous wird ein λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων zugeschrieben, in welchem die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe bezeichnet werden. Dass diese Schrift, in welcher sich eine ziemlich kritiklose Vermischung aristotelischer und stoischer mit platonischen Ansichten findet, dem eben erwähnten Albinus zuzuschreiben sei, und es einen Platoniker Namens Alkinous gar nicht gegeben habe, dafür bringt Freudenthal (s. d. Litterat. S. 283) ziemlich entscheidende Gründe vor.

Severus, von dem Eusebius (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Platons: insbesondere giebt er die Weltentstehung nicht zu (Procl. in Tim. II, 88) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenlosen Substanz. Mit seinem Platonismus sind stoische Doctrinen verschmolzen.

Calvisius Taurus Berytensis (der um die Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Lehren geschrieben (A. Gellius, N. A. XII, 5; Suidas s. v. Ταῦρος). Gellius (geb. um 130), der (um 160) sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Atticus, der um 176 n. Chr. geblüht haben soll, bekämpfte die Vermischung der platonischen Lehren mit den aristotelischen und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Er hielt am Wortsinne des Timäus (insbesondere an der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung) fest. Seine Auffassung der platonischen Ethik scheint dieselbe der stoischen angenähert zu haben. Ein Schüler des Atticus war Harpokration (Prokl. in Tim. II, 93b).

Claudius Galenus (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), der bekannte medicinische Lehrer, hat auch der Philosophie seinen Fleiss zugewandt und sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des Platon, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befasst. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das grösste unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte

vierte Schlussfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden“, sondern nur durch Vertheilung der von Theophrast und Eudemus in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier aristotelischen Principien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (δι' οὗ), welches von (Platon und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumirt worden war. So geneigt er ist, den platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Ueberzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Celsus, der Gegner des Christenthums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, kann nicht ein Epikureer, sondern nur ein Platoniker gewesen sein. Er ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem Freund des Lucian, für den dieser sein Buch über den Alexander von Abonoteichos schrieb, und der, obgleich ihn Lucian seinen besten Freund nennt, noch kein Epikureer gewesen zu sein braucht, wofür man ihn gewöhnlich gehalten hat. Der λόγος ἀληθής ist nach dem annehmbaren Resultat Keims 178 nach Chr. G. verfasst. Celsus läugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Causalität steht die Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Nothwendigkeit knüpft. Neben vielem Platonischen zeigt sich bei Celsus auch mancherlei Stoisches.

Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, verbindet pyathagoreische und platonische Ansichten in der Weise miteinander, dass, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht und behauptet, Platon habe das Wesentliche seiner Lehre von diesem entnommen, in der That das platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Platon einen attisch redenden Moses (Μωϋσῆς ἀττικίζων, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. A. περὶ τῶν Πλάτωνος ἀποῤῥήτων, περὶ τἀγαθοῦ und περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5; XIV, 5). Die bemerkenswertheste Abweichung des Numenius von Platon (die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird) liegt darin, dass er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlasst durch die Unterscheidung der jüdisch-alexandrinischen Philosophen zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem λόγος) den Weltbildner (δημιουργός) als einen zweiten Gott von dem obersten Gotte unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denkthätigkeit (νοῦς) und Princip des Seienden (οὐσίας ἀρχή, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός) ist gut durch Theilnahme an dem Wesen des ersten (μετουσίᾳ τοῦ πρώτου); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch das Wissen (ἐπιστήμη); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Princip des Werdens ist (γενέσεως ἀρχή). Die Welt, das Erzeugniss des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenius bezeichnet die drei Götter als πάππος, ἔκγονος und ἀπόγονος (Prokl. in Plat. Tim. II, 93). Numenius schreibt diese Lehre nicht nur dem Platon, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involvirt nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenius scheint Kronius, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrius (de antro nymph. 21) als sein

ἑταῖρος bezeichnet wird, die gleiche Richtung getheilt zu haben. Er deutete die homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenius in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistus (herausgegeben von Gust. Parthey, Berol. 1854; vgl. über ihn Baumgarten-Crusius, Progr., Jena 1827; B. J. Hilgers, Bonn 1855, Louis Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris 1866, 2. éd. ebds. 1868, R. Pietschman, Herm. trism., nach ägypt., griech. u. orientalischen Ueberlieferungen, Lpz. 1875, Otto Bardenhewer, Hermet. trism. qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed., latine vert., adnotationib. illustr., Bonnae 1873), welche in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter tragen, gehören bereits der Zeit des Neuplatonismus an.

§ 66. Dem Neuplatonismus, der auf Grund des Princips der Transscendenz der Gottheit bei allem Anschluss an Platon doch das Ganze der philosophischen Wissenschaft auf eine neue systematische Form bringt, gehören an: 1) die alexandrinisch-römische Schule des Ammonius Sakkas, der die gesammte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2) die syrische Schule des Iamblichus, die eine phantastische Theurgie begünstigt, 3) die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proklus und seiner Nachfolger, die zu vorwiegend theoretischem Verhalten zurückkehrt, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit.

Auf den Neuplatonismus überhaupt beziehen sich: G. Olearius bei seiner Uebersetzung von Stanleys Geschichte der Philosophie, Leipzig 1711, S. 1205 ff. J. A. Dietelmaier, programma, quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746. Histoire critique de l'eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens, Avign. 1766. Meiners, Betr. über die neuplat. Phil., Leipzig 1782. C. A. G. Keil, de causis alieni Plat. recentiorum a rel. chr. animi, Leipz. 1785. J. G. A. Oelrichs, doctr. Platonis de deo a Chr. et rec. Pl. varie expl. et corr., Marb. 1788. G. G. Fülleborn, neuplat. Philos., in: Beitr. z. Gesch. d. Ph., III, 3, S. 70 ff. Imm. Herm. Fichte, de philos. novae platon. origine, Berol. 1818. F. Bouterwek, philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior, in: Comm. soc. reg. Gotting. rec. vol. V, p. 227—258, Gött. 1821. Tzschirner, d. Fall d. Heidenthums, Leipz. 1829. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, Berl. 1836. Matter, sur l'école d'Alexandrie, Paris 1820, 2. éd. 1840—48. Jules Simon, histoire de l'école d'Al., Paris 1843—45. Barth. St. Hilaire, sur le concours ouvert par l'Acad. des sciences morales et politiques sur l'école d'Alexandrie, Paris 1845. E. Vacherot, histoire critique de l'école d'Al., Paris 1846—51. Steinhart, neuplat. Philosophie, in: Paulys Realencycl. des class. Alterthums. Rob. Hamerling, ein Wort üb. d. Neuplatoniker mit Uebersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858. Heinr. Kellner, Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum, Köln 1866. Franz Hipler, neuplat. Studien, in der österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., VII. Jahrg. (auch bes. abg.), Wien 1868.

Die neuplatonische Philosophie gehört, obschon erst nach dem Christenthum entstanden, doch ihrem Charakter nach der vorchristlichen Zeit an.

§ 67. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonius Sakkas, der Lehrer des Plotinus. Ammonius hat seine

Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältniss derselben zu der plotinischen lässt sich im Einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Platon und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonius sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ, Erennius und Longinus der Philolog.

Ueber Ammonius Sakkas handelt L. J. Dehaut, Bruxelles 1836, ferner G. V. Lyng, die Lehre des Ammon. Sakkas (aus d. Abhandlungen der Gesellsch. d. Wissensch. zu Christiania), 1874. Ueber Origenes handelt G. A. Heigl, der Bericht des Porph. über Orig., Regensburg 1835. Die Schrift über das Erhabene, dem Longinus früher zugeschrieben, haben herausg.: Carl Heinr. Heinecke (gr. u. deutsch), Dresden 1737 und 1742. Long. de subl. ed. S. F. N. Morus, Leipzig 1769. Ed. Benj. Weiske, Leipzig 1809. L. quae supers. ed. B. Weiske, Oxf. 1820. Ed. A. E. Egger, Paris 1837. Longini vel Dionysii *περὶ ὕψους* ed. L. Spengel in: Rhetores Graeci I, Leipz. 1853. *Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους*, de sublimitate libellus, ed. Otto Jahn, Bonn 1867. Ueber Longin handeln: Dav. Ruhnken, diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Bat. 1776, auch in seinen Opusc., Lugd. Bat. 1807, S. 306—347. E. Egger, Longin est-il véritablement l'auteur du traité du sublime? in: Essai sur l'hist. de la critique chez les Grecs, Paris 1849, S. 524—533. Louis Vaucher, études critiques sur le traité du sublime, Genève 1854. Emil Winkler, de Longini qui fertur libello *π. ὕ.*, Halle 1870. Ludov. Martens, de libello *π. ὕ.*, Bonn 1877.

Ammonius, der ungefähr von 175—250 nach Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christenthum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt. Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.* Der Beiname *Σακκᾶς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonius ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen *θεοδίδακτος*. Die Angabe, er habe die platonische und aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172 a; 173 b; cod. 251 p. 461 a. Bekk.), der der atheniensischen Schule der Neuplatoniker angehört, welche vielleicht nur ihr eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonius übertrug. Ueber die Lehre des Ammonius von der Unkörperlichkeit der Seele macht Nemesius (de nat. hom. c. 2) einige Mittheilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleiben muss, ob nicht Fremdes auf Ammonius übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, dass das Eine schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonius aufgestellt worden sei, ist ungewiss; sie war (nach Prokl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin, Origenes, fremd. Wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht genau, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen ausserhalb des *νοῦς* substituiren, mit jenem Problem nicht nothwendig zusammenhängt.

Dass Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon Heigl die Identität behauptet), ist nicht zu bezweifeln; denn Porphyrius (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: *Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Commentar zum Prooemium des platonischen

Timäus, den Proklus in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: περὶ δαιμόνων, und ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς (Porphyr. vita Plotini c. 3). Die letztere Schrift handelte höchst wahrscheinlich über die Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte. (Vergl. darüber G. Helferich, Unters. aus dem Gebiet der class. Alterthumswiss., G.-Pr., Heidelberg 1860.) Der Christ Origenes (geb. 185, gest. 254 n. Chr.) scheint um 212 die Schule des Ammonius besucht zu haben.

Erennius, Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 2) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennius diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben. Von Erennius ist überliefert, dass er den Ausdruck „Metaphysik" auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet habe (s. Brandis in den Abh. der Berl. Akad. 1831, S. 34 f.).

Longinus (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, dass die Ideen getrennt vom νοῦς existiren: noch Porphyrius, der eine Zeit lang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, liess sich dann von Amelius, einem Schüler des Plotin, eines Andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plot. c. 18 ff.). Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου); aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin ap. Porph. vita Plot. c. 14: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς). Dieses Urtheil ist zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinus die Theosophie fortgebildet; aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbetheiligt. — Dass die Abhandlung vom Erhabenen (περὶ ὕψους), eine Schrift voll feiner und treffender Bemerkungen, durch welche die Aesthetik wahrhaft bereichert worden ist, von Longin herrührt, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie im 1. Jahrh. n. Chr. verfasst.

§ 68. Plotinus (204—269 n. Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonius Sakkas und lehrte später (seit 244 n. Chr.) in Rom. Er besass eine umfassende Kenntniss der früheren griechischen Philosophen und war selbst ein Denker von bedeutender speculativer Kraft und Tiefe. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrius stilistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin nimmt mit Platon αἰσθητά und νοητά und Mittelwesen zwischen beiden an, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Platon aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewusst zu sein, da er seine eigene Lehre in Platons Schriften zu finden meint) im Princip dadurch ab, dass er das Eine oder Gute, welches dem Platon als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt und die

Ideen, denen Platon selbständige Existenz zuerkennt, aus diesem ἕν emaniren lässt und so auch die Seele wiederum aus den Ideen, woran sich als letzte der Emanationen das Sinnliche reiht; ferner dadurch, dass ihm die Ideen in dem νοῦς sind, während dem Platon nach dem zwischen poëtischer Personification und dogmatistischer Doctrin schwankenden Ausdruck im Timäus die Ideen Götter sind und die oberste Idee, die Idee des Guten, der höchste Gott, und (nach dem Sophistes) in streng dogmatistischem Sinne Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen ist.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das ἕν, welches das ἀγαθόν ist, ist weder Vernunft noch Gegenstand der Vernunfterkenntniss (weder νοῦς, noch νοητόν), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das ἕν lässt aus der Ueberfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen lässt. Das Abbild wendet sich mit Nothwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum νοῦς. Dem νοῦς sind die Ideen immanent, aber nicht als blosse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existirende Theilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den νοῦς, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind das wahrhaft Seiende und Lebendige, τὸ ὅ ἔστι ζῶον oder ἡ οὐσία. Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnissobject, als bewegt oder activ aber das erkennende Wesen oder die Vernunft.

Der νοῦς erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist theils dem Ideellen, theils dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar, nicht nur hinsichtlich ihrer Denkkraft, sondern auch in ihrem niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität specifisch verschieden. Sie ist ein μὴ ὄν, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte (λόγοι), stammen von den Ideen oder dem νοῦς her. Das Ideelle und das Sinnliche fällt nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der

als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: Amelius, einer der ältesten Schüler, und Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der plotinischen Schriften.

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus, Florentiae 1492, auch Saligniaci 1540, Basileae 1559; dann griechisch und lateinisch: Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615; hrsg. mit Ficins Uebersetzung von Dan. Wyttenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer, Oxonii 1835; von Creuzer und Moser, Paris 1855; von A. Kirchhoff, Lips. 1856; die Abh. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff 1847 herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von G. A. Heigl, Regensb. 1832. Enn. I, 6 hat Creuzer separat herausgegeben: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelbergae 1814. Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 23—103, die erste Enneade J. G. V. Engelhardt, Erlangen 1820. Das B. π. θεωρίας (Enn. III, 8) krit. unters., übers. u. erläutert v. H. F. Müller, Berlin 1875. Enneades rec. H. F. Müller. Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini, Vol. I (d. ersten 3 Ennead.), Berl. 1878; d. Enneaden übers. v. demselb. Voran geht d. Lebensbeschreib. des Plot. v. Porphyr., Bd. I (d. ersten 3 Ennead.), Berl. 1878. Ins Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen, Lond. 1787, 1794, 1817; eine franz. Uebers. des Ganzen mit Commentar hat Bouillet geliefert, Paris 1857—60.

Ueber Plotin handeln in neuerer Zeit u. A.: Gottl. Wilh. Gerlach, disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811. Lindeblad, Plot. de pulcro, Lundae 1830. Steinhart, de dial. Plotini ratione, Hal. 1829; meletemata Plotiniana, diss. Port., Numburgi 1840, und Art. Plotin in: Paulys Realenc. d. cl. Alt. Ed. Müller, Plotin, in: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 285—315, Berlin 1837. J. A. Neander, über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: Abh. d. Berl. Akad., Berl. 1843, S. 299 ff. F. Creuzer in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins. Ferd. Gregorovius, Grundlinien einer Aesthetik des Plotin, in: Fichtes Zeitschr. f. Ph. XXVI, S. 112—147. Rob. Zimmermann, Gesch. d. Aesth., Wien 1858, S. 122—147. C. Herm. Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854. F. G. Starke, Plotini de amore sententia, Pr., Neu-Ruppin 1854. Rob. Hamerling, ein Wort üb. d. Neuplatoniker mit Uebersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858. R. Volkmann, die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abh. vom Schönen, Stettin 1860. Emil Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Göttingen 1864. A. J. Vitringa, de egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864; ders., Annotationes criticae in Plotini enneadum partem priorem, Deventer 1876. Valentiner, Plotin und seine Enneaden, nebst Uebersetzung von Enn. II, 9, in: Studien und Kritiken, Jahrg. 1864, S. 118 ff. Arthur Richter, neuplat. Studien. Heft 1: über Leben und Geistesentwicklung des Plotin. Heft 2: Plotins Lehre vom Sein und die metaphys. Grundlage seiner Philosophie. Heft 3: die Theologie und Physik des Plotin. Heft 4: die Psychologie des Plotin. Heft 5: die Ethik des Plotin. Halle 1864—67. E. Grucker, de Plotinianis libris, qui inscribuntur περὶ τοῦ καλοῦ et περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους diss., Strassburg und Paris 1866. Herm. Frd. Müller, ethices Plot. lineamenta, diss. inaug., Berl. 1867. Herm. Fr. Müller, für und über Plotin, in: Verhandl. d. 28. Versamml. deutsch. Philologen und Schulmänner in Leipzig, Lpz. 1873; ders., Zur L. des Schönen b. Plotin, in: Philos. Monatsh., Bd. XII, 1876, S. 211—227, u. Plot. u. Schiller üb. d. Schönheit, ebd. S. 385—393. H. v. Kleist, Pl.s Krit. des Materialismus, in: Philos. Monatsh., Bd. 14, 1878, S. 129 bis 146. A. Matinée, Platon et Plotin, s. o. S. 143. C. Mabille, De causa, quae finis dicitur apud Platonem et Plot., Dijon 1880. Vgl. auch M. Heinze, die L. vom Logos, S. 306—329.

Porphyrii vita Plotini, verfasst 303, erschien zuerst bei den baseler Ausgaben der Enneaden von 1580 und 1615, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 2, 1711, S. 91—147,

und bei der oxforder Ausgabe der Enneaden 1835, jedoch nicht bei der pariser Ausgabe derselben, bei Kirchhoffs Ausgabe, Leipz. 1856, b. F. H. Müllers Ausg., Berl. 1878, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102—118, ed. Ant. Westermann. Uebers. v. F. H. Müller in dessen Uebersetz. der Ennead. des Plot., Berl. 1878. Vgl. C. G. Cobet, ad Porphyrii vitam Plotini, in: Mnemos., N. S. VI, S. 337—356. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kiessling, bei Iambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 append. p. 87—101. Porphyrii *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag., Romae 1630, und in der pariser Ausgabe des Plotin, Par. 1855. Porphyr. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, bei: Iambl. de myst., Venet. 1497, und bei Gales Ausgabe derselben Schrift, Oxonii 1678. Porphyr. de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543, und vor den meisten Ausgaben des Organon, auch im 4. Bde der von der Berliner Akad. veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, Schol. ed. Brandis, Berl. 1836, S. 1—6. Porphyr. de abstinentia ab esu animalium l. quatuor (zuerst 1548 gedruckt), ed. Jac. de Rhoer, Traj. ad Rh. 1767. Porphyr. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. J. C. Orellius, in: opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856 (vgl. G. Wolff, de novissima oraculorum aetate, Berol. 1854). Porph. de abstinentia et de antro nympharum, ed. Rud. Hercher (mit Aelian, de nat. animalium etc.), Paris 1858. Porph. philos. Platonici opuscula tria, rec. Aug. Nauck, Lips. 1860. Ueber Porphyrius handeln: Lucas Holsten, de vita et scr. P., in der Vorrede zu s. Ausgabe porphyrianischer Schriften, Rom. 1630, Cantabrig. 1655, auch bei Fabric. Bibl. Gr. lib. IV, p. 2, c. 27. Ullmann, Parallelen aus den Schriften des Porph. zu neutest. Stellen, in: Theol. St. u. Kr. Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 376—394. Brandis, in: Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Cl., 1833, S. 279 ff. Gustav Wolff, über das Leben des Porphyr und über die Abfassungszeit seiner Schriften, bei der Ausgabe der Schrift de philos. ex orac. haur., Berl. 1856, S. 7—13 und 14—37. Ueber seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus handelt N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en fr. Extr. de la Revue crit. et bibliogr., Par., mars 1864. Ueber sein Verhältniss zum Christenthum handelt Kellner in der von Kuhn hrsg. theol. Quartalschr. 1865, Heft I. Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866. Adolph Schäfers, de Porph. in Plat. Tim. commentario, diss., Bonn 1868. Porphyr von der Enthaltsamkeit, a. d. Griech. m. Anm. v. E. Baltzer, Nordh. 1869.

Plotins Vaterstadt ist Lykopolis in Aegypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. a. A.); er selbst wollte nie dieselbe nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das Alles erachtete er für ein Irdisches und schien sich zu schämen, dass er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyrius (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Geburt setzt Porphyrius (vit. Plot. c. 2) in das Jahr 204 (oder 205?) nach Chr.; er berechnet dasselbe aus dem Lebensalter und der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorben in seinem 66. Lebensjahre (wie Eustochius, ein Mitschüler des Porphyrius, erfahren habe) und zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Claudius zu Ende ging (also 269, da das neue Regierungsjahr wohl mit dem bürgerlichen Jahr beginnt, andernfalls 270 nach Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lebensjahre der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandrien berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonius kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242 oder 243; dann schloss er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und musste durch die Flucht nach Antiochia sein Leben retten.

Mit Unrecht haben Einige (z. B. Brucker, s. o. S. 32) einen Anschluss des Plotin an den von Diog. L. I, 21 als Begründer einer eklektischen Secte erwähnten Potamon angenommen. Suidas sagt (s. v. *Ποτάμων*): *Ποτ. Ἀλεξανδρεὺς γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτόν*, derselbe sei Verfasser eines Commentars zu Platons Politie. Ist diese Angabe richtig, so muss Diogenes L. seiner Quelle gedankenlos

nachgeschrieben haben, so dass die Worte πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτ. nach der Zeit des Schriftstellers zu bemessen sind, dem Diog. die betreffende Stelle seines Prooemiums entnommen hat; dieser Schriftsteller aber war aller Wahrscheinlichkeit nach Diokles, so dass an Potamon Lesbius, einen Lehrer des Sextiers Sotion (Plut. Alex. 61), zu denken sein mag.

Vierzigjährig (243 oder 244 nach Chr.) kam Plotin nach Rom (Porphyr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden und später auch den Kaiser Gallienus, so wie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so dass er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zu gründen, die Platonopolis heissen, und deren Einwohner nach den Gesetzen Platons leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von seinen Rathgebern umgestimmt, so dass der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieb Plotin bis zum ersten Jahre der Regierung des M. Aurelius Claudius (268 nach Chr.) und begab sich dann nach Campanien, wo er auf dem Gute des ihn verehrenden Castricius Firmus bei Minturnae 269 nach Chr. starb.

Dass Plotin die Lehren der sämmtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lectüre der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor; dass er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig als den Platon studirt hat, bezeugt Porphyrius (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von grossem Einfluss waren auf ihn die Schriften des Numenius. Porphyrius erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonius und des Plotin, weist aber in Uebereinstimmung mit Amelius und Longinus den Vorwurf zurück, den Einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproducire derselbe nur die Lehren des Numenius; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer, als irgend einer seiner Vorgänger, die pythagoreischen und platonischen Principien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien liess Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronius, Numenius, Gaius, Atticus, aber auch die der Peripatetiker Aspasius, Alexander (von Aphrodisias?) und Adrastus lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahre (253 nach Chr.) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuscript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius revidirt und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Alterthum auch eine durch Eustochius besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, dass sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders eintheilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle, als die porphyrianische Recension, beginnen liess. Die noch vorhandenen Manuscripte ruhen sämmtlich auf der durch Porphyrius besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt der künstlerischen Form der platonischen Dialoge und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und der Weihe des Vortrags. Porphyrius schreibt der plotinischen Diction Gedrängtheit und Gedankenreichthum zu (σύντονος καὶ πολύνους) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων) als den lehrhaften Ton. Longinus, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrius, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der plotinischen Denk- und Redeweise: τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέ-

σεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrius in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt, nach der Weise des Aristotelikers Andronikus von Rhodus das Verwandte vereinigte und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im Einzelnen folgende:

Erste Enneade. 1. Was das *ζῶον* überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Ueber die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Ueber die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Ueber die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Ueber das Schöne (1). 7. Ueber das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objecte die Uebel seien und worin der Ursprung des Uebels liege (51). 9. Ueber die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung (16). Porphyrius bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im Allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyrius denselben giebt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjectiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vergl. insbesondere Ennead. I, 3, 1 init.).

Zweite Enneade (*τῶν φυσικῶν συναγωγή*). 1. Ueber den Himmel (40). 2. Ueber die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Ueber die zweifache Materie (12). 5. Ueber die Potentialität und Actualität (25). 6. Ueber Qualität und Wesen (17). 7. Ueber die Möglichkeit totaler Mischung (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Grösse (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (*ἔτι τὰ περὶ κόσμου*). 1. Ueber das Schicksal (3). 2. u. 3. Ueber die Vorsehung (47 u. 48). 4. Ueber den mit unserer Ueberwachung beauftragten Dämon (15). 5. Ueber die Liebe (50). 6. Ueber die Leidlosigkeit des Unkörperlichen (26). 7. Ueber Ewigkeit und Zeit (45). 8. Ueber die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältniss des göttlichen *νοῦς* zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyrius sagt sehr naiv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlung habe er *διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου* und die achte *διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον* hierhergezogen.

Vierte Enneade (*τὰ περὶ ψυχῆς*). 1. Ueber das Wesen der Seele (4). 2. Wie die Seele zwischen der untheilbaren und theilbaren Substanz die Mitte halte (21). 3.—5. Ueber verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Ueber die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Ueber die Frage, ob alle Seelen Eine seien (8).

Fünfte Enneade (*τὰ περὶ νοῦ*). 1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den *νοῦς* und die Seele (10). 2. Ueber die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Ueber die erkennenden Substanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Ueber das Eine und über die Weise, wie von ihm alles Andere herstamme (7). 5. Dass die *νοητά* nicht ausserhalb des *νοῦς* existiren; ferner über den *νοῦς* und über Gott als das an sich selbst Gute (32). 6. Dass das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24).

7. Ob es auch Ideen der Einzelobjecte gebe (18). 8. Ueber die intelligible Schönheit (31). 9. Ueber den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyrius gesteht zu, dass in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschliesslich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Ueber die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u. 5. Dass das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Ueber die Zahlen (34). 7. Ueber die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute (38). 8. Ueber die Freiheit des Menschen und der Gottheit (39). 9. Ueber das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4—6) folgende: Von 253—262 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyrius nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 262—267: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 267—268: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 268—269: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyrius erwähnt ausserdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfasste Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philon von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chäronea Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, und Numenius von Apamea Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasirt hatte, ging Plotin in ähnlicher Richtung weiter fort. Mit Platon bezeichnet er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute; aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philon und Plutarch, das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Ueberseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, vgl. Plat. Rep. VI, 509, s. o. S. 149); auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως).

Plotin lässt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoctrin zu führen, dass das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrius der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung und Umbildung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt Alles ab. Er führt zunächst proludirend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewusster oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια θεωρίας) oder eine Folge derselben (παρακολούθημα), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; weshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistesthätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden. Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den νοῦς wenden, so dass sie immer mehr mit dem Object der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissactes und

des Erkenntnissobjectes, und dies muss nicht nur von dem menschlichen *νοῦς*, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen *νοῦς* gelten (*παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν*). Auch er muss aus dem *νοοῦν* und dem *νοούμενον* bestehen (V, 1, 4). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (*καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα, εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν*). Die Einheit kann nicht der *νοῦς* selbst sein, weil er nothwendig mit jener Zweiheit behaftet ist; denn wollten wir das *νοητόν* von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr *νοῦς*. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des *νοῦς* (*τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι*). So wenig, wie *νοῦς*, kann das Eine *νοητόν* sein; denn das *νοητόν* ist auch seinerseits mit dem *νοῦς* untrennbar verknüpft. Wenn es also weder *νοῦς* noch *νοητόν* ist, so muss es dasjenige sein, woraus sowohl der *νοῦς* als auch das *νοητόν* herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Uebervernünftiges, die Vernunft Ueberragendes (*ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν*). Es verhält sich zum *νοῦς*, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7). Es ist einfacher als der *νοῦς*, da das Erzeugende jedesmal einfacher als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Thieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Princip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasirt das Resultat der höchsten Abstraction zu einem gesondert existirenden Wesen, hält es für das Princip dessen, woraus es abstrahirt ist, und identificirt es demgemäss mit der Gottheit). Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muss der, welcher die intelligible Welt (*τὸν νοητὸν κόσμον*) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die *νοητόν* und *νοῦς* ist, ins Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der plotinischen Grundlehre von der platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Platon vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine mit dem Licht, den *νοῦς* mit der Sonne, die Seele mit dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Platon, sondern auch mit den ältesten Philosophen in Uebereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der *νοῦς* sei dem Platon der Demiurg, also die Ursache (*αἴτιον*), Platon statuire aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (*τἀγαθόν*), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (*τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*). Das Seiende und den *νοῦς* nenne Platon die Idee; diese lasse er also aus dem *ἀγαθόν* herstammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, dass Platon jenes Gute, *τἀγαθόν*, auch *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Princip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά*); unter der *οὐσία*, über welche nach Platon das *ἀγαθόν* erhaben ist, versteht Plotin nicht die Idee des Seins, sondern die Gesammtheit aller Ideen. Noch vor Platon, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den *νοῦς* identificirt und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem platonischen Dialog unterscheide genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxa-

goras, der den νοῦς als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner alterthümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der νοῦς das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Consequenz gewisser aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiss er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Platon die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, dass das ἕν als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zulässt, und dass selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, weshalb sie es bildlich Ἀπόλλων genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urtheil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwickelung will er selbst geben, so dass seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, Ennead. V, 1, 8).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei; das ἕν ist nach ihm nicht τὰ πάντα, sondern πρὸ πάντων (Ennead. III, 8, 8). Das ἕν ist keins der Dinge und doch Alles, keins, sofern die Dinge später sind, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32). Nichts ist in ihm, aber gerade deshalb ist Alles aus ihm. Nicht durch Theilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (περίλαμψις), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Auch wird nach dem Vorgange Platons die Güte, die, wenn sie auch nicht das Wesen des Eins ausdrückt, doch in ihm liegen muss, als Grund des Hervorbringens des Vielen angeführt. Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Enthielt es sie, so war es nicht einheitlich im strengen Sinne; enthielt es sie nicht, wie konnte es geben, was es selbst nicht besass? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen (Ennead. V, 2, 1: ὂν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, dass dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugniss des ἕν ist der νοῦς (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (εἰκών) des ἕν. Als Erzeugniss des ἕν wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (ἐπιστροφή) wird es νοῦς, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder αἴσθησις oder νοῦς, αἴσθησις aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Uebersinnlichen νοῦς. Der νοῦς ist im Unterschiede von dem ἕν bereits mit dem Anderssein, der ἑτερότης, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntniss) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der νοῦς fasst die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5), den κόσμος νοητός, die wahrhaftige Welt, während die Sinnenwelt nur ein

trügerisches Abbild dieser ist. Auch in den Ideen ist eine *ὕλη*, aber eine übersinnliche (Ennead. IV, 4, 4): *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.* Dass die Ideen dem *νοῦς* immanent seien und nicht ausserhalb desselben existiren (*ὅτι οὐκ ἔξω τοὺ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Cardinalpunkt der plotinischen Doctrin. Er führt Platons Ausspruch im Timäus an, der *νοῦς* schaue auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον* seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des *νοῦς* seien; aber dann, meint er, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Platons Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellectualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὅ ἐστι ζῶον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἑνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Act des Erkennens übt (Ennead. III, 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἴδωλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*), er würde untheilhaftig der Wahrheit (*ἄμοιρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also man darf nicht (mit Longin) ausserhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien nur Bilder oder Abdrücke (*τύποι*) des Seienden, sondern man muss dem wahrhaften *νοῦς* die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2).*) Uebrigens giebt es bei Plotin Ideen von allen Einzelwesen, da nicht zwei Dinge gefunden werden, die einander vollkommen gleichen, und jedes so sein eigenes Urbild haben muss (vgl. d. Lehre der Stoiker S. 237).

Die Seele ist das Abbild und Erzeugniss des *νοῦς*, gleichwie der *νοῦς* das des Einen. Ennead. V, 1, 7: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*, und zwar als sein *εἴδωλον*, das nothwendig geringer ist, als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist theils dem *νοῦς* als ihrem Erzeuger zugewandt, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniss. Hervorgehend aus dem *νοῦς* erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punkt sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Platons im Timäus) sowohl ein ideelles, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und theilbares. Sie stellt die Vermittelung zwischen der intelligibeln Welt und der Welt der Erscheinung her. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der *νοῦς*, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin.

*) Mit der Ansicht Platons ist weder die longinische noch auch die plotinische Lehre identisch; Platon lässt vielmehr denjenigen *νοῦς*, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein, und im Dialog Soph. wird (p. 248), indem die Personification bereits doctrinell geworden ist, den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zugeschrieben, so dass dieselben nicht dem *νοῦς* immanent, aber auch nicht dem *νοῦς* transscendent, sondern dieser *νοῦς* ihnen immanent ist. Dass die Ideen dem menschlichen *νοῦς* transscendent seien, erkennt Plotin ebensowohl, wie Longin, mit Recht als Platons Lehre an. In der Consequenz des plotinischen Argumentes liegt freilich, dass er dem Menschen entweder die Erkenntniss der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen *νοῦς* dieselben immanent sein lassen müsste.

ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es giebt eine reale Vielheit der Seelen; die höchste von allen ist Weltseele; aber die übrigen sind nicht blosse Theile derselben (Ennead. IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib wie Feuer die Luft. Es ist richtiger zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so dass es auch einen Theil der Seele giebt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Functionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Theilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (παρεῖναι, παρουσία), dass die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Function die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Theilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Theile des Leibes zu vertheilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile. Die Seele ist μεριστή, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele untheilbar und nur in Bezug auf die Körper getheilt, da diese sie nicht ungetheilt aufnehmen können (ebend.). Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen. Ihrem Wesen nach ist die Seele im νοῦς, wie der νοῦς in dem ἕν, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7). Ihren Inhalt bilden die λόγοι, welche dem Inhalt des νοῦς, den Ideen, entsprechen. (Es wird freilich auch von höheren λόγοι gesprochen, die vielleicht geradezu identisch mit den Ideen sind.)

Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10; cf. IV, 3, 9; I, 8, 5). Vermöge der innern Nothwendigkeit muss die Seele die Entwickelung bis zur Grenze der Möglichkeit treiben. Dass die Körper ein Substrat (ὑποκείμενον) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Platon) aus dem Uebergang der materiellen Stoffe in einander zu schliessen, durch welchen offenbar wird, dass nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (μορφή) und qualitätslosem Stoffe (ὕλη) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines Jeden (τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη). Sie ist das Dunkel, wie der λόγος das Licht. Sie ist ein μὴ ὄν. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (ἄπειρον), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (κακόν), als der Form empfänglich, ein Mittleres (μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ). Sie ist zwar nicht mit der ἑτερότης überhaupt, wohl aber mit demjenigen Theile der ἑτερότης, der zu den λόγοις den Gegensatz bildet, identisch. Sie ist die absolute Beraubung, der volle Gegensatz zu dem ἕν. Wie dieses Negation ist, weil die Höhe nicht erreicht werden kann, so auch jene, weil die Tiefe nicht erfasst werden kann. Aber die ὕλη in den Ideen ist mit der ὕλη in den sinnlichen Dingen nur insofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunklen Tiefe fallen; im Uebrigen besteht zwischen beiderlei Materie eine eben so grosse Verschiedenheit, wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον). Wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (μορφή) nur ein Schattenbild (εἴδωλον) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form

ein wahrhaftes Sein und ist mit Recht οὐσία zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer οὐσία unstatthaft ist (Ennead. II, 4). Sobald übrigens die Materie hervorgeht, sind sogleich die gestaltenden Formen in ihr, gewöhnlich λόγοι genannt, die als wirkende Kräfte betrachtet werden, aber immer nach bestimmten Zielen in vernünftiger Weise thätig (III, 2, 16: ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική). Herrscht so die Vernunft, so kann die Welt nicht unvollkommen sein; betrachtet man sie genauer, so wird man bald finden, dass sie vollendet ist, sich selbst genügend, keines Dinges bedürftig, und Plotin hat ein eigenes Buch gegen die Weltverachtung der Gnostiker geschrieben (Enn. II, 9: πρὸς τοὺς γνωστικούς, sive: πρὸς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας). Freilich scheint trotz alledem doch viel Zweckwidriges in der Welt zu sein; und so giebt Plotin eine Theodicee, die ausführlichste, die wir aus dem Alterthum besitzen, namentlich in seinen Abhandlungen περὶ προνοίας (Enn. III, 2 u. 3). Hierin und in der ganzen Lehre von dem Logos und den Logoi schliesst er sich wesentlich der Stoa an.

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, dass das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen könne. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluss an den platonischen Dialog Sophistes (p. 257 ff.) folgende fünf: ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης und ἑτερότης. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (δεῖ . . . ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die aristotelischen zu reduciren (Ennead. VI, 1–3).

Nicht in der blossen Symmetrie, sondern in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele liegt das Wesen der Schönheit. Die künstlerische Darstellung ahmt nicht bloss die sinnlichen Objecte nach, sondern zuhöchst die Ideen selbst, deren Abbilder die Objecte sind. Der Künstler erhebt sich von der gemeinen Wirklichkeit zu dem Ideal, zu dem λόγος, durch welchen und nach welchem die Natur schafft. Was aber zur Vollendung des sinnlichen Gegenstandes fehlt, das schöpft er aus sich selbst, da er ja auch die λόγοι in sich hat, wie es V, 8, 1 heisst: οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. εἶτα καὶ — πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι. καὶ προςτιθέασι γὰρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος.

In Folge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (τῷ αὐτεξουσίῳ) und geriethen immer tiefer in den Abfall hinein, vergassen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist verloren; ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend und wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es giebt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die, mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus

der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und, alles Irdische verachtend, dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland, ist, und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Platon als Verähnlichung mit Gott (θεῷ ὁμοιωθῆναι Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäss dem Wesen (ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν) und des Gehorsams gegen die Vernunft (ἐπαΐειν λόγου) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (πολιτικαὶ ἀρεταί) sind: φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη, die letztere als οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. Die reinigenden Tugenden (καθάρσεις) gehen auf die Befreiung von jeder ἁμαρτία durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf, οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι. In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt wie bei Philon in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntniss der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muss. Das Höchste ist die Erkenntniss oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Uebrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (κίνησις), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7, 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Centrum in ihr (τὸ ψυχῆς οἷον κέντρον, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI, 9, 10). Wenn wir auf Gott blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (χορεία ἔνθεος) und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des νοῦς, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele, und geniessen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (θέαμα), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich ἔκστασις, ἅπλωσις, ἁφή (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war Amelius (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenius eine grosse Autorität einräumte. Er unterschied im νοῦς drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Theil hat, der dritte aber an dem des zweiten Theil hat und den ersten schaut (Prokl. in Plat. Tim. 93 d). Amelius vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Iamblich. bei Stob. Eclog. I, 886; 888; 898).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war Porphyrius. Geboren zu Batanea in Syrien oder vielleicht zu Tyrus, im Jahre 232 oder 233 nach Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyrus. Sein ursprünglicher Name war Malchus; diesen soll Longin, dessen Schüler er eine Zeit lang (252—262) war, in Porphyrius übersetzt haben (Eunap. vit. Soph. p. 7 Boiss.). In Rom wurde er 262 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst, nachdem er von 267—270 in Sicilien gelebt hatte, um 304 n. Chr. gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der plotinischen Lehre sein, die ihm mit der platonischen und im Wesentlichen auch mit der aristotelischen als identisch gilt. Porphyrius schrieb sieben Bücher *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (nach Suidas s. v. *Πορφύριος*), ferner Erklärungen des platonischen Timäus und des Sophistes, der aristotelischen Schriften über die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας*, und die erhaltene *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας (περὶ γένους καὶ εἴδους καὶ διαφορᾶς καὶ συμβεβηκότος)*, an Chrysaorius gerichtet, nach einer alten Angabe in Sicilien um 268 verfasst und nach Rom gesandt, wo Chrysaorius nicht lange vorher von Porphyrius mathematischen Unterricht empfangen hatte. Ein Abriss des plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrius verfasst, hat sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrius auch einige selbständige Schriften verfasst. Eunapius (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrius vorzugsweise darein, die plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die porphyrianische Doctrin von der plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter. Porphyrius setzt den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb praep. evang. IV, 7, u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Askese und die philosophische Gotteserkenntniss. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyrius nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Missbrauch. Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt Porphyrius aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. über Frömmigkeit, mit kr. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts., S. 4—35). Bestimmter als Plotin scheint Porphyrius (in seinen sechs Büchern *περὶ ὕλης*) die Emanation der Materie aus dem Uebersinnlichen (und zwar zunächst aus der Seele) gelehrt zu haben (Prokl. in Tim. 109; 133; 139; Simplic. in Phys. f. 50b). Die Ansicht, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, vertheidigte Porphyrius gegen die Einwürfe des Atticus und des Plutarch (Procl. in Tim. 119). Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyrius während seines Aufenthalts in Sicilien in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. eccles. VI, 19; demonst. evang. III, 6; Augustin civ. dei XIX, 23 u. ö.); im 12. Buch erklärte Porphyrius die Weissagungen im Buche Daniel (welches, wie es scheint, um 164 oder 163 vor Chr. verfasst worden ist) für vaticinia ex eventu. Methodius, Eusebius aus Cäsarea, Apollinarius und Philostorgius haben Widerlegungsschriften verfasst, welche aber ebenso wenig, wie die Schrift des Porphyrius selbst (die der Kaiser Theodosius II. im Jahr 435 verbrennen liess), auf uns gekommen sind. Vgl. J. Bernays a. a. O. S. 133f.

§ 69. Iamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. um 330 n. Chr.), ein Schüler des Porphyrius, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus. Er sucht den Aberglauben speculativ zu rechtfertigen. Eine pythagoreisirende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophiren eine grössere Rolle als der platonische Gedanke. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten.

Die Schüler des Iamblichus, namentlich Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Priscus, Eusebius, Sopater, Sallustius und Julianus Apostata (der vom Dec. 361 bis Juni 363 n. Chr. Kaiser war) fanden grösstentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis, als in der philosophischen Theorie. Nur Theodorus von Asine, einer der ältesten Schüler des Iamblichus, hat sich um Fortbildung des Systems bemüht. Mit der Bedeutungslosigkeit der philosophischen Leistungen wuchs gleichmässig die Maasslosigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, insbesondere des Iamblichus. Am meisten machten sich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philosophen, wie namentlich Themistius, um die Philosophie verdient.

Iamblichi Chalcidensis de vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Accedunt Porphyr. de vita Pythag. etc., Lips. 1815—16. Iambl. de Pythagorica vita, ed. Ant. Westermann, Paris 1850, bei der cobetschen Ausgabe des Diogenes Laërtius (vgl. E. Rohde, die Quellen des Iambl. in sein. Biogr. des Pyth., s. oben S. 50). Iambl. adhortatio ad philosophiam, ed. Kiessling, Lips. 1813. Iambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος*, in: Villoison, anecd. graec. II, S. 183ff., Venet. 1781. Iambl. theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II, ed. F. Ast, Lips. 1817. (Iamblichi?) de mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857. Ueber des Iamblichus Lehre handelt G. E. Hebenstreit, diss. de Iamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia Lips. 1764. R. Hercher, Iamblich. *π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, in: Hermes, Bd. VI, 1872, S. 59—67. Ueber den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handeln: Meiners in: Comment. soc. Gotting. IV, S. 50ff., 1782. Harless, das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858. Heinr. Kellner, Analyse der Schrift des Iamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heidenthums aufzustellen, in: Theol. Quartalschr. 1867, Heft 3, S. 359—396.

Dexippi in Arist. categorias dubitationes et solutiones primum ed. L. Spengel, Monach. 1859.

Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν ed. Gerhardius, Lips. 1820.

Juliani imp. Opera, ed. Petrus Martinius et Car. Cantoclarus, Par. 1583; (ed. Dion. Petavius), Paris 1630; ed. Spanheim, Leipz. 1696; Jul. imper. quae supersunt rec. F. C. Hertlein, vol. I, Lips. 1875. Libanius, *ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ*, in: Lib. Op. ed. Reiske, Altenburg 1791—97. Epistolae, ed. L. H. Heyler, Mainz 1828. Von Neueren handeln über Julian u. A.: Gibbon in C. XXII—XXIV. seines Geschichtswerkes. Gust. F. Wiggers, de Jul. apostata diss., Rostock 1810, und in Illgens Zeitschrift f. hist. Theol., Leipz. 1837. Aug. Neander, über den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Leipzig 1812, 2. Aufl., Gotha 1867. H. Schulze, de philos. et moribus Jul., Progr., Stralsund 1839. W. S. Teuffel de Jul. imp. Christianismi contemtore et osore, Hab.-Schr., Tübingen 1844. David Friedr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847. Auer, Kaiser Julian der Abtr.,

Wien 1855. Wilh. Mangold, Jul. der Abtr., Vortrag gehalten in Marburg, Stuttg. 1862. Carl Semisch, Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Bresl. 1862. Fr. Lübker, K. Julians Kampf und Ende, Hamb. 1864. Eugène Talbot, Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863. J. F. Alph. Mücke, Flav. Claud. Jul. nach d. Quellen, I. u. II. Abth., Gotha 1866, 68. Vgl. Baur, die christl. Kirche vom 4.–6. Jahrh., S. 17—43, und Philipp Schaff, Gesch. der alten Kirche, Leipz. 1867, §§ 136 und 141 (auch in der Zeitschr. f. hist. Th., h. v. Kahnis, Jahrg. 1867, S. 403—444).

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc. ed. Leo Allatius, Romae 1638; ed. J. C. Orellius, Turici 1821.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed. Vict. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Val. Rose, über eine angebl. Paraphrase des Themistius (zur ersten Analytik, welche Paraphrase Rose vermuthungsweise einem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrh. zuschreibt) in: Hermes, Bd. II, 1867, S. 191–213. Themist. π. ἀρετῆς bearbeit. v. J. Gildemeister u. Fr. Bücheler in: Rhein. Mus., Bd. 27, 1872, S. 438–462 (diese philos. Epideixis ist erhalten in einer syrisch. vermuthl. dem 6. Jahrh. angehörenden Bearbeit.).

Ueber die Hypatia handeln: Jo. Chph. Wolff in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739. Jo. Ch. Wernsdorf, de Hypatia, philosopha Alexandrina, dissert. acad. quatuor, Vitembergae 1747—48. Rich. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, in Philol. XV, 1860, S. 435—474. St. Wolff, Hypatia, die Philosophin v. Alexandr., G.-Pr., Czernowitz 1879. H. Ligier, De Hypatia philosopha et eclecticismi Alexandrini fine, Dijon 1880.

Iamblichus hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Jambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Constantin und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten liess, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Iamblichus haben an die Wunderthaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern ὁ θεῖος (häufig bei Proklus) oder auch ὁ θειότατος (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfasste ausser Commentaren zu Platon und Aristoteles und der Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. citirt wird), unter anderm die noch erhaltenen Schriften: περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς und die θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς. Ob die Schrift de mysteriis Aegyptiorum von Iamblichus stamme, ist zweifelhaft; Proklus soll sie ihm zugeschrieben haben; jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Julian an Iamblichus sind untergeschoben; die Annahme (Bruckers und Anderer), dass der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Ueber das ἕν des Plotin stellt Iamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes ἕν, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige ἕν, welches (wie Plotin gelehrt hat) mit dem ἀγαθόν identisch ist. Sein Erzeugniss ist die intelligible Welt (κόσμος νοητός), aus welcher wiederum die intellectuelle Welt (κόσμος νοερός) hervorgegangen ist. Der κόσμος νοητός umfasst die Objecte des Denkens (die Ideen), der κόσμος νοερός aber die denkenden Wesen. Die Elemente des κόσμος νοητός sind: πέρας oder πατήρ oder νόησις τῆς δυνάμεως. Der κόσμος νοερός ist ebenfalls dreigliedrig, ihm gehören an: νοῦς, δύναμις und δημιουργός, doch scheint Iamblichus diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Iamblichus (bei Prokl.

in Tim. 214 ff.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen allen Iamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoreisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt. Die letzte Stelle in dem Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

Die Schrift de mysteriis Aegyptiorum (*'Αβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς 'Ανεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindicirt die Uebervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern insgesammt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.), und beutet diese speculative Doctrin zur Rechtfertigung der crassesten Albernheiten aus, wobei es ihr niemals an einem anscheinend rationellen Grunde fehlt.

Zu den unmittelbaren Schülern des Iamblichus gehört Theodorus von Asine, der auch den Porphyrius noch gehört haben soll. Er entwarf ein noch ausgeführteres Triadensystem als Iamblichus und vermittelt so den Uebergang zu der Doctrin des Proklus. Er hebt (mit Plotin und Porphyrius) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Iamblichus) ein erstes und zweites, über das Intelligible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Iamblichus) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, Intellectuelle und Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Iamblichus Sopater aus Apamea, den Constantin der Grosse auf den Verdacht hin, dass er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten liess, Dexippus, Aedesius aus Kappadokien, der Nachfolger des Iamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes (dessen Schüler Eunapius war), des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius aus Myndus, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde, dessen Richtung sein Jugendfreund Sallustius theilte, der Verfasser eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie, und Eustachius aus Kappadokien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Das Bestreben einer Reaction gegen das Christenthum absorbirte die beste Kraft.

Im Laufe des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Themistius, der Sohn des Paphlagoniers Eugenius, in Konstantinopel erzogen, ein Peripatetiker und eklektischer Platoniker, als Commentator des Platon und besonders des Aristoteles bedeutend (seine Paraphrase der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele und einiger Theile der Parva Naturalia des Arist. ist erhalten), wegen seiner trefflichen Darstellung von seinen Zeitgenossen mit dem Beinamen *ὁ Εὐφραδής* geehrt (geb. um 317, gest. nach 387); Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien (ed. Eyssenhardt, Leipzig 1868); ferner in Alexandria der ältere Olympiodorus und die im März 415 von Christen ermordete Philosophin Hypatia, eine Märtyrerin des Polytheismus. Wahrscheinlich um 430 n. Chr. lebte Martianus Capella (s. o. § 65, S. 283).

§ 70. Nach dem Misslingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und

der Erklärung der Schriften des Platon und des Aristoteles zu. Der atheniensischen Schule gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius (gest. um 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der platonische und aristotelische Schriften erklärt hat, und der Alexandriner Hierokles, ferner Proklus (411—485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und des Syrianus, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine Art von System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proklus Schüler und Nachfolger Marinus, dessen Mitschüler Asklepiodotus, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorus, der Nachfolger des Marinus, und dessen Nachfolger Hegias, sämmtlich noch unmittelbare Schüler des Proklus, ferner Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde.

Die hellenische Philosophie erlag theils der eigenen Schwäche, in welche sie durch Phantasterei verfallen war, theils dem Andrange des Christenthums; aber durch Commentare zu aristotelischen und platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius und der (jüngere) Olympiodorus, wie auch Boëtius und der Christ Philoponus um die Ueberlieferung derselben an spätere Geschlechter verdient.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret. H. Bagolino, Venet. 1558, griech., herausgeg. von H. Usener in Aristot. opp. vol. V, Berl. 1870 (s. o. S. 171). Ueber Syrian handelt Bach, de Syriano philosopho neoplatonico, part. I, G.-Pr., Lauban 1862.

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellus, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth., ed. Thom. Gaisford bei seiner Ausg. des Stobäus, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853.

Procli in Plat. Tim. comm. et in libros de rep. (Bas. 1534, als Anhang zu der Ausgabe der Werke Platons; der Commentar zur Rep. ist unvollständig; über einige spätere theilweise ergänzende Veröffentlichungen s. Bernays im Anhang zu seiner Schrift: „Arist. über Wirkung der Tragödie", No. 13, zu S. 163); in theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenbrog, Hamb. 1618; experta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820; in Plat. Alcib. comm., ed. Fr. Creuzer, Francof. 1820—25; Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—25; Procli comm. in Plat. Parm., ed. G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm., Leipz. 1839, und separat, Leipz. 1840; in Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847; Procli philos. Platonici opera inedita, quae primus olim e codicibus mscr. Parisinis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emend. et auxit Victor Cousin, Paris 1864. Der mediceische Codex der Abhandlungen des Proklus über Platons Staat ist unvollständig, enthält aber einen Index des vollständigen Commentars, s. darüber Val. Rose in: Hermes II, 1867, S. 96—101. Ein früher im besitz der Salviati zu Florenz befindlicher, jetzt römischer Codex enthält auch die fehlenden Abschnitte, jedoch mit manchen Lücken (s. Mai, Spicil. Rom. VIII, praef.

p. XX, und den Abdruck einer der Abh. ebd. p. 664). Knoche, die Scholien des Pr. zu Euklid, Pr. Herford 1863. Den Commentar zu dem I. B. der Elemente des Euklides hat zuerst Simon Grynäus, Basel 1533 herausgegeben, neuerdings Godofr. Friedlein, Leipzig 1873. Vgl. L. Majer, Proklos über d. Petita und Axiomata bei Euklid, Tübingen 1875.

Marini vita Procli, ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1514, und bei der cobetschen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850. Vgl. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840; Hermann Kirchner, de Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846; Steinhart, Art. Proclus in: Paulys Realenc. d. cl. Alt., Bd. VI, S. 62—76.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1545 u. ö.; de fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. ad M. 1826. Ueber ihn handelt Ruelle, le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861.

Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. libros de coelo (Rückübers. a. d. Latein.) ed. id. ib. 1526, 1548 u. ö.; in Ar. l. de an. c. comm. Alex. Aphr. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; Simpl. comm. in Epict. enchiridion, ed. Jo. Schweighäuser, Lips. 1800, deutsch von K. Enk, Wien 1867 (1866). Simpl. comm. in quatuor libros Aristotelis de coelo ex rec. Sim. Karstenii mandato regiae acad. disciplinarum Nederlandicae editus, Utrecht 1865. Ueber Simplicius handelt Jo. Gottl. Buhle, de Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Gött. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff.

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—51; vita Platonis s. o. S. 120: *σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα*, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχίνα, in: Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων, Venet. 1816, Heft IV; *σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebend. Heft V; comm. in Plat. Alcibiadem, ed. F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Comm. des Proklus zum Alcib., II, Francf. 1821; scholia in Pl. Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh, Heilbronnae 1847; schol. in Pl. Gorgiam ed. Alb. Jahn, in: Jahns Archiv, Bd. XIV, 1848.

Des Priscianus *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* hat Wimmer, Theophr. opera III, S. 232 ff., und seine Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, nach einer lat. Uebersetzung aus dem 9. Jahrhundert Dübner im Anhang zu seiner Ausgabe Plotins edirt.

Ioannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527; in Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534; contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536; comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc., Venet. Ald. 1551; comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583; comm. in Nicomachi arithm. ed. R. Hoche, Lips. 1864 (s. o. § 64, S. 275).

Die auf Boëtius bezügliche Litteratur (F. Nitzsch, Berl. 1860 etc.) s. Grundr. II, § 18, 5. Aufl., S. 108. Seine Schrift de consolatione philosophiae ist häufig edirt, zuletzt von R. Peiper, Leipz. 1871, die Commentarii in libr. Aristotelis *π. ἑρμηνείας*, 2 T., von C. Meiser, Leipz. 1877, 80. Von sonstiger Literatur sei hier erwähnt: Ch. Jourdain, de l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861. G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëtius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861; vgl. Jahns Jahrb. Bd. 87, 1863, S. 425—427. M. Cantor, math. Beitr. zum Culturleben der Völker, Halle 1863, Absch. XIII. Osc. Paul, An. Manl. Sever. Boëtius 5 BB. üb. d. Musik, aus d. Lat. in d. deutsche Sprache übertragen u. mit besonderer Rücksicht der griech. Harmonik sachlich erkl., Lpz. 1872. Gust. Baur, Boëtius u. Dante, Lpz. 1873. L. C. Bourquard, De A. M. Severino B., christiano viro, philosopho ac theologo, Angers 1877. Prietzel, Boëtius u. seine Stellung zum Christenth., Realsch.-Pr., Löbau 1879.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorius, geb. um 350, gest. um 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern

„der Grosse“ genannt, war vielleicht noch Schüler des Priscus, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Prokl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele', die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierius und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianus aus Alexandrien, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proklus, findet in der aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der aristotelischen Schriften als προτέλεια und μικρὰ μυστήρια zur Vorbereitung auf die pythagoreisch-platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proklus nennt in diesem Sinne den Aristoteles δαιμόνιος, den Platon aber (wie auch den Iamblichus) θεῖος. In seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik sucht Syrianus den Platon und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu vertheidigen. Seine Commentare zu platonischen Schriften existiren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles (um 430; zu unterscheiden von dem älteren Christengegner Hierokles, welcher unter Diocletian Statthalter Bithyniens war) war ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonius Sakkas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, dass Platon und Aristoteles im Wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. In den Ueberbleibseln seiner Schriften erscheint er vorwiegend als Moralist. Ein Schüler des Syrian war Hermias aus Alexandrien der später zu Alexandrien im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aedesia, einer Verwandten des Syrianus. Ein anderer Schüler des Syrianus war der Mathematiker Domninus.

Proklus, geboren zu Constantinopel 411 nach Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthus in Lykien (daher auch selbst Lykius benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodorus in Alexandrien, des greisen Plutarch in Athen und danach des Syrianus. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämmtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäussert haben, dass nichts aus dem Alterthum erhalten sein möchte, als nur die Göttersprüche (λόγια χαλδαϊκά, die Proklus in allegorischer Deutung sehr ausführlich commentirt hat) und der platonische Timäus.

Die Momente des dialektischen Processes, durch welchen nach Proklus die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (μονή); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (πρόοδος); durch Verähnlichung muss es zu ihr sich zurückwenden (ἐπιστροφή), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (Procli στοιχείωσις θεολογική, c. 31—38). Alles Wirkliche gliedert sich demgemäss nach dem Gesetz der triadischen Entwickelung. Je öfter aber der Process sich vollzogen hat, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwickelung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisiren lässt (während die pythagoreisch-speusippische und in der neueren Zeit die hegelsche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zum Grunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (instit. c. 4 ff.). Es

ist die geheime, unerfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es lässt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einheit bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist *ἀναιτίως αἴτιον* (Plat. theol. III, S. 101 ff.; in Parm. VI, 87; in Tim. 110e); es ist *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (Plat. theol. II, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen lässt Proklus weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Iamblichus) ein einzelnes zweites und niederes *ἕν*, sondern eine Vielheit von Einheiten (*ἑνάδες*) hervorgehen, die über das Sein, das Leben, die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proklus nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein, als die der Ideen, und sie sollen so in einander sein, dass sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (inst. theol. 113 ff.). Sie sind die Götter (*θεοί*) im höchsten Sinne dieses Wortes (inst. 129). Die Henaden haben unter einander ein Rangverhältniss, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (inst. 126).

An die Henaden schliesst sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an (*τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν*, Plat. theol. III, 14). Das *νοητόν* fällt unter den Begriff des Seins (*οὐσία*), das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν* unter den des Lebens (*ζωή*), das *νοερόν* unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S. 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesenclassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältniss; die zweite hat Theil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1). Das Intelligible im engeren Sinne oder die *οὐσία* fasst in sich drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* oder *οὐσία· πέρας, ἄπειρον, ζωή· πέρας, ἄπειρον* und *ἰδέαι* oder *αὐτόζωον*. In jeder dieser Triaden nennt Proklus (im Anschluss an die Ausdrücke des Iamblichus) das erste begrenzende Glied auch *πατήρ*, das zweite unbegrenzte *δύναμις*, das dritte gemischte *νοῦς*. Das Intelligibel-Intellectuelle, das unter den Begriff der *ζωή* fällt und Gottheiten enthält, die Proklus als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: *ἕν, ἕτερον, ὄν*, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; *ἕν* und *πλῆθος, ὅλον* und *μέρη, πέρας* und *ἄπειρον*, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοὶ θεοί*) ausmachen; *ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ἰδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον* und *ἡ κατὰ τὸ σχῆμα*, welche die vollendenden Götter (*τελεσιουργοὶ θεοί*) ausmachen (Prokl. in Tim. 94; theolog. Platon. IV, 37). Die intellectuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des *νοῦς* fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungetheilt bleibt. Indem aber Proklus dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebengliedrig theilt, gewinnt er sieben intellectuelle Hebdomaden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von platonischen und neuplatonischen Fictionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er *πηγὴ ψυχῶν* nennt, das Mischgefäss im platonischen Timäus, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellectuellen fliesst das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es giebt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, be-

sitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die Materie ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transscendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (*λόγοι*, die *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker, Prokl. in Tim. 4c ff.; in Parmen. IV, 152). Proklus wiederholt nur die plotinischen Lehren.

Unter Marinus (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palästina), dem Nachfolger des Proklus, soll die neuplatonische Schule in Athen sehr in Verfall gerathen sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Speculationen scheint Marinus sich weniger als Proklus, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebend. 275). Mitschüler des Marinus waren der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermias und der Aedesia, Heliodorus und Ammonius, die später in Alexandrien lehrten, ferner Severianus, Isidorus aus Alexandria, Hegias, ein Enkel des Plutarch, und Zenodotus, der neben Marinus in Athen lehrte. Isidorus, der noch den Proklus gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu, legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandrien zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm Hegias, diesem endlich (seit etwa 520) Damascius von Damascus. Mit Iamblichus und Proklus geht Damascius in seiner Speculation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuheben.

Nicht lange erfreute sich Damascius der Lehrfreiheit. Der Kaiser Justinian liess bald nach seinem (527 erfolgten) Regierungsantritt die Häretiker und die Nichtchristen verfolgen und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen, confiscirte auch das Vermögen der platonischen Schule. Bald hernach (531 oder 532) wanderten Damascius, Simplicius aus Kilikien, der fleissige und genaue Commentator aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker (Diogenes und Hermias aus Phönikien, Isidorus aus Gaza, Eulamius oder Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäss, den Sitz alter Weisheit, ein mässiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Chosroës) einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften (Agathias de rebus Justiniani II, c. 30). Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück; in dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen. Niemals erlosch in Griechenland ganz die Kenntniss der Schriften der alten Denker; nachweisbar wurde auch in der folgenden Zeit von christlichen Schülern in Athen mit den artes liberales auch Philosophie studirt; aber die hellenische Philosophie war fortan (sofern sie nicht, wie schon bei Synesius und Pseudo-Dionysius Areopagita, sich mit einem christlichen Gewande umkleidete) bis zum Wiederaufblühen der classischen Studien fast nur noch Sache der Gelehrsamkeit (wie bereits bei dem mit Simplicius ungefähr gleichzeitigen christlichen Commentator des Aristoteles, Ioannes Philoponus und bei David dem Armenier, um 500 n. Chr., s. Grundriss II, 5. Aufl., § 26, S. 173); allmählich gewann sie und besonders der Aristotelismus einen wachsenden Einfluss auf die schulmässige formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Theil auch auf den Inhalt der theologischen Doctrin.

Einer der letzten Neuplatoniker des Alterthums war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëtius (geb. etwa 470 zu Rom, in Athen gebildet 480—498, noch ein Schüler des Proklus, hingerichtet 525). Er hatte sich das Vertrauen des Ostgothenkönigs Theoderich erworben und gelangte zu den höchsten Aemtern, in gleicher Weise als Philosoph und als Staatsmann geachtet. Später wurde er bei dem König verdächtigt, in das Gefängniss geworfen und hingerichtet. Zum Trost während der letzten Zeit seines Lebens verfasste er seine bekannteste Schrift, die Consolatio. Durch diese, wie auch durch seine Uebersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu seiner und zu des Marius Victorinus (eines um 350 lebenden Rhetors und Grammatikers) Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius ist er der einflussreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters geworden. Obwohl er Christ gewesen sein soll, findet man in seinen Schriften so gut wie keine Spuren von seinem Christenthum. Seine Consolatio ruht auf dem platonisch-stoischen Gedanken, dass die Vernunft die Affecte besiegen soll. „Tu quoque si vis lumine claro cernere verum tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, ne dolor adsit! Nubila mens est vinctaque frenis, haec ubi regnant! (Vergl. Grundriss II, 5. Aufl., § 18, S. 107 f. 110.)



Anhang.

Tabelle über die Succession der Scholarchen in Athen.

(Grossentheils nach Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, in: Abh. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842, Berlin 1844, philol. u. hist. Abh., S. 27—119.)

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Platon aus Athen 387 bis 347.			
Speusippus aus Athen 347—339.			
Xenokrates a. Chalkedon 339—314.	Aristoteles aus Stageiros 335—322.		
Polemon aus Athen 314—270. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast a. Eresus 322—287. Straton aus Lampsakus 287—269.	Zenon aus Kition von ?—264.	Epikurus aus Samos (von atheniensischem Geschlecht) 306–270.
Krates aus Athen 270—? Arkesilaus aus Pitana in Aeolis von ?—241.	Lykon aus Troas 269 bis 226. Hieronymus, der Rhodier. ? Praxiphanes. ? Prytanis.	Kleanthes aus Assos von 264—? (Herillus aus Karthago und Ariston aus Chios.)	Hermarchus aus Mitylene 270—? Polystratus. Hippokleides. Dionysius.
Lakydes aus Kyrene 241—215.	Ariston aus Julis auf der Insel Κέως 226–?	Chrysippus aus Soli von ?—209.	
Telekles u. Euander 215—?	? Ariston von Kos.		
Hegesinus aus Pergamum von ?—?	? Lykiskus. ? Phormion.	Zenon aus Tarsus von 209—?	Basilides. ? Protarchus a. Bargylia in Karien.
Karneades aus Kyrene von ?—129 (in Rom 155).*)	Kritolaus aus Phaselis in Lykien (in Rom in hohem Alter, 155).	Diogenes der Babylonier aus Seleukia am Tigris (in Rom 155).	? Demetrius Lakon.
Klitomachus (Asdrubal) aus Karthago 129—109? Charmadas. Aeschines aus Neapel.	Diodorus aus Tyrus (bis nach 110).	Antipater a. Tarsus. Panätius aus Rhodus (bis um 111).	? Diogenes aus Tarsus. Apollodorus ὁ κηποτύραννος (um 140 bis 100).

*) Nach dem Academicorum philosophorum index Herculanensis p. XXV, XXVI, XXX (s. Anm. dazu v. Bücheler) folgte auf Karneades aus Kyrene, den Sohn des Epikomus oder Philokomus (Diog. L. IV, 62), ein anderer Karneades, der Sohn des Polemarchus, und nach diesem war Krates aus Tarsus 4 Jahre lang das Haupt der Akademie.

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
	Erymneus.	Mnesarchus (um 110 bis 90). Dardanus.	
Philon aus Larissa 109?—83? (87 in Rom, wo ihn Cicero hörte).	? Athenion (Aristion).		Zenon aus Sidon (um 100—78). (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79).
Antiochus aus Askalon von 83?—68?. (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78.	Andronikus a. Rhodus (um 70, Lehrer des Boëthus a. Sidon), ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους.	Dionysius. Antipater aus Tyrus (?—45?).	Phädrus (v. 78—70 Lehrer in Athen; schon um 90 in Rom Lehrer Ciceros).
Aristus aus Askalon von 68?—49? (Lehrer des M. Brutus um 65).			Patron (70 bis nach 51). (Gleichzeitig lebte Philodemus aus Gadara in Rom, und lehrte Syron in Rom und vielleicht auch in Neapel.)
Theomnestus aus Naukratis in Aegypten (um 44).	Kratippus aus Mitylene (um 44). ? Xenarchus aus Seleukeia in Kilikien (lehrte in Alexandria, Athen und Rom).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonius a. Alexandria (unter Nero u. Vespasian, Lehrer des Plutarch).			
? Aristodemus aus Aegium (unter Domitian u. Trajan).	? Menephylus (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts). ? Aspasius aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenus 145). ? Adrastus aus Aphrodisias.		
Calvisius Taurus aus Berytus oder aus Tyrus (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius	Herminus.		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Lehrer d. A. Gellius). (Favorinus).	Aristokles aus Messene in Sicilien.		
? Atticus (zur Zeit des Marcus Aurelius Antoninus).	Alexander aus Damaskus (um 176).		
	Alexander a. Aphrodisias (zur Zeit d. Septimius Severus, um 200).		
Diodotus oder Theodotus (um 230).	Ammonius.	Athenäus.	
	Ptolemäus.	Musonius.	
		Kallietes (um 260).	
Eubulus (um 265). (Longinus lebte als Lehrer der Literatur bis 273.)			
? Theodorus a. Asine in Argolis (unter Constantin. d. Gr.).			
? Euphrasius.			
? Chrysanthius aus Sardes.			
Priscus a. Molossis (um 350—380).			
Plutarchus, des Nestorius Sohn, aus Athen (bis 433). Hierius u. Asklepigeneia.			
Syrianus a. Alexandria 433—450?			
Proklus der Lykier von 450?—485.			
Marinus aus Sichem von 485—? Neben ihm Zenodotus.			
Isidorus aus Alexandria von ?—?			
Hegias von ?—520?			
Damascius aus Damaskus von 520? bis 529.			

Berichtigungen und Zusätze.

S. 35, Z. 9 v. o. s. h.: A. Fischer, Das Verhältniss der Aussenwelt zu unsern Vorstellungen in d. vorsokratisch. griech. Philos., Pr. d. R.-Gymn. in Smichow, Prag 1875.

S. 37, Z. 13 v. u. s. h.: P. Tannery, Thalès de Milet, ce qu'il a emprunté à l'Egypte, Revue philos., Mars 1880.

S. 59, Z. 6 v. u. s. h: Fr. Kern, Zur Würdigung des Melissos von Samos, in: Festschr. des Stettiner Gymn. zur Begrüss. der 35. Vers. Deutsch. Philol. u. Schulm., Stettin 1880, S. 1—24.

S. 59, Z. 10 v. u. s. h.: ders., Z. Timon Phliasius, in: Philologus, Bd. 35, 1876, S. 373—376.

S. 63, Z. 3 v. o. l. VII, 49 u. 110 statt VII, 495, 110.

S. 73, Z. 5 v. o. s. h.: H. Diels, Studia Empedoclea, in: Hermes, Bd. 15, 1880, S. 161—179.

S. 76, Z. 16 v. u. s. h.: H. Strobl, Euripides u. d. Bedeut. seiner Aussprüche üb. göttliches u. allgem. menschliches Wesen, Pr. d. Josephstädt. Gymn. zu Wien 1876. F. Lommer, in quantum Euripides Heracliti rationem auctoritatemque susceperit, Pr. d. R.-Anst., Metten 1879.

S. 81, Z. 19 v. o. s. h.: F. Kern, Ueber Demokrit von Abdera u. d. Anfänge der griechisch. Moralphilos., in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., 1880, Ergänzungsh., S. 1—26.

S. 91, Z. 3 v. u. s. h.: M. Fränkel, Inschriften aus Olympia, in: Archäolog. Zeitung, Bd. 35, 1877, S. 43—47.

S. 115, Z. 4 v. u. s. h.: A. Dreinhöfer, Das Erziehungswesen bei Platon, Progr., Marienwerder 1880.

S. 158, Z. 8 v. u. s. h.: A. Scheiding, Plato's Ansichten üb. d. Tugend, Th. I., Pr., Waldenburg 1880.

S. 172, Z. 24 v. o. l. Boëtius statt Boethius.

Ebd., Z. 6 v. u. l. Studien: statt Studien;.

S. 185, Z 24 v o. hinter moderne s. h.: Paris 1878.

S. 192, Z. 2 v. o. ist hinter Arist. das Komma zu streichen.

S. 200, Z. 26 v. o. s. h.: E. Maillet, de voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operib., Paris 1877.

S. 219, Z. 18 v. u. hinter Hanow der Punkt zu streichen.

S. 226, Z. 18 v. o. s. h.: Dav. Nemanic, de Stoicorum Romanorum primi Caesarum saeculi factione repugnante contra eam qua saeculum tenebatur rationem deque Taciti quod de eius factionis consiliis atque studiis de iisque qui ea sectabantur fecerit iudicio disputatio brevis, G.-Pr. v. Mitterburg, Görz 1880.

S. 232, Z. 9 v. u. l. Berlin statt Lpz.

S. 263, Z. 4. v. o. l. Madvig statt Madwig.

S. 272, Z. 19 v. u. l. Réville statt Reville.

S. 273, Z. 2. v. o. l. Hody statt Hodi.

S. 304, Z. 4 v. o. s. h.: A. Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme, Neuchâtel 1877. F. Rode, Geschichte der Reaction Julians geg. d. christl. Kirche, Jena 1877.

Register.*)

*) Dieses Register enthält sowohl die Namen der in dem Bande erwähnten Philosophen, als auch die der darin vorkommenden Historiker der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen (*) bezeichnet.

B.

C (siehe auch K).

E.

H.

I. J.

K. (siehe auch C.)

L.

M.

N.

O.

P.

R.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Druck von E. S. Mittler & Sohn in Berlin, Kochstrasse 69. 70.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Theil.

Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.

Sechste, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register
versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Berlin 1881.

Ernst Siegfried Mittler & Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

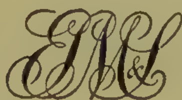
der patristischen und scholastischen Zeit.

Sechste, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register
versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.



Berlin 1881.

Ernst Siegfried Mittler & Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Vorwort.

In reicherem Maasse, als dies bei der von mir schon bearbeiteten fünften Auflage dieses Bandes der Fall gewesen war, hat die vorliegende sechste Abänderungen erfahren, die sich durch das ganze Buch hindurch, aber namentlich in der Darstellung der patristischen Philosophie, bemerklich machen werden. Viele Erweiterungen sind dazugekommen, auch in der scholastischen Philosophie, z. B. bei Albertus Magnus, bei Roger Bacon u. a. Ich habe mich bemüht den mannigfachen neueren Forschungen auf dem ganzen behandelten Gebiete nachzugehen und sie zu verwerthen, sowie ich selbstverständlich auch auf die Quellen von Neuem häufig zurückgegangen bin. Auch einige Umstellungen im Interesse des Stoffes habe ich vorgenommen, doch ist der Charakter des Buches durchaus derselbe geblieben wie in den früheren Auflagen.

Leipzig, im Juli 1881.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Zweite Periode.

Die scholastische Philosophie.

Seite

Erster Abschnitt:

Die Anfänge der Scholastik.

Zweiter Abschnitt:

Die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik.

§ 1. Die religiösen Thatsachen, Vorstellungen und Gedanken des Christenthums geben auch der philosophischen Forschung neue Impulse. Das philosophische Denken richtete sich in der christlichen Zeit während des Mittelalters vorzugsweise auf die theologischen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen der biblischen Heilslehre, deren Fundament in dem Bewusstsein des Gesetzes der Sünde und der Erlösung liegt.

Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handeln: Heinrich Ritter, d. christl. Philos., 2 Bde., Götting. 1858—1859; C. Sanseverino, philos. christ. cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862 ff., dass. in compendium redacta, 2 voll., Neap. 1868, ders., elementa philosophiae christ., Neap. 1864, Heinr. v. Stein, sieben Büch. zur Gesch. des Platonism., Götting. 1862—75, 3. Th.: Verh. des Platonismus zur Philos. d. christl. Zeiten. Vergl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Gesch. der Philos., Bd. V. ff., Hamburg 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der oben, Th. I., 6. A., S. 9 ff. angeführten Werke von Brucker, Buhle, Tennemann, Hegel, Marbach, Erdmann, Lewes u. A. Auch mag hier J. G. Mussmann, Grundriss der allg. Gesch. der christl. Philos., Halle 1830, genannt sein. Mit Bezug auf Ritters Auffassung handelt über den Begriff der christlichen Philos. und die Hauptmomente ihrer Entwickelung sehr eingehend Ferd. Christ. Baur im V. Bande der theolog. Jahrbb., Tüb., 1846, S. 29—115 u. 183—233; vergl. dagegen Heinr. Ritter in: Theol. Studien und Krit. Jahrg. XX, Bd. 2, 1847, S. 527—643. Vergl. auch die dogmen- und kirchengeschichtlichen Werke von Mosheim, Münscher, Augusti, Neander (neben der Kirchen- und Dogmengesch. insbes. auch die Vorlesung. üb. Gesch. d. christl. Ethik, herausg. v. D. Erdmann, Berlin 1864), Gieseler, Ldw. Frdr. Otto Baumgarten-Crusius, Hase, Klee, K. R. Hagenbach, Baur, Niedner, Böhringer, Phil. Schaff, Frdr. Nitzsch (Dogmengesch. I. B., Berlin 1870), Thomasius, Kurz, Herzog, Hergenröther, Dorners Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, Stuttg. 1839, 2. Aufl. 1845—53, Baurs christl. Lehre von der Versöhnung, Tüb. 1838, christl. L. von der Dreieinigkeit und Menschwerd. Gottes, Tüb. 1841—43 und manche andere theol. Schriften. Auf eine naturphilos. Frage geht: Jan de Vasconcellos, quid de vi vitali patres aut doctores ecclesiae senserint, dissert., Rostock 1868. Die philosophische Theologie betrifft: Fil. Capozza, sulla filosofia dei padri e dottori della chiesa e in ispecialità di S. Tommaso, Napoli 1868. Das Sprachliche behandelt L. Montant, De ratione qua Christiani theologi linguam Graecorum philosophorum suae philosophiae accommodarint, Paris 1878. — Von grossem Werthe auch für die Kenntniss der christlichen Philosophie ist die Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, in Verbind. mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten herausgeg. v. Dr. Herzog, 22 Bde., Hamb. und Gotha 1854—1868, 2. durchgäng. verbesserte u. vermehrte Aufl. v. J. J. Herzog u. G. L. Plitt, Lpz. 1877 ff. Von katholischer Seite: Heinr. Jos. Wetzer und Bened. Welte, Kirchen-Lexicon od. Encyclopädie der kathol. Theol. u. ihrer Hülfswissenschaften, 12 Bde., Freiburg i. Br. 1846—1860.

§ 2. Auf die schöpferische Urzeit des Christenthums folgt im Mittelalter die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Priestern und Laien, Kirche und Staat, überhaupt von dem Gegensatze, in welchem der menschliche Geist gegen Gott, in sich selbst und zu der Natur stehe, mithin von seiner Gebundenheit, dann in der Neuzeit die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von der aus den Gegensätzen wiederhergestellten Einheit, mithin von der Versöhnung und Freiheit des Geistes. Das philosophische Denken steht in der patristischen Periode mit dem theologischen noch in der engsten Einheit und wirkt mit bei der Dogmenerzeugung, tritt dann als Scholastik in den Dienst der Theologie zu dem Zweck, den im Wesentlichen bereits vorhandenen dogmatischen Lehrinhalt durch logische Anordnung und Begründung mit Hülfe philosophischer Lehren des vorchristlichen Alterthums auf eine wissenschaftliche Form zu bringen. Die arabische und jüdische Philosophie, die nicht ohne Einfluss auf die christliche geblieben sind, entwickeln sich grossentheils aus aristotelischen und neuplatonischen Anschauungen.

Die Philosophie der Neuzeit nimmt mehr und mehr nach Form und Inhalt den Rang einer selbständigen Wissenschaft an, indem sie sich allmählich einestheils von der christlichen Theologie, anderntheils von der antiken Philosophie unabhängiger gemacht hat, und unterscheidetsich dadurch wesentlich von der mittelalterlichen Speculation.

Die Abgrenzung des Stoffes der Geschichte der Philosophie gegen den der Geschichte der Theologie hat in der patristischen und scholastischen Periode (die Abgrenzung gegen den der Geschichte der Naturwissenschaften besonders in der neueren Zeit bei der thatsächlichen engen Verflechtung) nicht geringe Schwierigkeit: doch liegt in der Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den Principien ein Kriterium von zureichender Strenge. Eine Betrachtung der religiösen und theologischen Grundlagen muss der Darstellung der Philosophie der altchristlichen Zeit einleitend vorangehen, und die Darstellung der Anfänge christlicher Philosophie selbst muss, wenn nicht der lebendige Organismus jener religiösen Gedankenbildung nach der fremdartigen Norm der später erfolgten Ablösung einer „theologia naturalis" von der „theologia revelata" willkürlich zerschnitten werden soll, die fundamentalen dogmengeschichtlichen Bestimmungen mitaufnehmen. Nur so wird ein Einblick in die Genesis und den Zusammenhang der christlichen Gedanken möglich.

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Häretiker aller Art hat das kirchliche Dogma sich entfaltet, indem das philosophische Denken zur Entwickelung der Kirchenlehre mitwirkte, und zwar vor dem nicäischen Concil zur Ausbildung der Grundlehren, nach demselben zur Fortbildung derselben zum umfassenden Dogmencomplexe. Noch Augustin gewann das Neue und Eigenthümliche in seiner Lehre durch den innern und äussern Kampf gegen die Richtung der Manichäer, der Neuplatoniker, der Donatisten und Pelagianer.

Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmencomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisirung und Bewahrheitung derselben vermittelst der entsprechenden Umbildung der antiken Philosophie übrig; hierin lag die Aufgabe der Scholastik. Zwar ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter, da auch schon in der patristischen Zeit allmählich mehr und mehr in dem Maasse, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken der Anordnung und Begründung desselben diente, und andererseits in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen war, sondern eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung erfuhr. Aber diese Relativität hebt den Unterschied der Perioden nicht auf, sondern beweist nur, was sich im Einzelnen bestätigt findet, dass die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophirens bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen (wie namentlich schon Augustin an mehreren Stellen das scholastische Princip ausgesprochen hat, dass man das, was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione c. 5 die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet und auch den Weg durch Vernunft zum Glauben nicht ausschliesst), und dass andererseits die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Maasse als Väter der Kirche und Kirchenlehre gelten dürfen (wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen, vgl unten § 6).

Erste Periode der Philosphie der christlichen Zeit.

Die patristische Philosophie.

§ 3. Die patristische Periode ist die Zeit der Genesis der christlichen Lehre. Sie lässt sich von der apostolischen Zeit bis auf die Zeit Karls des Grossen herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Concil zu Nicäa (325 n. Chr.) gegen einander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Speculation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixirten Fundamentaldogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mitwirkender Factor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Nachdem schon früh die Werke einzelner Kirchenväter gedruckt worden waren und besonders Desiderius Erasmus (der von 1467—1536 lebte) sich durch seine (zu Basel erschienenen) Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius und Augustinus um die Patrologie verdient gemacht hatte, wurden, zumeist von Seiten geistlicher Orden, Gesammtausgaben veranstaltet, von denen die früheren besonders die weniger umfang-

reichen Werke enthielten, die späteren immer mehr nach Vollständigkeit strebten. U. A. sind hier zu nennen: Margarinus de la Bigne (Paris 1575—79; 6. ed. 1654, 17 voll. fol.), Andr. Gallandius (Venet. 1765—81, 14 voll. fol.), J. P. Migne (Patrologiae cursus completus, Paris 1840 sqq. latein. K. V. bis zum 13., griechische bis zum 9. Jahrh., die Sammlung wird noch fortgesetzt). Auf Werke aus den ersten drei Jahrhunderten beschränkt sich die Ausgabe von Grabe (spicilegium patrum et haereticorum saec. I—III., Oxon. 1698—1700, 2. ed. ib. 1714), wie auch Bunsen, Analecta Ante-Nicaena (in dem umfassenderen Werke: Christianity and Mankind, London 1854). Cf. Routh, reliquiae sacrae, sive auctorum fere jam perditorum sec. tertii fragm. quae supersunt, Oxon. 1814 sqq., 2. ed. ib. 1846—48. J. B. Pitra, spicilegium Solesmense, complectens sanct. patrum scriptorumque eccles. anecd. hactenus opera, Par. 1852 sqq. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litt. Caesareae Vindobonensis. Vol. I. Sulpitius Severus ex rec. C. Halmii, Vindobonae 1866. Vol. II. Minucius Felix et Firmicus Maternus, ex rec. C. Halmii, 1867. Vol. III. Thasc. Caec. Cyprianus rec. W. Hartel, 1646—51. Vol. IV. Arnobii advers. nationes ll. VII. rec. Aug. Reifferscheid, 1875. Auszüge und Chrestomathien lieferten Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, 10 Bde., Lpz. 1776—86), Augusti (Chrestomathia patristica, Lips. 1812), Gersdorf (Bibl. patr. eccl. lat. selecta, Lips. 1835—47) und Andere. Eine deutsche Uebersetzung zahlreicher Werke von Kirchenvätern erscheint in Kempten seit 1830 u. d. T.: Bibliothek der Kirchenväter (schon über 300 Bändchen).

Thom. Ittig, de bibliothecis et catenis patrum, Lips. 1707, Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, ibid. 1711. Car. Tr. Gottl. Schönemann, biblioth. hist. lit. patrum latinorum a Tertull. usque ad Greg. M. et Isidorum Hisp., Tom. I. II., Lips. 1792—94. Busse, Grundriss der christl. Litt., Münster 1828. J. G. Dowling, notitia scriptorum S. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post annum Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839. Vgl. auch Engelmann, Biblioth. script. class., 8. Aufl., umfassend d. Literat. v. 1700—1878, neu bearbeitet von Dr. E. Preuss, 1. Abth., Scriptores graeci, Lpz. 1880.

Möhlers Patrologie, Bd. I. (d. drei ersten Jahrh.), hrsg. von F. X. Reithmayr, Regensburg 1840. Institutiones patrologiae concinnavit Jos. Fessler, Insbruck 1850—51 (bis auf Gregor d. Gr.). Deutinger, Geist der christl. Ueberlieferung, Regensburg 1850—51 (bis auf Athanasius). Ferd. Christ. Baur, das Christenthum der 3 ersten Jahrh., 2. A., Tübing. 1860; die christl. Gnosis od. Religionsphilos., Tübing. 1835. E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église, Paris 1858 ff., deutsch v. E. Fabrarius, 6 Theile, Lpz. 1862—77 (eine populäre Darstellung). C. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Litteratur der christl. Theolog., Schaffhausen 1861 ff. Jam. Donaldson, a critical hist. of Christ. lit. and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council, I—III, Lond. 1865—66. Joh. Alzog, Grundriss der Patrologie od. der ält. christ. Litterärgesch., Freiburg im Br. 1866, 3. Aufl. ebd. 1876. Carl van Endert, der Gottesbeweis in der patrist. Zeit m. bes. Berücks. Augustins, Diss., Würzburg 1869. Ignaz Stahl, die natürl. Gotteserk. aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869. Anet, la notion du Logos dans la philos. grecque, dans St. Jean et dans les pères apologètes, Liège 1875. Vgl. Gust. Teichmüller, Aristot. Forschungen, III: Gesch. des Begr. der Parusie, Halle 1873, auch einzelne Abschnitte in dessen Studien zur Gesch. der Begr., Berl. 1874. Carl Siegfried, Philon v. Alexandria als Ausleger des A. T. an sich selbst und nach seinem geschichtl. Einfluss betrachtet, Jena 1875.

Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patrist. Zeit, Würzburg 1859.

Joh. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859.

Für die lateinische Patristik ist zu vergleichen: W. S. Teuffel, Gesch. der römisch. Litteratur, Lpz. 1870, 3. Aufl. 1875, und besonders das werthvolle Werk von Ad. Ebert: Allgem. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendl., 1. Bd.: Gesch. der christl. latein. Litteratur v. ihren Anfängen bis z. Zeitalter Karls d. Gr., Lpz. 1874 (den 2. Bd. s. weiter unten). Ueber Sprachliches G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, 1. Bd.: Entstehung u. Entwickl. des Kirchenlateins bis auf Augustinus—Hieronymus, 1. Heft, Breslau 1879.

§ 4. Das religiöse Bewusstsein von dem Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde hat unter den Völkern des Alterthums zumeist das israelitische gehegt; aber sein sittliches Ideal war an das Ritual-

gesetz gebunden, und die Offenbarung Gottes erschien ihm als beschränkt auf das auserwählte Volk der Kinder Abrahams. Die Aufhebung der rituellen und nationalen Schranken des sittlich-religiösen Lebens wurde vorbereitet zumeist durch die alexandrinische Religionsphilosophie, welche als Vermittelung zwischen jüdischen Lehren und hellenischer Philosophie anzusehen ist, und vollzogen durch das Christenthum. Zu der Zeit, als die griechische Cultur die geistige Abgeschlossenheit und die Römerherrschaft die politische Selbständigkeit der Völker aufgehoben hatte, trat im Christenthum der Realität des Weltreichs die Idee eines Gottesreichs gegenüber, welches auf Herzensreinheit beruhe. Die Messiashoffnung des jüdischen Volkes ward vergeistigt, in der Busse und Besserung die Bedingung des Seelenheils erkannt, und das Princip aller Gebote in dem Gesetze der Liebe gefunden, wodurch in nothwendiger Folge das Ritualgesetz und damit zugleich auch die nationalen, politischen und socialen Unterschiede ihre frühere absolute Bedeutung verloren; den Armen ward das Evangelium gepredigt, den Bedrückten die Theilnahme am Himmelreich verheissen, und das Bewusstsein von Gott als dem allmächtigen Schöpfer, dem heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter durch das Bewusstsein von der Erlösung und Gotteskindschaft vermöge des Wirkens und Wohnens Gottes in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen ergänzt.

In Betreff der Litteratur muss hier auf die theologischen Handbücher verwiesen werden. Vgl. ausser den Einleitungen in die biblischen Schriften von de Wette (Th. I, Einleit. ins A. T., Berl. 1817, achte Aufl., neu bearb. von E. Schrader, 1869, Th. II, Einl. ins N. T., Berl. 1826, 6. Aufl., von Messner u. Lünemann 1860), Hug, Reuss, Bleek (Einleitung in das neue Testament, 3. Aufl. besorgt v. W. Mangold, Berl. 1875), Hilgenfeld (historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Lpz. 1875) etc., insbesondere noch Carl Aug. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanon, hrsg. von G. Volckmar, Berlin 1860, und Adolf Hilgenfeld, der Kanon u. die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. Ausbildung u. Gestaltung, Halle 1863, G. M. Redslob, die kanon. Evangelien als geheime kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigktn. aus d. Leb. Jesu dargestellt, Leipz. 1869, R. F. Grau, Entwickelungsgesch. des neutestam. Schriftth., 2 Bde., Gütersloh 1871, andererseits aber die zahlreichen Schriften über die neutestamentlichen Lehrformen und Denkrichtungen, wie von Neander, de Wette, Baur etc., u. A. auch E. Reuss (hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique, Strassb. 1852), R. K. Lutterbeck (die christl. Lehrbegriffe, Mainz 1852), Christian Friedr. Schmid (bibl. Theol. d. N. T., Stuttgart 1853), Frz. Delitzsch (System der biblischen Psychologie, Lpz. 1855, 2. Aufl. 1861), J. T. Beck (Umriss der biblisch. Seelenlehre, Stuttg. 1843, 2. Aufl. Tüb. 1862), H. Messner (die Lehre der Apostel, Leipz. 1856), Joh. Chr. Conr. Hofmann (die heil. Schrift neuen Test., Nördling. 1862—71), C. F. Cocker (christianity and Greek philos., New-York 1870), E. Spiess (Logos spermatikos, Parallelstellen z. N. T. aus d. Schrift. d. alten Griechen, e. Beitr. z. christl. Apologetik u. vergleichd. Religionsphil., Leipz. 1871), insbes. über den johanneischen Lehrbegriff von Frommann, Köstlin, Reuss etc., auch Monographien, wie unter vielen andern C. Holsten, die Bedeutg. d. Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus, Rostock 1855, Carl Niese, die johanneische Psychologie, Progr. der Landesschule Pforta, Naumburg 1865, L. Th. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867, R. Röhricht, zur joh. Logoslehre, in den Theol. Stud. u. Kr. 1868, S. 299—315, H. Fr. Th. L. Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus, Braunschweig 1868, 2. Aufl., Lpz. 1875, Willib. Beyschlag, d. paulin. Theodicee, Berl. 1868, Rich. Schmid, die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit

der Heilslehre des Apostels dargestellt, Göttingen 1870, H. Luedemann, die Anthropologie des Apostels Paulus u. ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872.

Ueber den Essäismus vgl. El. Benamozegh, storia degli Esseni, Firenze 1865, A. Hilgenfeld, der Essäismus und Jesus, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., X. Jahrgang, 1. Heft, 1867, S. 97—111, und noch ein Wort über den Essäism., ebd. XI, 3, 1868, S. 343—352, Wilh. Clemens, de Essenorum moribus et institutis, Diss. inaug., Königsb. 1868, die Quellen f. d. Gesch. d. Essener in Zeitschr. f. wiss. Th. XII, 3, 1869, S. 328 bis 350, die essenisch. Gemeinden, ebd. XIV, 3, 1871, S. 418—431. Dass die Therapeuten Philons, die eine den Essäern ähnliche, nur noch strengere Lebensweise geführt haben sollen, die Erfindung eines unter dem Namen Philons schreibenden Christen, der das Mönchthum verherrlichen wollte, seien, hat sehr wahrscheinlich gemacht P. E. Lucius, die Therapeuten und ihre Geschichte in der Askese. Eine krit. Untersuch. der Schrift De vita contemplativa, Strassburg 1879. — Ueber die alexandrinisch-jüdische Litteratur, namentlich über die Philon betreffende vgl. Grundr., Bd. I, 6. Aufl. 271 f.

Ern. Havet, le Christianisme et ses origines, 1. partie: l'Hellénisme, T. I. II., Par. 1871. A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch., Heidelb. 1868 f., 2. Aufl., 4 Thle. 1873—77, 3. Aufl. v. 1879 an. E. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch., Lpz. 1874.

Das Eigenthümliche des Christenthums setzt in bewusstem Anschluss an Schleiermacher und wohl nicht ohne einen thatsächlichen Einfluss hegelscher Begriffe Neander (christl. Dogmengesch., hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1857, S. 34, und häufig in anderen Schriften, vgl. auch Neander, über das Verhältniss der hellenischen Ethik zum Christenthum, in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1851) in „die Erlösung, das Bewusstsein der Einigung des Göttlichen und Menschlichen", und bemerkt über das Verhältniss desselben zum Judenthum (dessen Charakteristik hierbei allerdings zu constructiv sein und in der Behauptung eines Bewusstseins der Entfremdung wenigstens auf die vorexilische Zeit nicht passen möchte) und zum Hellenismus (ebendas. S. 36): „Im Allgemeinen bezeichnet der religiöse Standpunkt des Judaismus das hervorgetretene Bewusstsein der Entfremdung von Gott und der Entzweiung in der menschlichen Natur, der Hellenismus hingegen das jugendliche Leben der Natur, wo dieser Gegensatz zu Gott noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Im Verhältniss zum Judenthum will das Christenthum die Kluft aufheben durch die Erlösung; im Verhältniss zum Hellenismus bringt es den Zwiespalt erst zum Bewusstsein und lässt aus der Aufhebung desselben eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit hervorgehen." (Als die Grundrichtung des Orientalismus in der indischen und in anderen Naturreligionen bezeichnet Neander ebendas. den „Zwiespalt des Bewusstseins in der Form der Trauer und Wehmuth über die Schranken der menschlichen Natur, in der regellosen Sehnsucht nach dem Unendlichen und nach der Versenkung in Gott.") Vgl. oben Theil I, § 5.

In der eigenen Lehrthätigkeit Jesu, die er besonders durch Sprüche und Gleichnisse übte, fällt das Hauptgewicht auf das Hinausgehen über die gesetzliche Gerechtigkeit, wie zumeist die Pharisäer dieselbe übten (Matth. V, 20), auf die ideale Ergänzung des Gesetzes vermöge des Princips der Liebe und die wirkliche Erfüllung des so ergänzten Gesetzes, so dass zwar im Wesentlichen die Gebote und Verbote des Moses (und zwar auch die rituellen) und selbst manche Satzungen Späterer noch in Kraft bleiben sollen (zum Theil jedoch, so weit sie nur Aeusseres betreffen und nicht unmittelbar eine sittlich-religiöse Bedeutung haben, factisch durch den Messias für die Genossen des Gottesreiches aufgehoben werden, insbesondere in Bezug auf Sabbathfeier, Reinigungen und Opfer, Marc. II, 23—28; VII, 14—23 etc., wenn anders diese Darstellung rein historisch ist, Matth. XII, 12), dasjenige aber, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt habe, nicht mehr erlaubt bleiben, sondern dem ideellen Sitten-

gesetze, welches auch die Gesinnung bestimme, unterworfen werden soll, wodurch die Strenge der sittlichen Anforderungen überhaupt nicht im mindesten als gelockert, sondern als erhöht erscheint (daher der freilich nur im bildlichen Sinne wahre Ausspruch Matth. V, 18, dass bis zum Weltende kein Titel des Gesetzes abrogirt, sondern bis dahin immerdar alles vollzogen werden solle, wenn anders der Ausspruch in dieser Form authentisch und nicht durch den Referenten im judenchristlichen Sinne, der auch die Messiaswürde an die volle Gesetzeserfüllung band, geschärft ist als Gegensatz gegen einen paulinischen oder ultra-paulinischen Antinomismus). Nicht als ob Moses nur ein Ritualgesetz gegeben hätte und Christus nur das Sittengesetz anerkennte; das Gebot der Liebe zu dem Nächsten findet sich schon, wenn auch noch nicht bestimmt das der Feindesliebe, bei jenem (3. Mos. XIX, 18, vgl. 5. Mos. VI, 5, XXX, 16, über die Liebe zu Gott, ferner Stellen, wie Jes. LVIII, 7, bei den die christliche Idealität anbahnenden Propheten), und Rituelles behält Geltung bei diesem (wenigstens nach der Darstellung im Matthäus-Evangelium; das Marcus- und Lucas Evangelium behaupten nicht die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes); aber das Werthverhältniss beider Elemente wird das umgekehrte in Folge der principiellen Bedeutung, die Christus dem Gebote der Liebe zuerkennt (Matth. XXII, 34 ff.; Marc. XII, 28 ff.; Luc. X, 25 ff.), und in Folge des Vaternamens, durch den er (wozu sich im alten Testamente nur Ansätze finden) das Verhältniss des Menschen zu Gott als ein Verhältniss gemüthlicher Innigkeit bezeichnet. Er knüpft zum Theil ausdrücklich an alttestamentliche Stellen an (auf 1. Sam. XV, 22 u. XXI, 6, Hos. VI, 6 geben Matth. IX, 13, XII, 3); die prophetische Schilderung des messianischen Reiches, in welchem Friede und Freude herrsche und kein Streit mehr wohne (Jes. IX, u. ö.), involvirt den Gedanken der verwirklichten allumfassenden Liebe; in dem alttestamentlichen Nasiräatsgelübde lag das Princip eines Hinausgehens über die vulgäre Gerechtigkeit durch Abstinenz. Auch waren vielleicht die Grundsätze und das Leben der Essäer (Grundr. I, § 63) von einigem (durch Johannes den Täufer vermittelten) Einfluss. Indem Jesus, der Johannes-Schüler, sich seit seiner Taufe durch Johannes, den Messiasverkünder, selbst als Messias fühlte, der auch dem Moses an Würde nicht nachstehe (nach 5. Mos. XVIII, 15), und dem von Gott eine unvergängliche Gewalt, ein ewiges Reich verliehen sei (Dan. VII, 13 u. 14), trug er in sich den Beruf und hatte den Muth, ein Gottesreich aufzurichten, die Mühseligen und Beladenen um sich zu schaaren, über alles Bestehende hinauszugehen und vielmehr nach seinem eigenen sittlichen Bewusstsein und dem Bedürfniss des Volks, mit dem er Mitleid trug, als bloss nach der überlieferten Satzung zu lehren und zu leben. Ueber die dem Orientalismus entstammten Anschauungsformen und den Mangel entwickelter Begriffe von Arbeit und auf ihr ruhender Selbständigkeit, Eigenthum, Recht und Staat prävalirt das Princip der reinen Menschenliebe. Als eine Darstellung der vollendeten Gerechtigkeit erscheint das Leben Jesu in der Liebe, mit welcher er für die Seinigen wirkt, in der unbedingten Opposition gegen die bisherigen Leiter des Volkes und alle anderen feindlichen Mächte und in seinem eben hierdurch herbeigeführten, unter furchtlosem Bekenntniss zu seiner Messiaswürde in der zuversichtlichen Erwartung der Wiederkunft willig übernommenen Tode. Die Bitte, dass Gott seinen Richtern und Feinden vergeben möge, involvirt das ungebrochene Bewusstsein seines absoluten Rechtes, und das gleiche Bewusstsein blieb auch nach seinem Tode noch seinen Jüngern. In dem durch den Messias gegründeten Gottesreiche soll mit der Heiligkeit zugleich die Seligkeit wohnen; das Gebet Jesu geht darauf, dass Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, und dass mit der Sünde zugleich auch die irdische Noth aufgehoben werde; den Mühseligen und Beladenen wird Erquickung verheissen durch Aufhebung des

Druckes, welchen fremde Tyrannei und eigene Armuth, Krankheit und Sündhaftigkeit üben, durch das Verhältniss der Gotteskindschaft und durch die Hoffnung der ewigen Seligkeit für die Genossen des Gottesreichs. Die Möglichkeit der Erhebung zur Herzensreinheit und sittlichen Vollkommenheit, dem Abbilde der Vollkommenheit Gottes, des himmlischen Vaters, setzt Jesus bei denen, an welche seine Predigt sich richtet, ebenso unmittelbar voraus, wie er selbst sich derselben bewusst ist.

In der Consequenz der sittlichen Lehre und des Lebens Jesu lag die Antiquirung des mosaischen Ritualgesetzes, und damit zugleich die Durchbrechung der nationalen Schranke des Judenthums. Diese von Jesus selbst angebahnten Consequenzen seines Princips hat ausdrücklich zuerst Paulus gezogen, der sich dabei seines Abhängigkeitsverhältnisses von ihm durchaus bewusst ist („nicht ich, sondern Christus in mir", Gal. II, 20) und auf Grund seiner persönlichen Erfahrung in dogmatischer Verallgemeinerung derselben für alle Menschen überhaupt die Kraft zur Erfüllung des reinen Sittengesetzes und den Weg zur wahrhaften Geistesfreiheit in dem Glauben an Christus findet. Paulus negirt die Gebundenheit des Heils an Gesetz und Nationalität und überhaupt an jegliches Aeussere („hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib", Gal. III, 28; vergl. VI, 15: *οὔτε περιτομή οὔτ' ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*, auch Röm. X, 12; 2. Cor. V, 17). Positiv knüpft er dasselbe an die schlechthin freie Gnade Gottes, deren Aneignung seitens des Subjects durch den Glauben an Christus als den Erlöser erfolgt. Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, Gal. III, 24). Durch den Glauben wird der innere Mensch erbaut (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, Röm. VII, 22; Ephes. III, 16; vgl. Röm. II, 29; 1. Petr. III, 4; vgl. auch *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* bei Platon Rep. IX, p. 589 A, wo aber dieser Ausdruck auf ein durchgeführtes Gleichniss basirt ist, und *ὁ ἔσω λόγος* im Gegensatz zum *ἔξω λόγος* bei Aristot. Analyt. post. I, 10). Das Gesetz führt nicht über den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten nach dem Geist und dem Thun des Bösen nach dem Fleisch hinaus; durch Christus aber ist dieser Zwiespalt gehoben, die Ohnmacht des Fleisches ist überwunden durch seinen uns innewohnenden Geist (Röm. VII und VIII). Der Glaube wird von Gott dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet und verleiht ihm wieder die seit Adams Sündenfall verlorene Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Sittengesetzes, indem er ihn des Geistes Christi theilhaftig werden lässt; an die Stelle des knechtischen Verhältnisses der Furcht vor der dem Gesetzübertreter angedrohten Strafe tritt mit der Hingabe an Christum, den Erlöser, als Rechtfertigung durch den Glauben das freie Verhältniss der Kindschaft, der Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Der Gläubige hat in der Taufe Christum angezogen; Christus soll in ihm Gestalt gewinnen; wie Christus in den Tod gegangen und auferstanden, so stirbt der Gläubige vermöge der Einheit mit ihm der Sünde ab, kreuzigt sein Fleisch sammt den Lüsten und Begierden und ersteht zu neuem, sittlichem Geistesleben; die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Züchtigkeit (Gal. II, 17; III, 27; IV, 19; V, 22—24; Röm. VI, 1; VIII, 12 ff.; XIII, 14). Aber der Gläubige hat in diesem Leben doch nur die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. VIII, 23); wir sind wohl selig, aber nur in der Hoffnung und warten in Geduld (Röm. VIII, 24 f.); wir wandeln noch im Glauben, nicht im Schauen (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, 2. Cor. V, 7); das neue Leben wird (nach 1. Cor. XV, 23) vermittelt durch die Wiederkunft Christi (und zwar nach dem ersten Thessalonicher-Brief IV, 17 mittelst einer Erhebung der dann noch Lebenden und der Wiederauferweckten auf Wolken zum Herrn, vgl. Joh. Apok. XI, 12). Den Kern des Sittengesetzes findet Paulus mit Christus in der Liebe (Gal. V, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*, Gal. VI, 2: *τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*,

Röm. XIII, 8—10: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε. . . . πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη vgl. 1. Cor. IX, 21; Röm. III, 27; VIII, 2). Die Liebe ist das Letzte und Höchste im Christenthum; sie überragt auch den Glauben und die Hoffnung (1. Cor. XIII, 13). Die Liebe ist die Bethätigung des Glaubens (Gal. V, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Die paulinische Lehre von dem Verhältniss des Glaubens zu der Liebe enthielt einen mächtigen Antrieb zu fortschreitender Gedankenentwickelung in Bezug auf die Frage nach dem Bande, das diese beiden Seiten des religiösen Lebens mit einander verknüpfe. Wenn nämlich der Glaube seinem Begriffe nach (wie sich aus Gal. III, 26; V, 6; Röm. VI, 3 ff.; VIII, 1 ff.; 1. Cor. XII, 3 schliessen lässt) principiell die Liebe oder sittliche Gesinnung bereits involvirt und daher die an ihn geknüpfte Rechtfertigung die göttliche Anerkennung einer in ihm enthaltenen Wesensgerechtigkeit ist (mit anderen Worten: wofern das göttliche gerechtsprechende Urtheil, wie man im Anschluss an die kantische Terminologie sich ausdrücken kann und ausgedrückt hat, ein „analytisches Urtheil über die subjective sittliche Beschaffenheit des Gläubigen" ist), dann ist theils die allgemeine Nothwendigkeit der Verknüpfung des an sich gültigen sittlichen Elementes mit den in dem Glauben an Jesus als den Messias und Gottessohn auch liegenden historischen und dogmatischen Elementen nicht dargethan, theils scheint sich vielmehr die nichtpaulinische Folge: Glaube, beginnender Process der Wiedergeburt und Heiligung, und Rechtfertigung je nach dem Maasse der jedesmal bereits erfolgten Heiligung, als die paulinische Folge: Glaube, Rechtfertigung, Heiligung zu ergeben. Wenn aber andererseits der Glaube die Liebe nicht nothwendig involvirt (wie es nach Röm. IV, 19; X, 9 etc. scheinen kann) und nur als ein neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz für die jüdische Betheiligung an Opfern und Ceremonien eintritt (wenn also die göttliche Gerechtsprechung der Gläubigen nur ein „synthetisches Urtheil", ein Imputiren einer fremden Gerechtigkeit ist), dann besteht die Versittlichung der Gesinnung zwar als Forderung, erscheint aber nicht als unausbleibliche Consequenz des Glaubens, der sittliche Vorzug eines Jeden, der an Christi realen Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält, vor allen Menschen, die nicht in diesem Glauben stehen, wäre eine willkürliche, durch die erfahrungsmässigen Thatsachen keineswegs durchgängig bestätigte Behauptung, und falls trotz der dem gläubig gewordenen Sünder zugerechneten Gerechtigkeit der Fortgang zur Wesensgerechtigkeit ausbleibt, so müsste die göttliche Gerechtsprechung des Ungebesserten neben der Verdammung Anderer als Willkür, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit erscheinen, und auf Seiten des Menschen wäre dem frivolen Missbrauch der vergebenden Gnade als eines Freibriefes zur Sünde ein freier Spielraum eröffnet. Indem Spätere danach strebten, die mystisch-religiöse Anschauung des Paulus von dem Sterben und Auferstehen mit Christo in dogmatische Begriffe umzusetzen, trat eben diese Schwierigkeit (welche in neuerer Zeit die schleiermachersche Dogmatik durch die Definition des rechtfertigenden Glaubens als der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, folglich als Hingebung an das christliche Ideal, zu lösen versucht hat) mit steigender Deutlichkeit hervor und gab Anlass zu mannigfachen theologischen und philosophischen Erörterungen, wovon schon der Jakobusbrief zeugt; die altkatholische Kirche schritt zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenem, auch seinerseits gesetzlich normirtem Glauben; im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet sich immer wieder in neuer Form die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik.

Bei der Anerkennung der (immer mehr aus der Forderung des Gebens an Arme und des gemeinschaftlichen Güterbesitzes der Gläubigen durch idealisirende Ver-

allgemeinerung zur Reinheit des Begriffs erhobenen) Liebe als des Höchsten im Christenthum handelt doch Paulus in seinen Briefen zumeist von dem das Gesetz aufhebenden Glauben: in den Mittelpunkt der Darstellung aber tritt die Liebe in den Johannes-Briefen und dem gleichnamigen (vierten) Evangelium. Gott ist die Liebe (1. Joh. IV, 8; 16); seine Liebe hat sich durch die Sendung seines Sohnes bekundet, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (1. Joh. IV, 9; Ev. Joh. III, 16); wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm; das Gebot Christi ist die Liebe; sie ist das neue Gebot; wer Gott liebt, muss auch seinen Bruder lieben; die Liebe zu Gott bekundet sich durch das Halten seiner Gebote und den Wandel im Licht (Ev. Joh. XIII, 34; XV, 12; 1. Joh. I, 7; IV, 16; 21; V, 2). Die Gläubigen sind aus Gott geboren; sie sind der Welt verhasst; die Welt aber liegt im Argen (Ev. Joh. XV, 18 u. ö.; 1. Joh. V, 19). An die Stelle des paulinischen Kampfes gegen einzelne concrete Mächte, namentlich gegen die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes, tritt hier der Kampf gegen die „Welt" überhaupt, gegen alle dem Christenthum widerstreitenden Richtungen, gegen die Juden und gegen Nichtjuden mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft wider das Evangelium. Der Gegensatz des auserwählten Judenvolkes gegen die Heiden hat sich zum Gegensatz der Christusgläubigen, die im Lichte wandeln, gegen die Ungläubigen und Kinder der Finsterniss umgestaltet und der zeitliche Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *ἐκεῖνος* zum beständig vorhandenen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, welches das Reich des Geistes und der Wahrheit ist. Der Glaube, dass Jesus sei der Christus, ist die weltüberwindende Macht. Dass durch Moses das Gesetz gegeben sei, durch Jesus aber die Gnade und Wahrheit (Ev. Joh. I, 17), erscheint bereits als eine gesicherte Ueberzeugung. Das Gesetz ist abgethan, das religiöse Leben wird nicht mehr durch Opfer und Ceremonien genährt und erfüllt; in die frei gewordene Stelle tritt neben der praktischen Liebesthätigkeit eine theoretische Speculation, zu welcher der Glaube sich fortbildet.

Zunächst an die Beziehung zu der jüdischen Nation knüpft sich die Anerkennung Jesu als des Messias oder Davidssohnes, der als solcher zugleich Gottessohn ist, in dem nach Matthäus benannten Evangelium; die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes prävalirt in dem (die fortdauernde Gültigkeit des jüdischen Gesetzes nicht behauptenden) Marcus-Evangelium, wo die Benennung „Sohn Davids" nur einmal (X, 47 f.) im Munde des Blinden zu Jericho vorkommt. Als Ausdruck des Bewusstseins von der allgemeingültigen Bedeutung der christlichen Religion erscheint die Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes bei Paulus und die Hervorhebung dieser Auffassung namentlich in dem von paulinischen Anschauungen getragenen Lucas-Evangelium. Die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum, des neuen Bundes über den alten mit seinem für die Christen nicht mehr gültigen Gesetze erscheint als persönliche Erhabenheit Jesu Christi über Moses und über die Engel, durch deren Vermittelung das Gesetz gegeben worden sei, in dem von der paulinischen Denkweise getragenen (möglicherweise von Apollos oder von Barnabas verfassten) Briefe an die Hebräer, der von Christus als dem Sohne Gottes aussagt, durch ihn seien von Gott die Weltperioden (*αἰῶνες*) geschaffen worden, er sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Wesens (*ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), der ewige Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, des Priester-Königs, dem auch Abraham sich unterordnete, dem also auch die Leviten als Kinder Abrahams nachstehen. Die Busse und Abkehr von den todten Werken und den Glauben an Gott rechnet der Verfasser dieses Briefes zu dem Elementaren im Christenthum, der Milchspeise oder der Grundlegung, von welcher zur *στερεὰ τροφή* oder zur *τελειότης* fortzuschreiten sei. Dieser Brief enthält bereits Keime der späteren Gnosis.

Das nach dem Apostel Johannes benannte vierte Evangelium, welches die reine Geistigkeit Gottes lehrt und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, erkennt in Christus den fleischgewordenen Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war und mittelst dessen Gott die Welt geschaffen hat und sich den Menschen offenbart; der Logos ward Fleisch (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) und aus seiner Fülle (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) schöpfen wir Gnade um Gnade*). Das Fleischwerden des Logos ist das, was die Logoslehre des Johannes von der damals in der hellenistisch-jüdischen Philosophie herrschenden unterscheidet und auszeichnet.

---

*) Ueber die Entstehungszeit der kanonischen Evangelien und ihr Verhältniss zu einander und zu manchen anderen, grösstentheils untergegangenen Evangelienschriften sind seit dem Erwachen historischer Kritik unzählige Untersuchungen geführt worden, die jedoch immer noch nicht zu einem durchgängig zuverlässigen Ergebniss geführt haben. Die Schwierigkeit, zu einem gesicherten Resultat zu gelangen, ist darin begründet, dass bei der Untersuchung ausser den Redactionen, die uns vorliegen, ältere nicht auf uns gekommene und ebenso auch andere verloren gegangene Evangelienschriften, von denen nur wenige Spuren sich erhalten haben, mitberücksichtigt werden müssen. Wird diese Rücksicht hintangesetzt, so bewegt sich die Untersuchung in einer falschen Voraussetzung; wird sie genommen, so wird eben damit der Bildung von Hypothesen ein so weites Feld eröffnet, dass die methodische Forderung, alle Hypothesen, die sich bilden lassen, mit Ausnahme einer einzigen als unhaltbar, weil gesicherten Thatsachen widerstreitend, zu erweisen, fast undurchführbar wird. Unter diesen Umständen muss es genügen, Annahmen, deren Irrthümlichkeit streng erwiesen ist, zu vermeiden und sich eine solche Vorstellung zu bilden, die, obschon wenigstens zur Zeit nicht streng erweisbar, nach wissenschaftlichen Normen möglich ist und den Thatbestand zu erklären vermag. Die Frage, wie sich die sogenannten „synoptischen Evangelien" (nach Matthäus, Marcus und Lucas) zu einander verhalten, ist für die historische Gesammtansicht von weitaus geringerer Bedeutung, als die Frage, ob sie oder das vierte, nach Johannes benannte Evangelium der Zeit und dem Charakter nach den dargestellten Ereignissen näher stehen. Das Marcus-Evangelium trägt, wie sich aus der weitaus grösseren Naturgemässheit der Darstellung im Vergleich mit den entsprechenden Partien in unserm Matthäus und Lucas mit Zuversicht schliessen lässt, in der Erzählung der Ereignisse, das Matthäus-Evangelium aber, wie sich besonders aus der anderweitig (z. B. durch paulinische Briefe) constatirbaren Stellung der Urapostel zum Gesetz ergiebt, in der Mehrzahl der Reden am meisten (obschon nicht unbedingt) den Charakter eines im Wesentlichen treuen Referates. Hierzu stimmt die Annahme am besten, dass das Marcus-Evang. (c. I—XVI, 8 mit ursprünglich kürzerem Schluss) unter den erhaltenen Evangelien das früheste sei, das kanonische Matthäus-Evang. aber eine freie, die judenchristliche Grundlage in gewissen Beziehungen in einem universalistischen Sinne umbildende Ueberarbeitung einer sehr frühen, möglicherweise von dem Apostel Matthäus niedergeschriebenen Sammlung von Aussprüchen Jesu über das Himmelreich und die Bedingungen der Zugehörigkeit zu demselben nebst den entsprechenden Erzählungen aus Jesu Leben; bei der Ueberarbeitung wurden andere Schriften (eine Genealogie Jesu, apokalyptische Verkündigungen, und namentlich unser Marcus-Evangelium) mitbenutzt. Das Johannes-Evangelium bekundet eine nachpaulinische Entwickelungsform des christlichen Bewusstseins. Es sondert das Gesetz der Juden streng von dem Gebote Christi ab, wahrt aber die (von dem Gnosticismus aufgegebene) Beziehung zur Tradition und hält im Sinne der Apostel, gleich wie Polykarp und Justin, an der Identität des alttestamentlichen Gottes mit dem Vater Jesu Christi fest, betont aber zugleich (wodurch es über den ersten Johannes-Brief hinausgeht) die Gegenwart des Gottesreiches.

Der Hierapolitaner Papias (vgl. Schleiermacher, über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, in den theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1832, S. 735—768, wiederabgedr. in Schl.s sämmtl. Werken. Abth. I, Bd, 2, S. 361—392, ferner Th. Zahn in den theol. Stud. u. Krit. 1866, S. 619—699, Franz Overbeck in der Zeitsch. f. wiss. Theol. X, 1867 S. 35—74, Wilh. Weiffenbach, das Papias-Fragment bei Euseb. H. E. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, Giessen 1874, ders. die Papias-Fragmente über Marcus u. Matthäus eingehend exegetisch

Wie wichtig und folgenreich aber auch die **Begriffe** sein mochten, mittelst deren Christi unmittelbare und mittelbare Schüler seine Person dachten, so ist doch nicht (wie Huber will in seinem dankenswerthen Werke über die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 8, der S. 10 im Anschluss an Schelling, Philos. der Offenbarung, Werke II, 4, S. 35, Christus „nicht den Lehrer und Stifter, sondern den Inhalt des Christenthums" sein lässt) „die eigentliche Basis und der lebenskräftige Keim der christlichen Lehre" in denselben zu suchen; diese Basis und dieser Keim liegt vielmehr in Jesu eigener **sittlicher** Anforderung und Bethätigung der Anforderung der Gesinnungsgerechtigkeit, der Herzensreinheit und Liebe (wie auch Huber a. a. O. S. 8 mit Recht anerkennt, dass das Fundament jener Begriffe in Jesu Leben und Lehre liege, wodurch aber seine Zustimmung zu Schellings Satze eine wesentliche Einschränkung erhält).

---

untersucht und krit. gewürdigt, Berlin 1878, Hilgenfeld, Papias v. Hierapolis, in: Zeitschr. f. wissensch. Theologie, 1875 S. 231—270, C. L. Leimbach, das Papias-Fragment, Gotha 1875, B. Lightfoot, Pap. v. Hierap., in: the contemporary review, 1875, Oct., S. 828—856, D. Martens, Papias als Exeget van Logia des Heeren, Amsterdam 1875. H. Lüdemann, Zur Erklär. des Papias-Fragments, in: Jahrb. f. protest. Theol., 5. Jahrg. 1879, S. 365—384, 537—576), ein Judenchrist, der in der ersten Hälfte und wohl auch noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte und bei unmittelbaren Apostelschülern Erkundigungen nach den Reden Jesu einzog, hat in seiner Schrift: „Auslegung von Aussprüchen des Herrn" (*ἐξήγησις λογίων κυριακῶν*), wie Eusebius Kirchengeschichte III, 39 mittheilt, auf Grund von Aussagen des den Apostel Johannes überlebenden sogenannten Presbyters Johannes bezeugt, Marcus habe das Evangelium nach der Erinnerung an die Vorträge des Apostels Petrus niedergeschrieben, Matthäus aber habe in hebräischer Sprache eine Sammlung von Aussprüchen Jesu verfasst, die sich anfangs ein Jeder, so gut er konnte, gedeutet habe (oder habe deuten lassen, bis eine schriftliche Uebertragung ins Griechische erfolgte und Verbreitung fand). Irenäus bezeugt (adv. haer. III, 1, griechisch bei Euseb. K.-G. V. 8): *ἔπειτα* (nachdem Matthäus hebräisch, während Petrus und Paulus in Rom lehrten, dann nach deren Tode Marcus, der Hermeneut des Petrus, dann Lucas, der Gefährte des Paulus, geschrieben hatten) *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Diese Zeugnisse enthalten die Ansicht, welche in der christlichen Kirche die prävalirende geblieben ist; doch gingen andere Annahmen neben derselben her, und in den letzten Jahrhunderten hat sich die Zahl der Hypothesen erheblich vermehrt. Insbesondere ist, nachdem in einem von der Tradition abweichenden Sinn u. A. Spinoza, zum Theil auch Richard Simon, ferner mehrere englische Deisten Bibelkritik geübt hatten, Deutschland an biblischen Untersuchungen fruchtbar gewesen. In dem (mit dem Matthäus-Evangelium verwandten) Hebräer-Evangelium, welches noch Hieronymus gesehen hatte, glaubte Lessing die Quelle der Evangelienbildung überhaupt zu finden; Herder wies auf die der Schrift vorangegangene und dieselbe bedingende mündliche Tradition hin. Auf Lessings Annahme eines schriftlichen Urevangeliums fusst namentlich Eichhorn, auf Herders Traditionshypothese namentlich Gieseler und auch Schleiermacher; die Bedeutung der Zeugnisse des Papias hat namentlich Schleiermacher zur Geltung gebracht. Die Annahme einer wenigstens relativen Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums vertreten u. A.: Storr, Herder (Werke zur Theol. XII, S. 15), Lachmann (in den theol. Studien u. Kr., 1835, S. 570—590), Chr. H Weisse, Wilke, Br. Bauer, Hitzig (Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843), Sommer, Reuss, Ewald (der jedoch sehr complicirte Annahmen macht), A. Ritschl, Volkmar, **Holtzmann** (die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863), Schenkel (Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1861), **Bernh. Weiss**, das Matthäusevangel. und seine Lucas-Parallelen erklärt, Halle 1876. Der letztgenannte Gelehrte kommt in seinen genauen Untersuchungen zu dem sehr beherzigenswerthen Resultat, dass die älteste apostolische Evangelienschrift die Logia des Matthäus seien, die freilich nicht nur Aussprüche Christi, sondern auch Erzählungsstücke enthalten hätten. Diese Logia habe nun Marcus nebst seiner Hauptquelle, dem Vortrage Petri, für sein uns erhaltenes Evangelium gebraucht. Die andern beiden synoptischen Evangelien sollen dann wesentlich nach Marcus erzählen,

Unbeschadet der wesentlichen Neuheit und Selbständigkeit der christlichen Principien muss die Vorbereitung und Anbahnung derselben theils im Judenthum überhaupt anerkannt werden, theils näher in dem Essäismus, und anderntheils (seit Paulus und dem Hebräerbrief und besonders seit den Anfängen der Gnosis und der Entstehung des vierten Evangeliums) in der durch Berührung mit dem Hellenismus bedingten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Die allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt

---

jedoch unter directer Wiederbenutzung der Logia des Matthäus, aus denen namentlich in dem ersten Evangelium Vieles geschöpft sei, und unter Heranziehung anderer Quellen.

Dass Marcus später als Matthäus geschrieben habe, nehmen in neuerer Zeit u. A. Hugo Grotius, J. L. Hug, auch A. Hilgenfeld und Aug. Klostermann (das Marcus-Evangelium nach seinem Quellenwerth für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867) an, womit jedoch das Zugeständniss vereinbar ist, dass (wie namentlich Klostermann ausdrücklich anerkennt) unser Matthäus-Text in seiner gegenwärtigen Redaction das Marcus-Evangelium voraussetze. Nach Griesbachs (bei der Schlichtheit der Erzählung unhaltbarer) Hypothese, der u. A. de Wette (Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanon. Bücher des neuen Test., 6. Aufl., Berlin 1860, § 82 u. 94—96), D. F. Strauss, Baur, Zeller, Keim beigetreten sind, soll das Marcus-Evangelium ein combinirender (und conciliatorischer) Auszug aus den Evangelien nach Matthäus und nach Lucas sein. Die Abfassung des vierten Evangeliums (dessen Echtheit Bretschneider in seinen „Probabilia", Leipz. 1820, bestritten hat) setzt Baur in die Zeit zwischen 150 und 170 n. Chr.; an seine Argumentation schliesst sich neuerdings im Wesentlichen auch J. H. Scholten an in seiner (1864 holländisch erschienenen) Schrift: das Evangelium nach Johannes, kritisch-histor. Untersuchungen (aus dem Holländischen übersetzt von H. Lang, Berlin 1867).

Das vierte Evangelium hält Hilgenfeld zwar nicht für ein Werk des Apostels Johannes selbst, aber doch für beträchtlich älter, als Baur angenommen hat; er glaubt, dass es um 130 entstanden sei. Doch möchte, wenn einmal anerkannt wird, dass es nicht durch die Lehren Justins, Valentins etc. bedingt ist, sondern diese bedingt hat, wohl noch höher mit Kap. I—XX hinaufzugehen und ein unmittelbarer Schüler des Johannes, wenn nicht Johannes selbst, als Verf. anzunehmen sein. S. auch K. Hase, Gesch. Jesu, Leipz. 1876, der das Evangelium von einem Schüler des Apostels etwa zehn Jahre nach dem Tode des Johannes abgefasst sein lässt. Gustav Volkmar (die Religion Jesu, Zürich 1857; der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866; die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanon. u. ausserkanon. Evangelien nach dem ältesten Text m. hist.-exeget. Commentar, Leipz. 1869) hält dafür, dass, nachdem um 55 Paulus an die Galater, dann bis 60 an die Korinther und Römer geschrieben habe, gegen Ende 68 oder Anf. 69 die Apokalypse verfasst worden sei, um 75—80 das nach Marcus, dem Jünger von Petrus und Paulus, genannte Evangelium entstanden sei, erst um 90 aber das älteste „Hebräer-Evangelium", um 100 das Lucas-Evangelium sammt der (in Cap. I—XII eine um 90 entstandene Petrus-Geschichte, das „Kerygma Petri", in Cap. XIII ff. den um 75 von Lucas, dem Begleiter des Paulus, niedergeschriebenen Reisebericht benutzenden) Apostelgeschichte, um 105—110 das nach Matthäus benannte Evangelium als eine Vereinigung von Marcus und Lucas, wobei auch das um 90 verfasste, aramäisch geschriebene Hebräer-Evangelium, welches die eigentliche Genealogie Jesu enthielt, mitbenutzt worden sei, endlich nach mehreren anderen Evangelienschriften das „Johannes-Evangelium" zwischen 150 und 165 im Anschluss an Justins Schriften und, wie man überzeugt war, im Sinne des Johannes als des Verfassers der Apokalypse, der (XIX, 13) den *Λόγος*-Namen Jesu zuerkennt; um 175 erfolgte zu Rom die neutestamentliche Sammlung, welche die Synoptiker mit dem Logos-Evangelium, der Apostelgeschichte, 13 Paulus-Briefen, dem ersten Johannes-Brief und der Apokalypse verband. Doch vgl. andererseits Christoph Joh. Riggenbach, die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, Basel 1866, und dagegen wiederum A. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wiss. Theol. X, 1867, S. 179—197. Adhuc sub iudice lis est.

wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobulus und im zweiten Buche der Makkabäer (III, 39) die Kraft (*δύναμις*) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes ausserweltlichem Anundfürsichsein, und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) und in dem Buche der Weisheit (VII, ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Cor. I, 24: *κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ Δύναμιν καὶ Θεοῦ Σοφίαν*). Wie Philon Gott die Ursache (*αἴτιον*) der Welt nennt, wodurch (*ὑπό*) sie ihren Ursprung habe, den *Λόγος* aber das Werkzeug (*ὄργανον*), vermittelst (*διά*) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (*τὰ τέτταρα στοιχεῖα*) die Materie (*ὕλη*) ausmachen, so erscheint in dem Brief an die Hebräer der Sohn Gottes als der, durch welchen (*δι' οὗ*) Gott schafft, und so ist nach dem Johannes-Evangelium, nach welchem der Logos im Anfang bei Gott war und selbst Gott war (*ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* und *θεὸς ἦν ὁ λόγος*), alles Gewordene *διὰ τοῦ Λόγου* geworden (Ev. Joh. I, 3 u. 10: *δι' αὐτοῦ*). Aber die alexandrinische Theosophie erkannte die Möglichkeit einer Menschwerdung des göttlichen Logos nicht an und konnte dieselbe nicht anerkennen, da sie gemäss ihrem Dualismus die Materie für unrein und das Herabsteigen der Seele in einen sterblichen Leib für die Folge einer Schuld derselben hielt. Für sie war daher auch die Identificirung des Messias mit dem Logos unmöglich; sie erwartete noch den Messias, während Jesus sich als solchen wusste; sie fand für die Vergeistigung des Gesetzes nicht den principiellen positiven Ausdruck in dem Gebot der Menschenliebe; sie zog aus ihrer Vergeistigung des Gesetzes nicht die (paulinische) Consequenz, dass nunmehr, da der Messias erschienen sei, für Jeden, der an ihn glaube, das alte Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne nicht mehr gelte; sie liess nicht an die Stelle der ceremonialen Verehrung des den Juden geoffenbarten Gottes die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit treten. Um dieser tiefgreifenden Differenzen willen liegt die alexandrinische Philosophie noch auf der Seite der vorchristlichen Zeit und kann nur als eine der Vorstufen, aber sie muss auch als die letzte und nächste der Vorstufen des Christenthums gelten. Vergl. Grundr. I, § 63.

Der Monotheismus als Weltreligion konnte nur aus dem Judaismus hervorgehen. Der Sieg des Christenthums ist der Sieg der ihrer nationalen Beschränktheit enthobenen, gemilderten und vergeistigten Religionsanschauung des jüdischen Volkes über den Polytheismus, welcher Sieg dem vorangegangenen der hellenischen Sprache, Kunst und Wissenschaft in den durch Alexander den Grossen gestifteten und später der römischen Herrschaft anheimgefallenen Reichen analog ist, nur dass der Kampf auf religiösem Gebiet ein um so härterer und langwierigerer war, je mehr bleibend werthvolle Elemente auch die polytheistischen Religionen in sich trugen. War einmal die nationale Abgeschlossenheit dem regen Verkehr der Völker und der Einheit des Weltreichs gewichen, so musste allmählich mehr und mehr an die Stelle des Nebeneinanderbestehens verschiedener Bildungsrichtungen die Herrschaft derjenigen treten, welche die mächtigste, höchste und entwickeltste war, also die Herrschaft der griechischen Sprache, Kunst und Wissenschaft, des römischen Rechts (und für den Westen auch der römischen Sprache) und entweder der griechisch-römischen oder der (verallgemeinerten, entnationalisirten) jüdischen Religion. Sobald von Juden (besonders ausserhalb Palästinas) das Unpassende des Fortbestehens des positiven Gesetzes empfunden, am Monotheismus aber festgehalten und für die durch die Zeitverhältnisse nothwendig gewordene Aufhebung des Gesetzes eine ihrem religiösen Bewusstsein adäquate und zugleich dem Bedürfniss der Nichtjuden nach Unabhängigkeit von dem wirklichen Judenthum gemässe Autorität in dem über Moses und Abraham stehenden, gottmenschlichen Messias gefunden wurde (sei es auch, dass dieser selbst in seiner historischen Erscheinung diese Aufhebung

nicht ausgesprochen, vielleicht nicht gewollt, sondern nur durch neue, über das blosse positive Gesetz hinausgehende Forderungen einen Anknüpfungspunkt für dieselbe geboten hatte), sobald diese Bedingungen zusammentrafen, was zuerst in Paulus geschah, musste der Kampf der Religionen beginnen. Schwerer musste es der neuen Richtung werden, innerhalb des Judenthums und innerhalb des Kreises der an dem Buchstaben der Autorität des Messias, der persönlich unter ihnen gelebt hatte, festhaltenden Messiasverehrer durchzudringen, als innerhalb des Hellenismus, obschon auch dieser nicht ohne heftiges Gegenstreben ihr wich, und sie andererseits, indem er ihr unterlag, doch zugleich mit wesentlichen Elementen seiner selbst erfüllte, so dass in gewissem Sinne mit Recht das Christenthum, wiewohl zunächst dem Judaismus entstammt, die über Judaismus und Hellenismus hinausgehende Synthesis beider genannt werden kann, welche beiden Factoren dann zugleich mit noch anderen neu hinzutretenden Motiven auch wieder innerhalb des Christianismus zueinander in den Gegensatz traten.

Dem Judenthum gegenüber war das Christenthum Vergeistigung, daher den altgläubigen Positivisten, die sich namentlich in die paulinische Abrogation des Gesetzes nicht zu finden wussten, ein freigeistiges Aergerniss (σκάνδαλον, 1. Cor. I, 23). Den gebildeten Hellenen war die Lehre von einem gekreuzigten Gotte aus jüdischem Geschlecht eine abergläubische Thorheit (μωρία, ebendaselbst), weshalb nicht viele Hochstehende es annahmen (1. Cor. I, 26 ff.): Die Schwachen, Belasteten und Unterdrückten aber hörten gern die Botschaft von dem zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegenen Gotte und die Predigt von der zukünftigen Auferstehung zu seligem Leben; ihrem Bedürfniss entsprach der Trost im Unglück, nicht die Religion der heiteren Befriedigung. Die Opposition gegen die Unterdrücker gewann in dem Glauben an Christus einen geistigen Halt, die gegenseitige Unterstützung in dem Gebote der Liebe ein kräftiges Motiv; auf das materielle und geistige Interesse des Einzelnen, auf persönliche Moralität und individuelle Glückseligkeit fiel jetzt nach der Aufhebung der politischen Selbständigkeit der in der früheren Zeit theils einander ganz fernstehenden, theils beständig einander befehdenden Städte und Nationen ein weit volleres Gewicht als zuvor. Die Verbindung Gleichgesinnter zu Einer religiösen Gemeinschaft innerhalb der verschiedensten Völker und bürgerlichen Gemeinwesen ward jetzt zuerst möglich und gewann einen hohen geistigen Reiz; das Bestehen einer Weltmonarchie begünstigte den religiösen Einheitsgedanken und die Predigt der Eintracht und Liebe; eine Religion wurde zum Bedürfniss, die auch in ihren theoretischen Voraussetzungen nicht auf den alten nationalen Anschauungen, sondern auf dem umfassenderen, minder poetischen, mehr reflectirenden Bewusstsein der damaligen Gegenwart beruhte; über künstliche, geistesaristokratische, der Volksmeinung fremde Umdeutungs- und Verschmelzungsversuche, wie sie besonders in dem späteren Stoicismus und in dem Neuplatonismus aufkamen, die nicht wagten und nicht vermochten, das althellenische Princip in seiner ursprünglichen Form dem Christenthum gegenüber festzuhalten, musste die einfachere und volksthümlichere Lehre des Evangeliums den Sieg davon tragen, die allegorische Deutung der Mythen war doch nur ein Beweis, dass man im Grunde derselben sich schäme, bereitete also den Triumph des Christenthums vor, welches dieselben offen verwarf. In sittlichem Betracht aber lag seit der Auflösung der ethischen Harmonie, wie sie in der Blüthezeit des hellenischen Alterthums bestand, bei der fortschreitenden sittlichen Entartung das Heil zunächst in der Läuterung durch Weltentsagung, in der „Kreuzigung der Lüste und Begierden" und in der Hinwendung zu einem solchen ethischen Ideal, welches nicht das natürliche Leben vergeistigte oder künstlerisch verklärte, sondern über dasselbe den Geist hinaushob. Sehr wirksam war bei Vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen und die

Hoffnung auf die verheissene Rettung und Beseligung der Genossen des Reichs; aber auch das Blut der Märtyrer ward durch die von ihrer Person auf ihre Sache überfliessende Aufmerksamkeit und Achtung ein Saame der Kirche.

§ 5. Der Gegensatz zwischen dem Judenthum und Hellenismus wiederholte sich innerhalb des Christenthums selbst als Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen. Das Judenchristenthum verband mit dem Glauben an Jesus als den Messias noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes; das Heidenchristenthum dagegen mehr auf der freieren paulinischen Auffassung des Christenthums fussend, hielt sich von der jüdischen Sitte fern, war überzeugt, an die Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten zu sein, vermochte aber nicht die Verhältnisse von Sünde und Gesetz, Glaube und Rechtfertigung und den Unterschied von Gesetz und Evangelium in der Tiefe aufzufassen. Es scheint, dass aus diesem Heidenchristenthum, welches die Autorität aller Apostel mit Einschluss des Paulus annahm, die altkatholische Kirche hervorging, indem sich freilich den heidenchristlichen Gemeinden vielfach freier gesinnte christliche Juden, wahrscheinlich hellenistischer Bildung, angeschlossen haben mögen, welche die Kenntniss und Deutung des Alten Testamentes vermittelten und so die Bücher des Alten Testamentes zum Beweise des christlichen Glaubens benutzen lehrten. Ein dem unserigen bereits nahekommender gesammtapostolischer Schriftkanon, der den drei ersten unserer Evangelien unter Verwerfung anderer das Johannes-Evangelium anreiht und damit eine Sammlung apostolischer Schriften verbindet, wurde constituirt, das Christenthum unter Aufhebung des mosaischen Ceremonialgesetzes wesentlich als das neue Gesetz aufgefasst, welches allen Menschen die Möglichkeit bot, sich zu bekehren, durch Reue Vergebung der Sünden zu erhalten und sich durch ein sündloses Leben Unsterblichkeit zu verschaffen. Christus ist der neue Gesetzgeber, und das Verhältniss zu ihm geht auf in der Anerkennung der Glaubensregel und in der Erfüllung seines Gesetzes. Durch die Glaubensregel wurde der Glaubensinhalt in gesetzlicher Form bestimmt, im Zusammenhang mit der Ausbildung einer neuen hierarchischen Verfassung. Die Regula fidei geht vorwiegend auf die objectiven Voraussetzungen des Heils, und zwar auf Grund der zumeist durch die Taufformel allgemein im christlichen Bewusstsein sich fixirenden Begriffe von Gott, dem Vater der Welt, und seinem eingebornen Sohn und dem heiligen Geist, im Gegensatz einerseits zum Judaismus, andererseits zu den dem christlichen Gemeingeiste nicht entsprechenden Speculationen der Gnostiker.

Aug. Neander, allgem. Gesch. der christl. Relig. und Kirche, Hamburg 1825—52, 3. Aufl. Gotha 1856; Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche durch d.

Apostel, Hamburg 1832 u. ö. 5. Aufl. Gotha 1862; Christl. Dogmengesch., herausgeg. von J. L. Jacobi, Berlin 1857. Rich. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, Wittenberg 1837. A. F. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, 3 Bde., Stuttgart 1838. Ferd. Christ. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Tübingen 1845, 2. Aufl. von E. Zeller, Leipzig 1866, 67; Vorlesungen über die neutestamentl. Theologie, herausg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipz. 1865 ff.; das Christenth. und die christl. Kirche d. drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 2. Aufl. 1860, 3. Aufl. 1863; die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrh., Tübingen 1859, 2. Aufl. 1863. Albert Schwegler, das nachapost. Zeitalter in d. Hauptmomenten seiner Entwickelung, Tübingen 1846. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostologique, 2 vols., Paris 1852. Albrecht Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, 2. Aufl. 1857. Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter, Frankfurt 1852, 3. Aufl. Augsburg 1879. Joh. Pet. Lange, das apost. Zeitalter, Braunschweig 1853—54. Ad. Hilgenfeld, das Urchristenth. in den Hauptwendepunkten seines Entwickelungsganges, Jena 1855. Vgl. zahlreiche Abhandlungen Hilgenfelds in der von ihm hrsg. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. Heinrich Holtzmann, Judenthum und Christenthum, Leipz. 1867 (bildet den zweiten Band der Schrift: Gesch. des Volkes Israel und der Entstehung des Christenth. von Georg Weber und H. Holtzmann). Philipp Schaff, Gesch. der christl. Kirche, Bd. I: apost. Kirche, Mercersbury 1851, 2. Aufl., Leipz 1854, engl. New-York 1853 u. ö.; Gesch. der alten Kirche bis zum Ende des sechsten Jahrh., engl. New-York und Edinb. 1869, 2. Aufl. ebd. 1862, deutsch, Leipzig 1867, 2. Aufl., ebd. 1869 (vgl. Schaff, die Person Jesu Christi, Gotha 1865). Vgl. noch das später anzuführende Werk von M. v. Engelhardt üb. Justin d. M. Hier sei auch erwähnt Bruno Bauer, der Ursprung des Christenthums aus d. röm. Griechenthum, Berl. 1877. (Philon u. Seneca sind nach Bauers Ansicht die eigentlichen Stifter des Christenthums, Rom und Alexandrien, nicht Palästina, sind die Heimath desselben. Das Urevangelium ist in den ersten Jahren der Regierung Hadrians verfasst. Trotzdem das Meiste verfehlt oder wenigstens übertrieben ist, finden sich doch in dem Werk B.s manche richtige Bemerkungen über das Heidenchristenthum.) E. Wadstein, Ueb. d. Einfluss des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung, in: Theolog. Studien u. Kritiken, 1880, S. 587—665. S. ausserdem d. Litterat. Bd. I, Aufl. 6, S. 225.

Der altkatholischen Kirche (καθολικὴ ἐκκλησία kommt zuerst vor bei Ignatius, im Brief der Smyrnäer über Polykarps Märtyrertod und im muratorischen Fragment) galt das Christenthum wesentlich als neues Gesetz, vgl. schon Ev. Joh. XIII, 34: ἐντολὴ καινή, wie auch Paulus Gal. VI, 2 die Liebe, die sich in gegenseitiger Unterstützung bethätige, als den νόμος τοῦ Χριστοῦ im Unterschiede von dem mosaischen Gesetze anerkennt; vgl. 1. Cor. XI, 25; 2. Cor. III, 6 und Hebräer VIII, 13: καινὴ διαθήκη, Epist. Barnabae II, 4: nova lex Jesu Christi. Die Vorliebe für die Gesetzesform im Glauben und Handeln und in der Verfassung erklärt sich (gerade wie auch der Uebergang von Luthers Glauben zu Luthers Glaubenssätzen und weiterhin zu den Symbolen der lutherischen Kirche, theils auf dem bei aller Gegnerschaft doch wesentlich miteinwirkenden Vorbild der alten Kirche, theils auf der inneren Nothwendigkeit objectiver Normen und auf der Reaction gegen extrem reformatorische Richtungen beruhte) zum Theil aus dem Einfluss, den die alttestamentliche Gesetzreligion und Hierarchie bei aller christlichen Idealisirung auch auf die Heidenchristen üben musste (und zwar auch ohne bewusste „Concessionen“ an die Gegenpartei, die nur nebenbei und weitaus mehr von Seiten einer Fraction der Judenchristen als der Heidenchristen stattgefunden haben), wie auch aus dem Einfluss der altchristlichen Tradition, besonders der λόγια Κυριακά, zum andern Theil aus dem kirchlichen Bedürfniss eines Fortgangs von den subjectiven Anschauungen des Paulus zu objectiven Normen und aus der moralischen Reaction gegen einen ultrapaulinischen Antinomismus.

Neander bezeichnet neben der geringen Macht und Reinheit des religiösen Geistes in der nachapostolischen Zeit auch das alttestamentliche Vorbild, das zunächst in Bezug auf die Verfassung Geltung erlangt habe, als Ursache, weshalb sich

in der altkatholischen Kirche eine neue Zucht des Gesetzes ausgebildet habe. Auf die successive Entfaltung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum (Petrinismus) und Paulinismus legen Baur und Schwegler das Hauptgewicht, für die Entstehung des katholischen Christenthums schreiben beide (besonders Schwegler) dem Judenchristenthum (dessen wesentlichste Bedeutung darin liegt, dass es die geschichtliche Vorstufe des Paulinismus war) für die nachpaulinische Zeit (in welcher es als sogenannter Ebjonitismus noch bis gegen 135 mächtig, dann fast nur eine dem Untergang sich zuneigende Antiquität war) mehr Ausbreitung und Einfluss zu, als thatsächlich nachweisbar oder aus inneren Gründen wahrscheinlich ist. Dagegen hat namentlich Albert Ritschl nachzuweisen unternommen, wie das katholische Christenthum nicht aus einer Versöhnung der Judenchristen und Heidenchristen hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristenthums allein sei. Der Grund der Umbildung des Paulinismus liegt nach Ritschl in dem kirchlichen Bedürfniss allgemein gültiger Normen des Denkens und des Lebens gegenüber der bei Paulus selbst durch seine Eigenthümlichkeit und seine Erfahrung getragenen mystischen Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens, wobei freilich mit der Fixirung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christenthums verloren gegangen sei (Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. S. 273). In der zweiten Auflage seiner Schrift hält A. Ritschl dafür, die Frage sei nicht so zu stellen, ob sich die altkatholische Kirche auf der Grundlage des Judenchristenthums oder des Paulinismus, sondern ob sie sich aus dem Juden- oder Heidenchristenthum entwickelt habe, und kommt zu dem Resultat, dass sie eine Stufe des Heidenchristenthums allein sei. Das Heidenchristenthum sieht er aber nicht als rein paulinische Richtung an, sondern es soll nur unter einem vorwiegenden Einfluss von „paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener Gestalt, stehen". Er bemerkt: „die Heidenchristen bedurften erst der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geschichte seiner Bundesoffenbarung, über sittliche Gerechtigkeit und Gericht, über Sünde und Erlösung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe sie auf die dialektischen Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit einzugehen vermochten" (2. Aufl. S. 272). Als der eigentliche Vertreter des sich zur katholischen Kirche entwickelnden Heidenchristenthums gilt ihm Justin der Märtyrer, welcher die Auffassung des Christenthums als des neuen Gesetzes in der Form giebt, die von der katholischen Kirche angenommen worden ist, aber auch die Ansicht wenigstens in ihren Anfängen entwickelt hat, welche dann in der Lehre von der „Parusie des Logos" zum vollendeten Ausdruck gelangte.

Das Judenchristenthum, welches sich durch die Vereinigung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an die Messiaswürde Jesu charakterisirt, schied sich seit dem Auftreten des Paulus in zwei Fractionen. Die strengen Judenchristen erkannten das Apostelamt des Paulus nicht an und liessen die im Heidenthum geborenen Christen nur unter der Bedingung, dass dieselben sich der Beschneidung unterwürfen, als Genossen des Messiasreiches gelten. Die milder gesinnten Judenchristen aber gestanden dem Paulus eine berechtigte Wirksamkeit unter den Heiden zu und forderten von den aus dem Heidenthum hinzutretenden Gläubigen nur die Beobachtung der für die Proselyten des Thores bei den Juden geltenden Gebote (nach dem sog. Aposteldecret, Act XV, 29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας, wogegen Gal. II, 10 nur die Beisteuer für die Armen in Jerusalem erwähnt wird, die Bedingung, die Paulus am ehesten zugestehen konnte, ohne einen Rückfall in die von ihm bekämpfte Legalität zu begünstigen). Die mildere Fraction, welche den Heidenchristen Duldung gewährte,

war schon zur Zeit Justins selbst zu einer geduldeten Richtung herabgesunken (Dial. c. Tryph. c. 47); die strengere Fraction verlor an Haltung in dem Maasse, wie der Gegensatz zwischen Christen und Juden sich schärfte. Das nach der Unterdrückung des Aufstandes unter Barkochba (135 n. Chr.) erlassene Decret, welches den Juden den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, schloss auch alle nach jüdischem Gesetz lebenden Judenchristen von diesem Centralpunkte der Christenheit aus und liess nur eine vom mosaischen Gesetze freie Christengemeinde daselbst bestehen, die sich nunmehr unter einem Bischof aus den Heidenchristen constituirte. Endlich schloss die mit der Anerkennung eines gesammtapostolischen Kanons (um 175 n. Chr.) sich constituirende altkatholische Kirche alles Judenchristenthum als häretisch von sich aus (so dass es nach dieser Zeit nur noch als Secte fortexistirte), während sie andererseits auch einen einseitigen, ultrapaulinischen Antinomismus und Gnosticismus verwarf, der zur Aufhebung der Sittlichkeit selbst und zur Auflösung des Zusammenhangs des Christenthums mit seiner alttestamentlichen Basis zu führen drohte.

Die zu Anfang des Christenthums herrschenden Gegensätze bedingen auch die Anfänge der philosophischen Speculation im Christenthum, weshalb sie hier nicht unerwähnt bleiben durften.

Zur Feststellung des neutestamentlichen Kanons wurde die Kirche besonders durch das Ueberhandnehmen der gnostischen Häresien genöthigt: sie musste ihrer „Glaubensautoritäten" gewiss werden. Von Wichtigkeit für die Kenntniss des Kanons ist das muratorische Fragment (zuletzt darüber Ad. Harnack, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., 3. Bd. 1879, S. 358—408), ein lateinisches Verzeichniss der kanonischen Bücher des N. T., aufgefunden von Lodov. Ant. Muratori und 1740 in seinen Antiquitates italicae medii aevi veröffentlicht. Das Verzeichniss ist im Abendland verfasst und nicht später als in dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Die patristische Philosophie bis zum Concil von Nicäa.

---

§ 6. Unter den Kirchenlehrern, welche für unmittelbare Schüler der Apostel galten und apostolische Väter genannt werden, stehen Clemens von Rom, der wahrscheinlich den ersten der beiden unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe an die korinthische Gemeinde verfasst hat, ferner die Verfasser der dem Barnabas, dem Ignatius von Antiochia und dem Polykarp von Smyrna zugeschriebenen Briefe, wie auch der Verfasser des Briefes an Diognet auf der Seite des der katholischen Kirche sich zubildenden Heidenchristenthums. Der „Hirt" des Hermas trägt einen sehr unpaulinischen und von judaistischen Elementen keineswegs freien Charakter. Dem milderen Judenchristenthum gehört die Schrift: „Testamente der zwölf Patriarchen" an. Ein judenchristlicher Standpunkt bekundet

sich auch in den pseudo-clementinischen Recognitionen und Homilien. Die Ausbildung der theoretischen und praktischen Grundlehren in dem Kampfe gegen Judenthum und Heidenthum unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme auf Grund der Zusammenfassung der Autorität aller Apostel (mit Einschluss des Paulus) bildet den Hauptinhalt aller Schriften der apostolischen Väter.

J. Schwane, Dogmengesch. d. vornicän. Zeit, Münster 1862. Auf das nachapostolische Zeitalter bezieht sich auch vielfach das Werk des anonymen Verf.: Supernatural religion. An enquiry into the reality of divine revelation, 2 voll., London 1874, VI. ed. 1875, 3 voll., London 1879. (Der übernatürliche Charakter des Christenthums wird negirt, da die Wunder, welche denselben allein beweisen könnten, nicht hinlänglich bezeugt seien.) Besonders schätzenswerth die Besprechung dieses Werkes v. B. Lightfoot in verschiedenen Artikeln der contemporary review, 1874 u. 75.

Patrum apostolicorum opera ed. Cotelier, Paris 1672, ed. II. besorgt von Clericus, Amsterdam 1724, auch bei Gallandius und bei Migne wiederabg.; ed. G. Jacobson, Oxon. 1838 u. ö.; ed. Car. Jos. Hefele, Tübingen 1839 u. ö.; recens. etc. Fr. X. Funk, Editio post Hefelianam quartam V., Tubing. 1878; ed. Albert Dressel, Leipz. 1857, 2. Aufl. 1863. Patrum Apostolicorum Opp. Textum recensuerunt, comment. exeget. et hist. illustraverunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, Ed. post Dresselianam alteram tertia, Fasc. I.: Barnabae ep. Graece et Latine, Clementis R. epp. recens. atque illust., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Iren. servatas, Ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Lpz. 1875, Fasc. II.; Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn, ibid. 1876; Fasc. III: Hermae Pastor, graece addita versione latina etc. recensuerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Lipsiae 1877. Fasc. I. partis 1. ed. II.: Clementis R. ad Corinth. epp. Textum ad fidem codicum et Alexandr. et Constantinopolitani nuper inventi recc. O. de Gebhardt, A. Harnack, Lpz. 1876; Fasc. I., partis 2. ed. altera, Lipsiae 1878; Patrum apostolicorum opera, — recens. O. de Gebhardt, A. Harnack, Theod. Zahn, Ed. minor, Lips. 1877. Novum Testamentum extra Canonem receptum (1. Clem. Rom. epist., 2. Barnabas, 3. Hermas, 4. librorum deperd. fragmenta: Ev. sec. Hebr., sec. Petrum, sec. Aegytios, Matthiae tradit., Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt) ed. Ad. Hilgenfeld, Leipz. 1866; Fasc. I. ed. II. Lpz. 1876. Auf die apostol. Väter insgesammt beziehen sich Ad. Hilgenfeld, die apost. Vät., Halle 1853; Lübkert, die Theologie der apost. Vät., in: Ztschr. f. d. hist. Theol. 1854, IV; J Sprinzl, die Theologie der apost. Vät., Wien 1880.

Clementis Rom. epp. ex codice Alexandr., in dem Appendix codicum celeberrimorum, ed. Tischendorf, Lipsiae 1857. Clem. R. ep. ed. Lightfoot, Lond. 1869, vgl. dazu dens., Clement of R. An Appendix containing the newly recovered portions, with introductions etc., Lond. 1877 (hierin auch benutzt eine neuentdeckte syrische Uebersetzung der Clemensbriefe). Clem. Rom. ad Cor. ep. ed. J. C. M. Laurent, Leipzig 1870, ed. 2., ebd. 1873. Die beiden Briefe des Cl. nach einem neu aufgefundenen Codex zum ersten Male vollständig herausgeg.: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρόὸ ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορ. ἐπιστολαὶ νῦν πρῶτον ἐκδιδςμεναι πλήρεις ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει*, 1875. Clementis R. epistulae, edid., commentario critico et adnotationib. instruxit etc. Ad. Hilgenfeld, Lpz. 1876. Clementis Romani quae ferunter homiliae. Textum recognovit, versionem lat. Cotelerii repet. pass. emend., selectas Cotelerii, Davisii, Clerici atque suas annotationes addidit Albertus Schwegler, Stuttgart 1847. Clem. Rom. quae feruntur homiliae viginti nunc primum integrae, ed. Dressel, Gott. 1854. Clementina ed. Paul de Lagarde, Leipzig 1865. A. Hilgenfeld, die beid. Br. des Cl. und ihre neuesten Bearbeitungen, in: Ztschr. f. wiss. Theol.. 13. Jahrg., 1870, S. 394—419, ders., d. Briefe des röm. Clem. u. ihre syr. Uebersetz., ebenda 1877, S. 549—562; Funk, d. syrische Uebersetz. der Clemensbriefe, in: Theol. Quartalschr., 1877, S. 477—498; K. Wieseler, Ueb. d. Brief des römisch. Clemens an d. Corinther, in: Jahrbb. f. deutsche Theologie, Bd. 22, 1877, S. 353—406; A. Harnack, Ueb. d. sogenannt. zweit. Br. des Clemens an d. Korinther, in: Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. 1, 1876, S. 264—283, 329—364; Andr. Brüll, Urspr. u. Vrf. d. Br. d. Cl. v. R. a. d. Cor., in: Theol. Quartalschr. 1876, S. 252—285; H. Holtzmann, die Stellung des Clemensbriefes in d. Gesch. des N. T. Kanons, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 1877, S. 387—403. The Clementine Homilies, the

Apostolical Constitutions. Translations edited by Roberts and Jam. Donaldson, Edinb. 1870. Ueber die Schriften d. Cl. u. d. sogen. Clementin. Homilien etc.: Ad. Schliemann, die Clementinen, Hamb. 1844; Ad. Hilgenfeld, die clementin. Recognitionen u. Homilien, Jena, 1848; ders., üb. d. Composition der clement. Homilien, in: Zellers Theol. Jahrb., 1850, 1 ff., auch ebenda 1854, 4; G. Uhlhorn, die Homil. u. Recognit. des Clem. Rom., Götting. 1854; Joh. Lehmann, die Clementinischen Schriften mit besonderer Berücksichtig. auf ihr. litterar. Verh., Gotha 1869; ferner Bunsens, Baurs, Alb. Ritschls, Volckmars u. A. Untersuchungen. Constitutiones apost. ed. Paul de Lagarde, Leipzig 1862.

S. Ignatii quae feruntur epist. una cum eiusdem Martyrio ed. Jul. Henr. Petermann, Leipzig 1849. Vgl. Rich. Rothe, üb. d. Echtheit der ignatianischen Briefe, im Anhang zu seiner Schrift üb. d. Anf. der christl. Kirche, Bd. I, Wittenberg 1837; Theod. Zahn, Ignatius v. Antiochien, 1873 (Z. tritt für die Echtheit der sieben Briefe ein); A. Harnack, die Zeit des Ignatius u. d. Chronologie der antiochienischen Bischöfe etc., Lpz. 1878; J. Nirschl, die Theologie des h. Ignatius — aus seinen Briefen dargest., Mainz 1880. E. Gaâb, der Hirte des Hermas, Basel 1866; Th. Zahn, der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868; Wilh. Heyne, quo tempore Hermae pastor scriptus sit. Diss. inaug., Königsberg 1872; H. Holtzmann, Hermas u. Johannes, in: Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1875, S. 40—51; H. M. Th. Behm, üb. d. Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt, Rostock 1876. J. Kayser, üb. d. sogen. Barnabas-Brief, Paderborn 1866; J. G. Müller, Erklärung des Barnabas-Briefes, Leipz. 1869; A. Hilgenfeld, die Abfassungszeit u. die Zeitrichtung des Barnab.-Br., in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 13. Jahrg. 1870, S. 115—123; Chr. Joh. Riggenbach, d. sog. Br. des B., I. Uebers. II. Bemerk., Bas. 1873; der Apostolat d. heil. Barnabas, in: der Katholik, 1875, Sept. S. 251—267; zur älteren Gesch. des Barnabasbriefes, ebd. Oct., S. 449—477; C. Heydecke, dissert., qua Barnabae ep. interpolata demonstratur, Braunschw. 1875; O. Braunsberger, d. Ap. Barnabas. Sein Leb. u. d. ihm beigelegte Br. wissensch. gewürdigt, Mainz 1876; Barnabae epistula. Integram graece iterum edid. etc. Ad. Hilgenfeld, Lipsiae 1877. Vergl. M. Güdemann, Zur Erklärung des Barnabasbriefes, in: Religionsgeschichtl. Studien (Schriften des israelit. litt. Vereins), Leipzig 1876, S. 99—131; W. Cunningham, The epistle of S. Barnabas, a dissertat. including a discussion of its date and authorschip, London 1877.

Der Brief an Diognetus ist öfter mit den apostolisch. Vätern und in der Regel mit den Werken Justins des Märtyrers, s. u. § 8, herausgegeben worden, separat auch von Hoffmann, griech. u. deutsch, Gymn. Pr., Neisse 1851, Otto, Lipsiae 1852, 2. Ausg. 1862, W. A. Hollenberg, Berl. 1853, Br. Lindner (Biblioth. patr. eccles. select., fasc. I), Lips. 1857, Krenkel, Lpz. 1860, Ad. Stelkens, Pars prior, Gymn. Pr., Recklinghausen 1871. Ueber ihn handeln namentlich Otto, de ep. ad Diogn. commentatio, Fr. Overbek, üb. d. pseudo-justinisch. Br. an Diognet, Univ. Pr., Basel 1872, auch in: Studien zur Gesch. d. alt. K., Schloss Chemnitz 1875, A. Hilgenfeld, d. Br. an Diogn., in: Zeitschr. f. wissensch. Theol., 16. Jahrg., 1873, S. 270—286.

Die „apostolischen Väter" eröffnen die Reihe der „Kirchenväter" im weiteren Sinne des Wortes, d. h. derjenigen Kirchenschriftsteller, die nächst Christus und den Aposteln zumeist die kirchliche Lehre und Verfassung begründet haben. (Der Ausdruck „Väter" beruht auf 1. Cor. IV, 15.) Als „Kirchenväter" im engeren Sinne erkennt die katholische Kirche nur diejenigen an, die sie als solche approbirt hat nach den Kriterien der vorzüglichen Reinheit in der Bewahrung und Gelehrsamkeit, in der Vertheidigung und Begründung des kirchlichen Glaubens, der Heiligkeit des Wandels und des (relativen) Alterthums. Hinsichtlich des Alters pflegen drei Perioden angenommen zu werden, die erste bis zum Ende des dritten, die zweite bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts (oder näher bis zum Jahr 604, in welchem Gregor d. Gr. starb, hinsichtlich der griechischen Kirche auch wohl bis auf Johannes von Damascus), die dritte entweder bis zum dreizehnten Jahrhundert, oder auch nur durch die Dauer der Kirche selbst begrenzt. Als „doctores ecclesiae" (wobei nicht die antiquitas, um so mehr aber eminens eruditio als Kriterium galt) hat die katholische Kirche folgende noch besonders ausgezeichnet: durch ein Decret des Papstes Bonifacius VIII. vom Jahre 1298 die vier Lateiner: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr.; später wurden durch päpstliche Bullen aus den

Griechen Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Chrysostomus, auch Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damascus, aus den Lateinern der Papst Leo d. Gr., wie auch Thomas von Aquino und Bonaventura, endlich auch noch der h. Bernhard (1830) und Hilarius von Poitiers (1852) zu dem Range von Vätern und Lehrern der Kirche erhoben. Nicht als patres, sondern nur als scriptores ecclesiastici werden Männer anerkannt, bei denen jene Kriterien (und insbesondere das der Orthodoxie) nicht in vollem Maasse zutreffen, namentlich: Papias, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea und Andere.

Ueber die Person des Clemens von Rom (der nicht nur von Clemens von Alexandrien, sondern höchst wahrscheinlich auch von dem im Philipperbriefe IV, 3 erwähnten Clemens in Philippi, mit welchem Letzteren er von Origenes, Eusebius, Hieronymus und Anderen identificirt wird, zu unterscheiden ist) liegen einander widersprechende Angaben vor. Nach den pseudo-clementinischen Recognitionen war Clemens der Sohn eines vornehmen Römers, Namens Faustinianus; er reiste, um die christliche Lehre kennen zu lernen, nach Caesarea in Palästina, wo er den Petrus fand und von diesem Belehrung über das Christenthum empfing. Nach dem unechten Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus hat ihn Petrus zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle erwählt. Nach Tertullian folgte er unmittelbar dem Petrus im Amte; nach Irenäus, Eusebius, Hieronymus und Anderen war er der vierte römische Bischof, indem zwischen Petrus und ihm Linus und Anacletus das Amt bekleideten. Eusebius und Hieronymus lassen ihn von 92—100 n. Chr. der römischen Kirche vorstehen. Mit dem Consular Flavius Clemens, der 95 n. Chr. als judaisirender Atheist (also wahrscheinlich als Christ) unter Domitian hingerichtet wurde, hat ihn die Sage nicht identificirt; doch ist die Identität nicht unmöglich. Eine Spaltung, die in der Gemeinde zu Korinth entstanden war, und zwar nach der Angabe des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebenden Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 16) zur Zeit des Domitian, erscheint als der Anlass zu dem im Namen der römischen Gemeinde verfassten officiellen Sendschreiben, welches als der erste Clemens-Brief auf uns gekommen ist. (Das Schreiben zeigt, welche gewaltige Sprache die römische Gemeinde in damaliger Zeit andern Gemeinden gegenüber schon führte, und seine Abfassungszeit ist am besten zwischen 93—97 anzusetzen. Nach Volkmars Ansicht ist es jedoch unecht und um 125 verfasst, auch von Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, wird seine Abfassungszeit weiter herunter gerückt.) Der Anschauungskreis des Clemens ist im Ganzen ein etwas modificirter Paulinismus. Wir werden, lehrt er zwar, nicht durch uns selbst gerecht, nicht durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, Werke, sondern durch den Glauben. Aber wir sollen darum doch nicht träge sein zu guten Werken und nicht ablassen von der Liebe, sondern mit freudigem Eifer jedes gute Werk vollbringen, wie auch Gott, der Schöpfer, selbst sich seiner Werke freut. Wir müssen Gutes thun, weil Gott es will, und die Heiligen der Vorzeit sind gerecht erfunden worden nicht nur wegen ihres Glaubens allein, sondern auch wegen ihres Gehorsams. Wo die Liebe herrscht, können Spaltungen nicht bestehen. Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist der Gnade der über uns ausgegossen ist, und ist nicht Eine Berufung in Christo? Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus; durch die Auferstehung Christi mit dem heiligen Geist erfüllt, verkündeten sie das Kommen des Reiches Gottes, und setzten die ersten Gläubigen zu Aufsehern und Dienern (ἐπισκόπους καὶ διακόνους, vgl. Phil. I, 1) der übrigen ein. Den Vorstehern schulden wir Gehorsam, den Aeltesten Ehrerbietung. Durch Hinweisung auf die alttestamentliche Ordnung, deren symbolisches Verständniss ihm γνῶσις (vgl. 1. Cor. XII, 8; Hebr. V. u. VI.) ist, stützt der Verfasser die beginnende christliche Hierarchie. Den Zweifel vieler

an Christi Wiederkunft und an der Auferstehung sucht er auch durch Naturanalogien, wie den Wechsel von Tag und Nacht, das Wachsen des Saamenkorns, das (vermeintliche) Wiederaufleben des Vogels Phönix, zu beschwichtigen. — Der sogenannte zweite Brief, der die Lehrer zu einem ihrer Berufung würdigen Lebenswandel ermahnt, ist kein Brief, sondern eine Homilie. Er zeigt in seinen Anschauungen viel Verwandtschaft mit der Apokalypse des Hermas, rührt höchst wahrscheinlich nicht von dem Verfasser des ersten Briefes her, und seine Abfassung wird ungefähr in die Zeit zwischen 130—160 zu setzen sein. — Die Briefe an Jungfrauen (Asketen beiderlei Geschlechts), welche zuerst Wettstein 1752 in einer syrischen Version entdeckt und herausgegeben hat, sind unecht. — Die apostolischen Constitutionen und Canones, die dem Clemens Romanus zugeschrieben wurden, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem dritten und vierten Jahrhundert n. Chr., einzelne Partien sind älter.

Durch Judenchristen sind dem Clemens die Recognitionen und die Homilien supponirt. Die Recognitionen, auf Grund einer älteren judaistischen Schrift: „Kerygma des Petrus“, um 150 n. Chr. verfasst, aber wohl erst später auf ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, bekämpfen die Gnosis, als deren Repräsentant der Magier Simon erscheint, halten an der Identität des Weltschöpfers mit dem Einen wahren Gotte fest, unterscheiden jedoch von ihm (philonisch) als sein Organ den Geist, durch den er schuf, den Eingebornen, dessen Haupt er selbst sei. Der wahre Verehrer Gottes ist der, welcher seinen Willen thut und die Vorschriften des Gesetzes beobachtet. Das Böse und das Gute haben die Willensfreiheit zur Voraussetzung. Das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes ist der Weg, in der zukünftigen Welt zur Anschauung der Geheimnisse Gottes zu gelangen. Das geschriebene Gesetz kann nicht ohne die Tradition richtig verstanden werden, die von Christus, dem wahren Propheten, ausgeht und durch die Apostel und Lehrer sich fortpflanzt. Der wesentliche Inhalt des Gesetzes liegt in den zehn Geboten. Das mosaische Opferinstitut hatte nur vorübergehende Bedeutung; an die Stelle desselben hat Christus die Taufe gesetzt. Für die Nichtjuden, die an Christus glauben, gelten die den Proselyten des Thores auferlegten Gebote. Der Jude soll auch an Christus glauben, der an Christus glaubende Heide auch das Gesetz nach seinen wesentlichen und bleibenden Bestimmungen erfüllen (Recogn. IV, 5: debet is, qui ex gentibus est et ex Deo habet, ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi; et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum). Die Homilien, wahrscheinlich eine um 170 n. Chr. entstandene Ueberarbeitung der Recognitionen, theilen im Allgemeinen den Standpunkt derselben, indem sie die Grundlehre Christi, des wahren Propheten, der Gottes Sohn, aber nicht Gott sei, darin finden, dass Ein Gott sei, dessen Werk die Welt, und der als der Gerechte einem Jeden geben werde nach seinen Werken; sie enthalten jedoch mehr speculative Elemente, als die Recognitionen. Ihr theoretischer Fundamentalsatz ist, dass Gott, der Eine, Alles nach Gegensätzen geordnet habe. Gott steht zu seiner Weisheit, der Bildnerin des All, in dem Doppelverhältniss der *συστολή*, wodurch er mit ihr eine Einheit (*μονάς*) bildet, und *ἔκτασις*, wodurch diese Einheit sich in eine Zweiheit zerlegt. Auf dem Gegensatze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen beruht die Vierzahl der Elemente, in welche Gott die an sich eingestaltige Materie zerlegt und aus denen er die Welt gebildet hat. Der Mensch allein hat Willensfreiheit. Die Seelen der Gottlosen werden durch Vernichtung gestraft. Der wahre Prophet ist zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten, zuerst in Adam, zuletzt in Christus. Durch Christus sind auch die Heiden der göttlichen Offenbarung theilhaftig geworden. Was er von dem Gesetze aufge-

hoben hat (wie namentlich das Opferwesen), hat niemals wahrhaft zu demselben gehört, sondern schreibt sich von der Verfälschung her, welche die echte Tradition der dem Moses gewordenen Offenbarung bei ihrer späteren Aufzeichnung in den alttestamentlichen Schriften erfahren hat. Wer auch nur an die Eine der Offenbarungen Gottes glaubt, ist schon Gott wohlgefällig. Das Christenthum ist der universelle Judaismus. Wenn der geborene Nichtjude gottesfürchtig das Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wo nicht, Heide (Ἕλλην). Das Zeitverhältniss zwischen den Recognitionen und Homilien ist streitig. Die Homilien hält u. A. Uhlhorn, die Recognitionen Hilgenfeld für die frühere Schrift; jenem stimmt u. A. auch F. Nitzsch bei in seiner Dogmengesch. I, S. 49, jedoch mit dem Zugeständniss, dass in den (zu Rom verfassten) Recognitionen einzelne Bestandtheile des gemeinsamen Sagenstoffes noch in einer einfacheren, primitiveren Gestalt erscheinen, als in den Homilien. Ferner existirt eine Ἐπιτομή aus den Homilien in mehrfacher Redaction (zuletzt von A. Dressel herausgegeben, Leipz. 1859).

Die Schrift: Testamente der zwölf Patriarchen, welche hier bei dieser pseudonymen Litteratur mit erwähnt sein mag, ist eine wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Schrift, deren Verfasser der milderen judenchristlichen Richtung angehört, welche von den Heidenchristen die Beschneidung nicht forderte. Die Briefe des Paulus und auch die Apostelgeschichte werden den heiligen Schriften zugerechnet. Das Hohepriesterthum Christi vollendet und ersetzt den levitischen Tempeldienst. Auf Jesus ist bei seiner Taufe der Geist Gottes herabgestiegen, der in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntniss und Sündlosigkeit gewirkt hat. Die zerstreuten Israeliten werden gesammelt und zum Christenthum bekehrt werden. Die Furcht Gottes, das Gebet und das Fasten schützt vor der Versuchung und ermöglicht die Erfüllung der göttlichen Gebote.

Die Schrift: „der Hirt", welche zu der Zeit des Bischofs Clemens geschrieben sein will, ist wahrscheinlich um 130 n. Chr. verfasst worden. Sie wird einem Hermas beigelegt, der aber nur, falls nicht der Röm. XVI, 14 erwähnte, sondern der in dem muratorischen Fragment als Verfasser bezeichnete Bruder des um 139 bis 154 der römischen Gemeinde vorstehenden Bischofs Pius gemeint ist, der wirkliche Verfasser sein könnte. Diese Schrift, die jedenfalls von einem Heidenchristen herrührt, enthält eine Darstellung von Visionen, die dem Hermas zu Theil geworden seien. Ein Schutzgeist in Hirtenkleidung, gesandt von einem ehrwürdigen Engel ertheilt ihm Gebote für sich und die Gemeinde und deutet ihm Gleichnisse. Die Gebote gehen auf den Glauben an den Einen Gott, der alle Dinge geschaffen hat — Schöpfung aus nichts —, auf Busse und auf den Wandel in der Furcht Gottes. Das alttestamentliche Gesetz bleibt unerwähnt, aber in den Vorschriften über Enthaltsamkeit, Fasten etc. bekundet sich ein äusserlich gesetzlicher Standpunkt, und sogar die Lehre von überverdienstlichen Werken wird schon aufgestellt. Nach der Taufe soll noch einmal Busse zulässig sein. Die christliche Lehre wird vorausgesetzt, aber nicht dargelegt, und der Verfasser leitet seine eigenen Gedanken weder aus dem alten Testamente noch von Sprüchen des Herrn ab. Ein tieferes Verständniss für die Heilsthaten des Erlösers zeigt er nicht. Christus wird von ihm als der ersterschaffene Engel bezeichnet, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn, der heilige Geist mit seinem Sohne, Christus mit dem treuesten seiner Knechte verglichen. Durch Busse und gute Werke zur Vollendung gelangt, wird Hermas von zwölf hülfreichen Jungfrauen umspielt, welche die Kräfte des heiligen Geistes darstellen. Er ist als ein Baustein dem Gebäude der Kirche eingefügt.

Der sogenannte Brief des Barnabas, der sich der allegorisirenden Schriftdeutung sehr befleissigt, ist, wie Hilgenfeld (das Urchristenthum, S. 77, und Nov.

test. extra Can. rec. II, S, XIII) annimmt, 96 oder 97 n. Chr., nach Volkmars (auf die Stelle in c. 16 über Neuerrichtung des Tempels mit Hülfe der Römer gestützter) Annahme aber 118—119 n. Chr. verfasst worden, und zwar ganz ersichtlich von einem mit der alexandrinischen Bildung vertrauten, dem Judenthum bestimmt gegenüberstehenden Heidenchristen (c. 16: ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλῆρες εἰδωλολατρείας), vielleicht aber nach der eigenen Absicht des Verfassers im Sinne und Namen des Barnabas als des Gesinnungsgenossen des Paulus. Im Ganzen finden wir in diesem Brief paulinische Gedanken. Doch erkennt der Verfasser nicht sowohl, wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs, eine objective Verschiedenheit zweier Bündnisse (einer παλαιά und einer καινὴ διαθήκη), als vielmehr eine subjective Verschiedenheit der Auffassung der göttlichen Offenbarung an. Die Juden haben durch Buchstäbelei den wahren Sinn des göttlichen Bundesvertrages verfehlt und durch ihre Sünden das Heil verscherzt; schon die Propheten haben dies getadelt und den Gehorsam höher gestellt, als die Opfer. Die Christen sind in die ursprünglich jenen bestimmte Erbschaft eingetreten und das wahre Bundesvolk geworden; ihre Aufgabe ist, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, nicht die ceremoniellen, sondern das neue Gesetz Jesu Christi (nova lex Jesu Christi), welches die Selbstdarbringung des Menschen an Gott erheischt (vgl. Röm. XII, 1) und nicht ein Joch der Knechtschaft auferlegt (vgl. Gal. V, 1). Die Schriften der Propheten enthalten schon die Lehre von dem Heile, das uns durch die Fleischwerdung Christi und durch seinen Kreuzestod geworden ist. Die Einsicht in diesen wahren Sinn der Schrift mittelst allegorischer Deutung bezeichnet der Barnabasbrief als γνῶσις (vgl. 1. Cor. XII, 1 ff.; Hebr. V und VI), die sich zu der πίστις als die höhere Stufe verhalte. Doch soll keine aristokratische Absonderung von der Gemeinde eintreten (vgl. Hebr. X, 25). Die (judaistische) Ansicht, dass das Testament der Juden in dem Sinne, wie diese es auffassen, auch für die Christen gelte, gilt dem Verfasser des Barnabasbriefes als eine sehr schwere Verirrung; er warnt: ἵνα μὴ προσερχώμεθα ὡς ἐπηλύται τῷ ἐκείνων νόμῳ (ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem, c. 3; ne similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est, c. 4). (Der von Tischendorf aufgefundene Codex Sinaiticus liefert auch die vier ersten Capitel, die früher nur in lat. Uebersetzung bekannt waren, im griech. Original; vgl. Weizsäcker, zur Kritik des Barnabasbriefs, aus dem Codex Sinaiticus, Tübinger Univ.-Programm 1863.)

Der Brief des Polykarp an die Philipper, der um 150 n. Chr. verfasst worden zu sein scheint, ist wahrscheinlich grösstentheils echt, die dem Ignatius von Antiochia (der wahrscheinlich 115, bald nach dem am 13. December während des Aufenthalts Trajans in Antiochien daselbst stattgehabten Erdbeben, und zwar wohl nicht, wie die Legende will, in Rom, sondern in Antiochia selbst, als Götterverächter von Leoparden zerfleischt wurde, vgl. G. Volkmar im Rhein. Museum, N. F. XII, 1857, S. 481—511, oder nach Harnack etwa 138 gestorben ist) zugeschriebenen Briefe aber sind zu sehr theils der Unechtheit, theils starker Interpolationen aus verschiedenen Zeiten verdächtig, als dass sie als Documente der religiösen Gedankenentwickelung in dem Anfange des zweiten Jahrhunderts benutzt werden könnten. (Setzt man das Todesjahr freilich erst später wie Harnack, so schwinden manche gegen die Echtheit der Briefe erhobenen Bedenken.) Einen Brief des Polykarp an die Philippenser bezeugt schon Irenäus (adv. haer. III, 3); doch ist der auf uns gekommene Brief mit jenem nur theilweise identisch. Von den ignatianischen Briefen besitzen wir eine längere und eine kürzere griechische Recension. Letztere besteht aus 7 Briefen und war schon dem Eusebius aus Cäsarea bekannt, die erstere stammt aus der Mitte des vierten Jahrhunderts. Ausserdem

existirt noch eine (in einem ägyptischen Kloster aufgefundene, zuerst von W. Cureton, London 1845, veröffentlichte) kurze syrische Recension der drei Briefe an die Ephesier und Römer und an den Polykarp, die aber nichts als Excerpte aus einer vollständigen syrischen Uebersetzung bietet. Der Charakter der Briefe ist der paulinische, und bei Ignatius zum Theil auch der johanneische. Eigenthümlich aber ist beiden und besonders den Ignatiusbriefen die hierarchische Tendenz. Polykarp (gest. als Märtyrer im Februar 155 od. 156) ermahnt (cap. 5), den Presbytern und Diakonen so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo, und die ignatianischen Briefe begründen ein hierarchisches System. Die Ignatiusbriefe, namentlich der Brief an die Römer, athmen Liebe zu dem Martyrium, welches dem Verfasser nahe bevorstehe. In den späteren Stücken tritt immer stärker die hierarchische Tendenz hervor. Nur die Anhänglichkeit an Gott, Christus, den Bischof und die Vorschrift der Apostel schützt vor der Verführung durch die Häretiker, welche Jesum Christum mit Gift vermischen (ad Trallianos, c. 1 ff.). Die Doketen werden hauptsächlich in den Briefen an die Ephesier, Tralliauer und Smyrnäer, die Judaisten in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft. Vgl. Bunsen, die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamburg 1847; Ignatius von Antiochien u. s. Zeit, ebd. 1847; Baurs Untersuchungen über die ign. Briefe, Tüb. 1848; ferner Uhlhorns, Hilgenfelds u. A. Untersuchungen, wonach der syrische Text ein Auszug aus dem griechischen ist; Friedr. Böhringer, Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., Zürich 1861, S. 1—46, der eine genaue Analyse der Briefe giebt; Richard Adalbert Lipsius, über das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der ignatianischen Litteratur, Leipzig 1859, auch in: Abh. für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1859 und 1861 (für die Priorität der in syrischer Sprache auf uns gekommenen Recension), und andererseits wiederum A. Merx, meletemata Ignatiana, Halle 1861. S. auch ob. S. 21 das Werk v. Theod. Zahn. Nach Volkmars Ansicht sind um 170 die drei ersten Märtyrerbriefe, um 175—180 aber die nächsten vier Briefe verfasst und dem echten Polykarpus-Brief die unechten Stellen beigefügt worden.

Der (anonyme) Brief an Diognet (vielleicht den von Capitolin vit. Ant. c. 4 erwähnten Günstling Marc Aurels), der bald den Schriften Justins, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden pflegt, obschon der Stil und der dogmatische Standpunkt von dem des Justin wesentlich abweicht (s. Semisch, Justin I, S. 178 ff.), und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler keineswegs gesichert ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Princip der „traditio apostolorum" sich zu beziehen scheint, enthält eine ledendige christliche Apologetik. Seine Abfassungszeit ist sehr unsicher, jedoch nicht vor 160 zu setzen; F. Overbeck, s. ob. S. 20, rückt ihn in die Zeit nach Constantin herab. Der Standpunkt ist dem der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums verwandt. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugniss der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmaassung, die Hohn verdiene. Den Opfercultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbathfeier für unbegründet. Eben so entschieden aber bekämpft er das Heidenthum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Thon, Stein und Metall, und der ihnen dargebrachte Cultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem untergeordneten Spiele ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, dass nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswerth und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das

eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen betheiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen, wie Alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen, haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet und leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (*πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*). Der Logos ist der *τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα*, cap. 7.

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie; aber die Form der gnostischen Speculation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Processes zu fingirten Persönlichkeiten hypostasirt, so dass eine christliche, oder vielmehr halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christenthums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapaulinismus zum Judenthum sich in einen auch theoretisch-theologischen Ausdruck kleidete, darnach auch um das Verhältniss desselben zum Heidenthum und insbesondere zum Hellenismus, und die Vorstellungen sind theils alttestamentliche und specifisch-christliche, theils hellenische (namentlich stoische und platonische) und überhaupt dem Ethnicismus, auch dem orientalischen, entnommene. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich von einander die einzelnen Stadien und Formen des Gnosticismus, der von einfachen Anfängen zu sehr complicirten Systemen fortgeht.

Die Sonderung des Christenthums vom Judenthum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdon und des Saturninus, welche sämmtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi, unterschieden, und des Marcion, der, aller äusseren Gesetzlichkeit feind, das Christenthum als die schlechthin selbständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolirte, deren Urheber ihm als ein blos gerechtes, aber nicht gutes Wesen erschien. Auch durch den Einfluss des Heidenthums bestimmt und zum Theil gerade auf das Verhältniss desselben zum Christenthum gerichtet war die Speculation des Karpokrates, eines christlich-

platonischen Universalisten, der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten, des Syrers Basilides, der in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte setzte, dem von den Juden verehrten Gotte nur eine beschränkte Machtsphäre zuschrieb, die Menschen aber, die an Christus glauben, durch das von dem höchsten Gotte ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden liess; endlich die in wesentlichen Beziehungen durch den Hellenismus und durch den Parsismus bedingte Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger, wonach aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Aeonen, d. h. hypostasirte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit theilhaben, emanirt sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Aeonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, ausserhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt sammt dem Demiurgen hervorgingen, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Aeonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugniss der Aeonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Aehnlich der Lehre des Valentinus ist die in dem Buche „*Πίστις Σοφία*“ enthaltene. Der Syrer Bardesanes hat die Gnosis vereinfacht und in der Willensfreiheit den Vorzug des Menschen gefunden. Der Dualismus des Mani ist eine mit gnostischer Speculation durchsetzte Combination von Magismus und Christenthum.

Die Quellen unserer Kenntniss der Gnosis sind ausser der gnostischen Schrift: Pistis Sophia (e cod. Coptico descr. lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1851) und mehreren Fragmenten nur die Schriften ihrer Bestreiter, besonders: Irenäus, *ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (ed. Stieren, Lips. 1853; vol. I, p. 901 bis 971: gnosticorum, quorum meminit Irenaeus, fragmenta) und Pseudo-Origenes (Hippolytus), *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (pr. ed. Emm. Miller, Oxonii 1851; C. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin —, Gotting. 1859; ed. Patricius Cruice, Paris 1860, s. Grundr. Bd. 1, Aufl. 6, S. 24), ferner Schriften des Pseudo-Ignatius, des Justin, des Tertullian, des Clemens Alexand., des Origenes, des Eusebius, des Philastrius, des Epiphanius, des Theodoret, des Augustin und Anderer, auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker, Ennead. II, 9. Unter den neueren Historikern sind besonders bemerkenswerth: Neander, genet. Entw. der vornehmst. gnost. Systeme, Berlin 1818 (vergl. Kirchengesch. I, 2, 2. A., S. 631 ff.); J. Matter, hist. crit. du gnosticisme, 1828, 2. éd. 1843; Möhler, Ursprung des Gnosticismus, Tüb. 1831; Ferd. Chr. Baur, de gnosticorum christianismo ideali, Tüb. 1827; die christl. Gnosis od. Religionsphil., Tüb. 1835; d. Christenth. d. drei erst. Jahrhunderte, 2. A., Tüb. 1860, S. 175—234; J. Hildebrand, philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839; R. A. Lipsius in: Ersch u. Grubers Encycl. I, 71, bes. abg. Leipz. 1860, und an manchen Stellen seiner Schrift: Zur Quellenkrit. des Epiph., Wien 1865; ders., die Quellen der ältesten Ketzergesch. neu untersucht, Lpz. 1875; Wilh. Möller, Gesch. der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 189—473; A. Hilgenfeld, der Gnosticismus und die Philosophumena, in: Ztschr. für wiss. Theologie, V. Jahrg., Halle 1862, S. 400—464; der Gnosticismus und das neue Testament, in der

Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XIII, Leipz. 1870, S. 233—275; Phil. Schaff, Gesch. der christl. Kirche, Leipz. 1867, I, S. 200—219; A. Harnack, zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Lpz. 1873; ders., zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticismus, in: Zeitschr. f. hist. Theol., 1874, II, S. 143—226; H. L. Mansel, the Gnostic heresies of the first and second centuries —, ed. by B. Lightfoot, London 1875. In Bunsens Analecta Ante-Nicaena, 3 voll., London 1854, s. oben § 4, hat Jac. Bernays (vol. I, p. 205—273) die Auszüge des Clemens von Alexandrien aus dem Valentinianer Theodotus bearbeitet.

Ueber einzelne Gnostiker und ihre Systeme handeln: A. Hilgenfeld, d. Magier Simon, in d. Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XI, 1868, S. 357—396; A. Lipsius, Simon der Magier, in: Schenkels Bibellexicon, Bd. V, S. 301—321. — Volkmar, die Philosophumena u. Marcion, in Theol. Jahrbüch., Tüb. 1854, S. 102 bis 126. Lipsius, die Zeit des Marcion u. des Herakleon, in d. Zeitschr. f. wiss. Theol., 10, 1867, S. 55—83; A. Hilgenfeld, Cerdon u. Marcion, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. 24, 1881, S. 1—37. — Ueber die ophitischen Systeme handelt neuerdings namentlich Lipsius in den Jahrgängen 1863 u. 64. der Hilgenfeldschen Zeitschrift f. wiss. Theol. Vgl. Joh. Nep. Gruber, üb. d. Ophiten. Inaug. Diss., Würzburg 1864. Ueber die Peraten handelt Baxmann, die Philosophumena u. die Peraten, in Niedners Ztschr. f. hist. Theol., 1860, S. 218—257. — Ueber Basilides: Jacobi, Basilidis phil. gnostici sentent., Berol. 1852; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852, I, S. 65 ff.; Uhlhorn, das basilidianische Syst., Gött. 1855; Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff. und: die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange üb. d. gnost. Syst. d. Basil., Jena 1857, S. 287—299; Baur, das Syst. des Gnostikers Basil. u. d. neuesten Auffassungen desselben, in: Theol. Jahrb. 1850, S. 122 ff., und: das Christenthum der drei ersten Jahrh., 2 A., 1860, S. 204—213; Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, S. 100 f.; P. Hofstede de Groot, Basilides am Ausgange des apostol. Zeitalt. als erster Zeuge f. Alter u. Autorität neutestamentl. Schriften, insb. des Johannis-Evangel. Deutsche verm. Ausg., Leipz. 1868; vgl. ferner auch Abhandlungen in der von Hilgenfeld herausg. Zeitschr. für wiss. Theol., z. B. Hilgenfeld, der Basilides des Hippolytus, aufs Neue geprüft, Bd. 21, S. 228—250. — Ueber Valentinus: H. Rossel, in: hinterlassene Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250—300; Georg Heinrici, die valentinian. Gnosis u. d. heil. Schrift, Berl. 1871. Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora behandelt Stieren, de Ptolem. Valent. ep. ad Floram, Jena 1843. — Pistis Sophia, opus gnost. Valentino adiudicat., e cod. Coptico Londinensi descripsit et latine vertit Schwartze, ed. Petermann, Berl. 1851. Köstlin, d. gnost. Syst. des Buches *Πίστις Σοφία*, in: Theol. Jahrb., Tüb. 1854, S. 1—104, 137—196. — Ueber Bardesanes: Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819, und u. a. auch die Stellen aus dem Fihrist bei Flügel, Mani, Leipz. 1862, S. 161 f. und S. 356 f., ferner A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, und Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864. Ueber Mani: J. de Beausobre, histoire crit. de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734—39; K. A. v. Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, Frankfurt 1825; A. F. V. de Wegnern, Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit, Leipzig 1827; F. Chr. Baur, das manich. Religionssystem, Tübingen 1831; F. E. Coldit, die Entstehung des manich. Religionssystems, Leipz. 1831; P. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manich. libri quatuor syriace, Berol. 1859; Flügel, Mani und seine Lehre, Leipz. 1862; Alexis Geyler, das System des Manichaeismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875.

„Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden speculativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, Leipzig, 1860, S. 269). Die Eintheilung der Formen der Gnosis muss (mit Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 225, wenn schon im Einzelnen nicht durchweg in der Weise Baurs) auf die Religionen gegründet werden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der Begriff der γνῶσις überhaupt, in dem Sinne religiöser Erkenntniss im Unterschied von dem blossen Glauben, ist beträchtlich älter, als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis, und an die Alexandriner, namentlich an Philon, haben die Gnostiker vielfach angeknüpft. Matth. XIII, 11 giebt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Paulus (1. Cor. I, 4 und 5) preist Gott dafür, dass die Korinther reich seien ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, er bezeichnet (1. Cor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuss des Götzenopferfleisches als eine γνῶσις, und er unterscheidet (1. Cor. XII, 8) unter den Gnadengaben den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως von der πίστις, wo die γνῶσις ebenso, wie im Hebräerbriefe (V, 14) die στερεὰ τροφή, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen scheint (vgl. 1. Cor. X, 1—12; Gal. IV, 21—31). Apokal. II, 24 wird von einer Erkenntniss der Tiefen des Satanas geredet, wahrscheinlich gegen solche, die sich eine Erkenntniss der Tiefen der Gottheit zuschrieben. An den urchristlichen Begriff der γνῶσις haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen Erkenntniss angeschlossen; insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ein grosses Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν, und diese γνῶσις ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes (s. ob. S. 25). Zur allegorischen Deutung neutestamentlicher Schriften aber gingen zuerst Solche fort, die (bewusster oder unbewusster Weise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten; diese Ausdehnung des Princips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders den Valentinianern auf, wird darnach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und Anderen geübt. Von den verschiedenen Secten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol. philos. V, 6 und Epiph. haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν).

Der religionsphilosophische Gedanke, dass das Judenthum eine blosse Vorstufe des Christenthums sei, kleidete sich dem um 115 n. Chr. in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandrien gebildeten (nach Hippol. philos. VII, 33: Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς) Cerinthus (Κήρινθος) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen und ein das Christenthum vorbereitendes Gesetz gegeben habe, von dem höchsten wahren Gotte. Der Letztere liess auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe eine reale göttliche Kraft, welche Christus genannt wird, herniedersteigen. Dieser Christus verkündete ihn, den wahren Gott selbst, verliess aber Jesum vor dessen Tode wieder und nahm an dem Leiden desselben nicht Theil, da dieses Leiden nur ein Unglück war, aber keine erlösende Kraft hatte (Iren. I, 26; Hippol. loc. cit.). Das von Epiph. haeres. 28 dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) darf wohl nicht als ein rückschreitendes Judaisiren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus (wofür freilich in leicht erklärlichem Missverständniss schon frühe Berichterstatter es genommen haben), sondern nur als ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judenthum bei der (durch die Theosophie des Cerinthus durchaus erwiesenen) sehr entschiedenen Tendenz zur Ueberschreitung dieser Schranke angesehen werden. Die Richtung des Cerinthus muss

durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christenthums, dem παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ferner durch Gedanken, wie sie in dem Hebräerbriefe aufgezeichnet worden sind, bedingt sein. Der Unterschied der Religionsformen wird (vermittelst einer über Philons Absicht hinausgehenden Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft) als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt.

Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten Nikolaiten, welche Irenäus (III, 11) als Vorläufer des Cerinthus bezeichnet, können dies insofern gewesen sein, als sie, den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben consequent durchführend, auch nicht die für die Proselyten des Thores geltenden Gesetze sich auferlegen liessen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgetheilten Vermittelungsvorschlage auch von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der Angabe des Irenäus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinthus das Johannes-Evangelium gerichtet sein, welche Notiz auch dann, wenn das Evangelium nicht zur Zeit des Cerinthus, sondern vielleicht schon vor dem Auftreten desselben etwa um 100 n. Chr. geschrieben ist und sich nicht in directer Opposition gegen antijudaistische Gnostiker, sondern vielmehr gegen Juden und judaisirende Christen kehrt, doch in dem Sinne Wahrheit enthält, dass es, indem es die Weltbildung durch Gottes Λόγος geschehen lässt, der u. A. auch von Cerinthus vertretenen (demnächst aber weit mehr noch von anderen Gnostikern durchgeführten) Trennung des weltbildenden Judengottes von dem höchsten Gott entgegentritt, und dies allerdings auch im Sinne des Apostels Johannes.

Ungewiss ist es, in wie weit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus (der auch Act. Apost. VIII, 9—24 erwähnt wird) zugeschrieben werden, der sich für eine Erscheinung Gottes, und die Helena, die er mit sich führte, für eine Verkörperung der göttlichen ἔννοια ausgegeben haben soll (Justin. apol. I, 26 und 56; Iren. I, 23), auf den aber vieles, was theils Paulus theils Späteren angehört, unhistorisch übertragen worden ist. Die Philosophumena entnehmen die Darstellung seiner Lehre einer Schrift Ἀπόφασις ἡ μεγάλη, die damals unter seinem Namen vorhanden war. Es existirte eine Secte von Simonianern (Iren. I, 23), die wahrscheinlich Simons Lehre erst in ein System gebracht haben. Wenn die Philosophumena meinen, Simon habe das Wesentliche seines Systems Heraklit dem Dunkeln entnommen, so ist dies wohl dahin zu corrigiren, dass allerdings sehr Vieles in den simonischen Lehren der stoischen Philosophie entlehnt scheint. Simons hervorragendster Schüler soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einfluss Menanders sollen Saturninus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdon soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

Saturninus aus Antiochia, der unter Hadrian lebte, lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott (θεὸς ἄγνωστος), den Vater. Dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen. Dem Reiche dieses Gottes steht gegenüber das Reich des Satans, welcher Herrscher der ὕλη sei. Durch sieben Engel (ἄγγελοι κοσμοκράτορες), die sich ein selbständiges Reich hätten gründen wollen, sei der ὕλη ein Stück entrissen worden und die Welt entstanden. Auch der Mensch sei ihr Gebilde, doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen; der Gott der Juden aber ist einer der niederen Engel, welche die Welt erschaffen haben. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des

Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammniss der Bösen und der Dämonen. Nicht in einem wirklichen Leibe, sondern in einem Scheinleibe ist Christus, der Aeon νοῦς, erschienen, weil er nichts mit der Sinnlichkeit gemein haben durfte. Durch Gnosis und Askese muss die Reinigung von der Materie vollzogen werden, demnach ist auch Ehe und Zeugung vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Theil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Theil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegen wirkte.

Cerdon, ein Syrer, der (nach dem Zeugniss des Irenäus I, 27, 1 und III, 4, 3) nach Rom kam, als Hyginus (der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius) Bischof war, also um 140 n. Chr., unterschied, gleich wie Cerinthus und Saturninus, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi; jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 37).

Marcion vom Pontus, der (nach Iren. III, 4, 3) in Rom nach Cerdon zur Zeit des Bischofs Anicet (des Nachfolgers des Pius und Vorgängers des Soter), also (da Anicet frühestens 155, spätestens 157 Bischof wurde und dies 11—12 Jahre blieb) um 160, aber vielleicht auch schon früher, vielleicht seit 143—144 lehrte, nachdem er zu Sinope im Jahre 138 aufgetreten und bereits um 140 zu Sinope von dem dortigen Bischof, der zugleich sein Vater war, excommunicirt worden war und in ethischer Beziehung als Antinomist einen extremen Paulinismus vertrat, von den Evangelien aber nur das des Lucas in einer seinem Standpunkt entsprechenden Redaction (über welche Volkmar in seiner Schrift, das Evangelium Marcions, eingehend handelt) gelten liess, gab, seitdem er auf gnostische Speculationen sich eingelassen hatte, auch den theoretischen Fictionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern erklärte jenen (gewisse Aussagen des alten Testaments an seinem christlichen Bewusstsein messend und dabei allegorische Deutung verwerfend) zwar für gerecht (im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung), aber für nicht gut, da er auch Urheber von bösen Werken sei und kriegstüchtig und wankelmüthig und widerspruchsvoll. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um das Gesetz und die Propheten und alle Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des Κοσμοκράτωρ) aufzulösen. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, dass wir der Ehe uns enthalten (Clem. Alex. Strom. III, 3 und 4). Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen; der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 29). Dass die Marcioniten das Licht und die Finsterniss als ewige Principien ansehen und ein drittes, vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein asketisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 159 f.).

In geradem Gegensatz zu dieser antijudaistischen Richtung steht der ethische und religionsphilosophische Judaismus der Clementinen (s. oben § 6) mit seiner scharfen Bekämpfung der Trennung des höchsten Gottes von dem Schöpfer der Welt.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, und des Demiurgen und Gesetzgebers kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und Andere mit den bisher genannten Gnostikern überein, zeigen aber einen beträchtlicheren Einfluss hellenischer Speculation und nehmen zum Theil auch aus-

drücklich auf das Verhältniss des Heidenthums zum Christenthum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Valentin und viel mehr noch Mani das Christenthum versetzt.

Karpokrates aus Alexandrien, zu dessen Anhängern unter Anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, und der selbst schon um 130 gelehrt haben mag, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die grösste Verehrung zollten, namentlich ein Bildniss von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Platon, Aristoteles und Anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum kommt Karpokrates im Wesentlichen mit Cerinthus und Cerdon und am nächsten mit Sarturninus überein, indem er annimmt, dass die Welt und alles, was in ihr ist, von Geistern geschaffen sei, die aus dem ungewordenen Vater, der Monas, hervorgegangen sind, ihm aber weit nachstehen und sich gegen ihn empört haben. Mit den Ebjoniten nahm Karpokrates an, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebjoniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuertheilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Karpokrates lehrte, dass Jesus grade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewusst habe, der Erlöser geworden sei und die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben habe; jede Seele, die gleich Jesu die weltherrschenden Mächte zu verachten vermöge, werde gleiche Kraft wie er empfangen. Karpokrates begründet diese Ansicht tiefer durch Dogmen, welche er dem Platonismus entnommen hat. Die Seelen der Menschen haben existirt, ehe sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind: sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut (offenbar die nach dem Mythus im Phaedrus ausserhalb des Himmels ruhenden Ideen). Je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern; wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (*δύναμις*) von oben zu Theil, durch die er die Obmacht über die weltherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes aus, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die denselben innewohnenden weltherrschenden Mächte hindurch und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott; alle anderen Seelen aber müssen zur Busse in verschiedene Leiber nach einander eingehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüsst haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hat für die Würdigen und Folgsamen eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glaube und Liebe wird der Mensch gerettet; jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse. Die Karpokratianer trieben nicht bloss Speculation, sondern hatten einen sehr ausgebildeten Cultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol. philos. VII, 32, wonach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenäus und die von vielen Neueren getheilten Missverständnisse des Epiphanius, haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; cf. Theodoret. haer. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Princip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Republik mitbestimmt, einen anarchischen Communismus (Clem. Strom. III, 2).

Die Naassener oder Ophiten, die sich selbst Gnostiker nannten, lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntniss des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntniss Gottes (*ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρ-*

πασμένη τελείωσις, Hippol. philos. V, 6). Der Urmensch, Adam, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (ἀρσενόθηλυς), er vereinigte in sich das Geistige, Psychische und Materielle (τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν); dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria, herabgekommen (Hipp. philos. V, 6). Dem Traditionsprincip huldigend, führten diese Gnostiker ihre Lehre auf Jacobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenäus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an. Mit den Ophiten verwandt sind die Peraten, welche durch ihre Erkenntniss die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Principien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittelung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος, die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.).

Basilides (Βασιλείδης), der nach Epiphanius aus Syrien stammte, lehrte seit etwa 125 n. Chr. in Alexandrien. Von seiner Lehre, die vielfach an Philon erinnert und manche platonisch-stoische Elemente in sich trägt, handeln namentlich Irenäus (I, 24) und Hippolytus (philos. VI, 20 ff.). Nach jenem liess Basilides aus dem ungewordenen Vater, dem θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος, zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die δικαιοσύνη und εἰρήνη. Diese als die obersten der Engel bilden mit dem Urvater zusammen den ersten Himmel. Aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben; aus diesen Engeln seien wieder andere hergeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und sofort, so dass im Ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) und Engelordnungen entstanden seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn inne haben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist dèr von den Juden verehrte Gott. Diesem Reiche des Lichtes steht nämlich gegenüber das Chaos, die ῥίζα τοῦ κακοῦ, weit getrennt von ihm, aber dennoch sind aus den höheren Regionen einzelne Strahlen dahin gedrungen, und die dadurch entstandene Mischung gebraucht der Herrscher des letzten Himmels dazu, die irdische Welt zu bilden, indem er so seine eigene Macht zu erweitern beabsichtigt. Jedoch ist mit dem Entstehen der sinnlichen Welt der Anfang gegeben, den in der Materie gefangenen Geist zu befreien, und die Zwecke der πρόνοια gehen ihrer Verwirklichung entgegen. Der Judengott wollte nun dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen; da aber widersetzten sich ihm die andern himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen sandte jetzt der ungewordene Vater seinen erstgeborenen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, liess aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituirte sich den Kyrenäer Simon; wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmässigkeit der Weltherrscher; man muss glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle Anderen, wird aber

selbst nicht von den Anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden. — Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthäus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Saame der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war (nicht durch Emanation) die Einheit hervorgerufen habe, welche die *πανσπερμία* (oder nach Clem. Alex. *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Saamen war eine dreitheilige Sohnschaft; die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gott, die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh, die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der grossen Masse der *πανσπερμία*. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschliesst, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Ueberweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, *ὁ μέγας ἄρχων*, der sich nicht über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, dies für die absolute Grenze hält und wähnt, er sei der höchste Gott, und über ihm sei nichts; unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott; jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntniss des Ueberweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittelung des Geistes die Erleuchtung der überweltlichen *υἱότης* empfing, so erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und gerieth in Furcht; aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Ueberhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte *υἱότης* erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem Jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in *ἄγνοια* um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht sei. Beide Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, dass der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gotte herstamme. Der wesentliche Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenäus Nus, Phronesis, Sophia, Dynamis etc., nach Hippolytus aber die drei *υἱότητες* waren. Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern gehe, ist streitig. Baur hält den Bericht des Hippolytus für den authentischeren, so dass angenommen werden müsste, dass Hippolytus, anderswo minder gut unterrichtet, als sein Lehrer und Vorbild Irenäus, mitunter und namentlich bei der Darstellung des Basilides, bessere Quellen als jener besessen habe; Hilgenfeld dagegen hält wohl mit Recht, besonders auf Grund von seinen eigenen und Lipsius' Forschungen, für erwiesen, dass Hippolytus' Philosophumena eine spätere entartete Form des Basilidianismus zeigen. Aristoteles, auf dessen Lehre Hippolytus die basilidianische zurükzuführen sucht, hat wohl nur auf die astronomischen Ansichten einigen Einfluss geübt; richtig aber ist ohne Zweifel die Bemerkung (Hippol. philos. I, 22), dass die Lehre von der Beflügelung aus Platon entnommen sei. Aus der Vergleichung des Christenthums mit den vorchristlichen Re-

ligionen (die sich zu der Vergleichung der Gottheiten gestaltete) stammt der wesentliche Inhalt des Systems. Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger Isidorus in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als προσαρτήματα).

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem auch Herakleon und Ptolomäus, Secundus und Marcus und viele Andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 140 n. Chr. in Alexandrien und danach in Rom, starb um 160 in Cypern. Irenäus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb. K.-G. IV, 11): Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Er nahm mehr als irgend ein anderer Gnostiker von Platon in seine Lehre auf. Die Hauptquellen unserer Kenntniss des valentinianischen Systems sind: die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolomäus gerichtet ist, und Hippol. philos. VI, 29 ff., ferner Tertullians Schrift adversus Valentinianos und manche Angaben und Quellenauszüge des Clemens Alexandrinus. An die Spitze alles Existirenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος (nach Hippol. VI, 29), sie nennen dieselbe Vater (πατήρ nach Hippol. l. l.) oder Vorvater (προπάτωρ nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (βυθός nach Iren. l. l.), den Unnennbaren (ἄῤῥητος) und den vollkommenen Aeon (τέλειος αἰών). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Princip die Sige (σιγή) oder die ἔννοια zur Seite; andere jedoch wollen (nach Hippol. l. l.) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Princip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt. phil. VI, 29: φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Princips sind νοῦς und ἀλήθεια, die mit dem erzeugenden und dem gebärenden Princip, dem βυθός und der σιγή, zusammen die Tetraktys (πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν) bilden, die Wurzel aller Dinge (ῥίζα τῶν πάντων). Dem νοῦς wurde von ihnen das Prädicat μονογενής gegeben, er war ihnen (nach Irenäus l. l.) πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων. Aus dem νοῦς (und der ἀλήθεια) stammen λόγος und ζωή, daraus wiederum ἄνθρωπος· (das Urbild für die göttliche Individualisirung) καὶ ἐκκλησία (das Urbild für die göttliche Lebensgemeinschaft). Diese alle bilden zusammen eine ὀγδοάς. Noch andere zehn Aeonen stammen aus λόγος und ζωή, und zwölf Aeonen aus ἄνθρωπος und ἐκκλησία, der jüngste dieser zwölf Aeonen, also der jüngste der dreissig Aeonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Aeon. Die Gesammtheit aller dieser Aeonen ist das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle (πλήρωμα), welches sich theilt in jene ὀγδοάς und δεκάς und δωδεκάς. Dreissig Jahre lang lebte der Heiland (σωτήρ, dem sie das Prädicat κύριος nicht gaben) in der Verborgenheit, um das Geheimniss dieser dreissig verborgenen Aeonen anzudeuten. Zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Schranken in diesem Reiche wird noch der Aeon ὅρος geschaffen. Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der That aus Ueberhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Grösse zu erfassen, wie der νοῦς, und dieser allein, dieselbe erfasst; sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der ὅρος mit Mühe sie überzeugt, dass der höchste Gott unerkennbar (ἀκατάληπτος) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Princip allein hervorbringen wollte, ohne Betheiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestaltgebende Princip nicht mitgewirkt hatte, eine οὐσία ἄμορφος, eine Fehlgeburt

(ἔκτρωμα). Die Sophia litt unter diesem Erfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser liess sie durch den Horos reinigen und trösten und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder theilhaftig werden, nachdem ihr Streben (ἐνθύμησις) und ihr Leiden (πάθος) von ihr abgelöst worden waren. Auf das Geheiss des Vaters liessen nun νοῦς und ἀλήθεια noch Christus und den heiligen Geist emaniren; Christus gab dem Erzeugniss der σοφία Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Aeonen über ihre Stellung zum Vater, und der heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Aeonen, indem jeder derselben sein Bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des heiligen Geistes ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Es ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός), der grosse Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die ausserhalb des Pleroma umherirrende ἐνθύμησις der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte Ἀχαμώθ (von חָכַם, חָכְמָה) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre πάθη waren: Furcht und Trauer und Noth und Flehen (φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις oder ἱκετεία). Jesus trennte diese πάθη von ihr und machte dieselben zu gesonderten Wesen und zu Grundlagen der sichtbaren Welt, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Noth zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Busse und Restitution des psychischen Wesens. Die Region, in welcher die Achamoth weilt, ist eine niedere, die Ogdoas, diese ist durch den Horos (ὅρος τοῦ πληρώματος) und durch das Kreuz (σταυρός) von der Region der Aeonen getrennt; unterhalb der Ogdoas aber ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (δημιουργός), der sich für den höchsten Gott hält und aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der materielle Mensch (ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος) ist der Wohnsitz bald für die blosse Seele, bald für die Seele und Dämonen, bald für die Seele und Vernunftkräfte (λόγοι), welche letzteren von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugniss des Pleroma, und von der Weisheit (σοφία) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seele einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das ganze Menschengeschlecht theilt sich in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Die Heiden sind der Mehrzahl nach Hyliker, die meisten Juden sind Psychiker, und nur die vorzüglichen Geister unter beiden sind Pneumatiker, welche die Wahrheit entweder vorher verkünden oder derselben bei ihrer Offenbarung durch Jesus sich sogleich hingeben. Frei von der Knechtschaft eines jeden äusseren Gesetzes, sind sie sich selbst ein Gesetz. Des Geistes theilhaftig, erheben sie sich über den Glauben zur Gnosis, die ihnen zum Heile genügt, so dass sie der Werke nicht bedürfen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht bloss von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niedern) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so dass er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria. Die italische Schule der Valentinianer, insbesondere Ptolomäus (der vielfach die Evangelien und auch das vierte, auch von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Flora bei Epiph. haeres. XXXIII. hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene Evangelium benutzt und grossentheils allegorisch gedeutet hat) und Herakleon (der um 175 das Lucas-Evangelium, um 195 das Johannes-Evangelium commentirt hat; den ersten Commentar erwähnt Clemens Alexandrinus, aus dem zweiten giebt Origenes Auszüge), lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden, der Geist bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die

morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes (Bardesanes?), lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängniss und der Geburt an begabt. Wie der Christus, den der νοῦς und die ἀλήθεια emaniren liessen, innerhalb der Aeonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes theilhaftig geworden; sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis; nur einer beschränkten Seligkeit werden die psychischen Menschen theilhaftig, die bei dem blossen Glauben (der πίστις) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur Seligkeit; der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Marcus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Speculation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt des Buches Pistis Sophia, in welchem der Roman der Leiden dieser Sophia weiter ausgesponnen wird und die Buss- und Klagelieder derselben mitgetheilt werden.

Bardesanes (der Sohn des Deisan, d. h. am Flusse Deisan in Mesopotamien geboren), geb. um 153 n. Chr., gestorben bald nach 224, hat den Gnosticismus auf einfachere, der Kirchenlehre bereits näher stehende Formen zurückgeführt. Doch stellt auch er noch dem Vater des Lebens eine weibliche Gottheit zur Erklärung der Schöpfung zur Seite. Dass das Böse nicht durch den Naturtrieb und nicht durch das Schicksal, wie die Astrologen wollen, nothwendig werde, sondern aus der Willensfreiheit stamme, die Gott dem Menschen zugleich mit den Engeln als hohen Vorzug ertheilt habe, weist Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in dem durch Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, Lond. 1855, veröffentlichten Dialog über das Schicksal (περὶ εἱμαρμένης, das Buch der Gesetze der Länder) klar und eindringlich nach. Wie der Leib von der Seele, so ist die Seele vom Geiste bewohnt.

Die von dem Perser Mani (der nach der wahrscheinlichsten Annahme 214 n. Chr. geboren, 238 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervortrat und nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit dem Hasse der persischen Priester zum Opfer fiel) aufgebrachte Religion, ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen und zoroastrischen Vorstellungen, hat fast nur durch ihr dualistisches Princip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens neben dem guten, und die daran geknüpfte asketische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. Auch im Menschen finden sich zwei Seelen, eine Leibseele, von dem bösen Princip stammend und eine Lichtseele von dem guten sich herleitend. Sie wiederholen den Kampf, der zwischen den kosmischen Principien stattfindet. Den Vollkommenen, die schon hier von aller Materie frei sein sollten, war ein dreifaches Siegel der Vollkommenheit auferlegt, das signaculum oris, Enthaltung von aller animalischen Nahrung und unreiner Rede, das signaculum manuum, Enthaltung von allem Eigenthum und jeglicher Arbeit, und das signaculum sinus, Entsagung der Ehe und des Beischlafs. Augustin, der eine Zeit lang dem Manichäismus ergeben war, hat denselben später in mehreren seiner Schriften bekämpft, und diese sind die Hauptquelle für unsere Kenntniss der manichäischen Lehre.

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie andererseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete

sich die katholische Kirche fort, polemisirend, aber auch zugleich zu neuer Production angeregt; ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die Glaubensregel (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntniss gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. Im zweiten Jahrhundert tritt eine Reihe von Apologeten auf, welche die dem Christenthum entgegenstehenden Vorurtheile in ausführlichen Schriften widerlegten, und die sich darin theils an das grössere Publikum, theils an Kaiser und Statthalter wandten. Sie waren in der Litteratur und Philosophie des Griechenthums wohl gebildete Männer, knüpften in ihren Vertheidigungen vielfach an die giltigen Zeitideen an und suchten so die höher stehenden Kreise mit dem Christenthum zu befreunden. — Die Schriften der ersten Apologeten sind uns bis auf einige Fragmente verloren gegangen. Als der hauptsächlichste Repräsentant dieser Richtung muss uns Justin gelten.

Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geboren, um 150 nach Chr. wirkend, lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische kennen, wurde dann aber theils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnöthigte, theils durch Misstrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft für das Christenthum gewonnen. Er vertheidigte dasselbe nunmehr theils gegen Häretiker, theils gegen Juden und Heiden, wollte aber dabei Philosoph bleiben und glaubte auch, beinahe alles Christliche sei schon in der heidnischen Philosophie und Mythologie enthalten. Was bei den griechischen Philosophen und Dichtern und überhaupt irgendwo Wahres gefunden werde, das stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar. Pythagoras und Platon haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christenthum fasst Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos, auf, der das Ritualgesetz zu Gunsten des Sittengesetzes abrogirt habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon, die grössere und die kleinere Apologie.

Ueber die Apologeten im Allgemeinen: R. Ehlers, Vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. *'Ι. Μοσχάκης, Μελέται π. τῶν χριστιανῶν Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, ἐν Ἀθήναις* 1876.

S. Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo, Venetiis 1878. Es ist hierin ein Fragment aus einem armenischen Codex des 10. Jahrhunderts (lateinische Uebersetzung beigegeben) veröffentlicht, welches die Ueberschrift trägt: An den Imperator

Hadrianus Caesar, von dem Philosophen Aristides aus Athen. Beigefügt ist aus einem Codex des 12. Jahrh. ein Tractat über Luc. XXIII, 42, 43, zugeschrieben dem atheniensischen Philosophen Aristäus. Daraus Aristides zu machen, ist übereilt. S. dazu die Anzeige von Ad. Harnack, in: Theolog. Litteraturzeit., 1879, No. 16, S. 375—379; L. Massebiau, De l'authenticité du fragment d'Aristide, in: Revue de théol. et de philos., Lausanne, 1879, Mai, S. 217—233; Himpel, Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandl. üb. Luc. 23, 42. 43. Aus dem Armenischen übersetzt u. erläutert, in: Theolog. Quartalschr., Jahrg. 62, 1880, S. 109—127; F. Bücheler, Aristides und Justin, die Apologeten, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., Bd. 35, 1880, S. 279—286 (gegen die Echtheit des Fragments).

Justins Werke haben herausgegeben: Rob. Stephanus 1551, ergänzt von Heinrich Stephanus durch die Oratio ad Graecos, Par. 1592 und den Brief an Diognet, 1595; Friedrich Sylburg mit einer (zuerst zu Basel 1565 erschienenen) lat. Uebersetzung von Lang, Heidelberg 1593; Morellus, Colon. 1686; Prudentius Maranus, Paris 1742 (auch in der von Gallandi herausgegebenen Bibl. vet. patr., t. I. 1765, und in den Opera patr. gr., vol. I—III, 1777—79). Die beste neuere Ausgabe ist die von Joh. Car. Theod. Otto (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. I.: Justini apolog. I. et II; vol. II: Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; vol. III: Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; vol. IV. et V: Opera Just. subditicia; ed. I. Jenae 1842 sqq.; ed. II. Jenae 1847—50; ed. III. von 1875 an.) In J. P. Mignes Patrologiae cursus completus bilden Justins Werke den IV. Band der griechischen Väter. Ueber Justin handeln: Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840—42. (Die ältere Literatur citirt Semisch Bd. I, S. 2—4.) L. Duncker, zur Gesch. der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins, Götting. 1848; H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus, Zwolle 1868; Barth. Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr. Etude critique sur l'apologétique Chrétienne au II. siècle, 1861, nur mit neuem Titelblatt 1875; M. v. Engelhardt, Das Christenth. Justins des Märt. Eine Unters. üb. d. Anfänge der kathol. Glaubensl., Erlangen 1858; dageg. Ad. Stählin, Justin d. M. u. sein neuster Beurtheiler, Lpz. 1880; E. Schürer, Julius Africanus als Quelle der pseudo-justinschen Cohortatio ad Graecos, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 2, 1878, S. 319—331; Thümer, Ueb. d. Platonismus in d. Schriften des Justinus Martyr, Glauchau, Progr. d. Realsch., 1880. Vgl. auch Böhringers Darstellung in der zweiten Aufl. seiner Kirchengesch. in Biographien. Ueber die Zeit Justins handelt Volckmar in: Theolog. Jahrb., 1855, S. 227 ff. und 412 ff., üb. seine Kosmologie Wilh. Möller, die Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 112—188, üb. seine Christologie H. Waubert de Puiseau, Leyden 1864, üb. seine Theologie C. Weizsäcker in den Jahrb. f. deutsche Theolog. XII, 1, 1867, S. 60—119, über seine Verhältn. z. Apostelgesch. Frz. Overbeck in Hilgenfelds Ztschr. f. w. Theol. XV, 3, 1872, S. 305—349, über sein litterarisches Verh. zu Paulus u. zum Joh.-Ev. A. Thoma in: Ztschr. f. wissensch. Theol. 1875, S. 383—412, 490—565.

Justin eröffnet für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter“ sind. Sein Lehrtypus entspricht bereits im Wesentlichen der Richtung der altkatholischen Kirche. Er ist nicht der erste Verfasser einer Apologie des Christenthums, aber der erste, von dem vollständige apologetische Schriften auf uns gekommen sind. Quadratus von Athen und Aristides von Athen sind älter als Justin und haben ihre (den Unterschied des Christenthums vom Judenthum hervorhebenden) Vertheidigungsschriften dem Hadrian eingereicht. Die Vertheidigungsschrift des Quadratus soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente aber hat wohl noch nicht Quadratus, wahrscheinlich Aristides, das Christenthum vertheidigt, und hierin folgte diesem Justinus nach.

Das Decret des Hadrian, welches Justin am Schluss seiner grösseren Apologie mittheilt, ist wohl ohne Zweifel echt, aber nicht so zu deuten, als ob die Christen nur wegen etwaiger gemeiner Verbrechen und nicht wegen des Christenthums selbst verurtheilt werden sollten. Unter den Begriff der gesetzwidrigen Handlungen überhaupt, den das Decret aufstellt, fällt unzweifelhaft auch die Verweigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers darzubringenden Opfer. Das bekannte Decret

des Trajan, welches zwar die offizielle Aufsuchung der Christen untersagt, aber doch in dem beharrlichen Bekenntniss zum Christenthum und der Verweigerung der gesetzmässigen Opfer ein todeswürdiges Verbrechen erkennt, blieb unaufgehoben, und es wurde eine milde Praxis eingeführt, indem nicht nur ausdrücklich jedes tumultuarische Verfahren verboten, sondern auch Ankläger, die ihre Beschuldigungen nicht zu erweisen vermochten, mit schweren Strafen bedroht wurden. Schon unter Antoninus Pius wurde auf Grund des unaufgehobenen trajanischen Decrets die Praxis wiederum eine härtere, und hierin lag der Anlass zu den Apologien des Justin. Unter Marc Aurel wurde bei dessen persönlicher Abneigung gegen das Christenthum das Decret am rücksichtslosesten zur Ausführung gebracht.

Wir haben keinen hinlänglichen Grund, daran zu zweifeln, dass das aus dem armenischen Codex veröffentlichte und in diesem dem Aristides zugeschriebene Stück diesem Apologeten angehöre, von welchem Hieronymus sagt, er habe ein volumen nostri dogmatis rationem continens contextum philosophorum sententiis geschrieben. Der erste Abschnitt des Fragments handelt von Gott in der späteren platonisirenden Weise. Gott zu ergründen ist unmöglich; denn seine Wesenheit ist unendlich und unerreichbar. Unsterbliche Weisheit ist er, vollkommen und bedürfnisslos. Er ist ohne Namen, Farbe und Gestalt. Der Himmel und alles Geschaffene wird von ihm umschlossen. Unbeweglich ist er und unaussprechlich, ganz und gar vernünftig. Opfer, Geschenke und andere Darbringungen sind ihm nicht von nöthen. Er hat alle sichtbaren Geschöpfe in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt. „Darum ziemt sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich unter einander zu lieben wie sich selbst." Der zweite Abschnitt handelt von dem Menschengeschlecht. Die Christen leiten sich ab von dem Herrn Jesus Christus, welcher der Sohn des hocherhabenen Gottes ist, durch den heiligen Geist geoffenbart. „Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes. — Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische lichtspendende Wahrheit." Von der Logoslehre findet sich in dem Fragmente keine Spur.

Justin giebt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Tryphon seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich, wie es scheint, der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte (die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug, das heutige Nablus). Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien; den Dialog mit Tryphon soll er nach Eusebius (K.-G. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; eine Stelle (dial. c. Tr. c. 1, p. 217 D) kann an Korinth zu denken veranlassen. Der Unterricht eines Stoikers liess ihn unbefriedigt, weil derselbe ihm nicht den gewünschten Aufschluss über das Wesen Gottes gewährte; von dem Peripatetiker schrekte ihn die rasche Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung, vor der Philosophie erst die mathematischen Doctrinen durchzuarbeiten, zurück; bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christenthums. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für den Glauben, dass dieselbe nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Platon und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hülfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet? In dieser Stim-

mung musste Justin entweder bei dem Skepticismus stehen bleiben, oder sich mit dem Gedanken einer stufenweisen Entwickelung der Erkenntniss mittelst fortgehender Forschungsarbeit befreunden, oder, falls es ihm Bedürfniss war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug (gleich wie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker) den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des heiligen Geistes die Propheten bezeugt; man muss ihnen glauben, denn sie liessen sich nicht auf Beweise ein, als über die Nothwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständniss ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises entzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hiessen, und bei ihnen fand er die allein „sichere und heilsame Philosophie“, welche den Anfang und das Ziel aller Dinge offenbare, die Erkenntniss Gottes und Christi gebe und es jedem möglich mache, vollkommen und glücklich zu werden. Justin zog nun im Philosophengewand (*ἐν φιλοσόφου σχήματι*) herum als Lehrer der wahren Philosophie und vertheidigte dieselbe z. B. öffentlich zu Rom gegen den kynischen Philosophen Crescentius, der einer seiner erbittertsten Feinde wurde und aus Hass über die erlittene Niederlage ihm nach dem Leben trachtete. Den Märtyrertod erlitt Justin unter Marc Aurel nach der nicht ganz zuverlässigen Angabe des Chron. Alex. (ed. Rader S. 606) im Jahre 166 n. Chr. Wahrscheinlich ist es, dass er schon im J. 163 zu Rom enthauptet worden ist.

Von den unter Justins Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon von unbezweifelter Echtheit. Die erste, grössere Apologie ist zwischen 138 und 150, wahrscheinlich vor 147 n. Chr. verfasst worden, die zweite kleinere, die einen, allerdings selbständigen, Nachtrag zur grösseren bildet, später, aber auch noch unter Antoninus zur Zeit des Stadtpräfecten Urbicus, und beide scheinen an den Kaiser Antoninus Pius gerichtet worden zu sein (nach manchen Forschern die letztere an Marc Aurel). Der Dialog mit Tryphon ist etwa um 150 gehalten und niedergeschrieben worden. Schon um 144 hat Justin eine Streitschrift gegen Häretiker und besonders gegen Marcion verfasst.

Justin ist davon überzeugt, dass die Lehre, die er vorträgt, die Lehre aller Christen sei, er will durchaus *ὀρθογνώμων* sein. Diese Lehre ist von den Propheten schon ausgesprochen, welche verkündigen, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, der zur Erlösung der Welt vom Vater, dem Schöpfer der Welt, gesandt ist. Trotzdem, dass Justin diesen christlichen, apostolischen Glauben aus dem Alten Testamente, als „der heiligen Schrift“, beweisen wollte, hielt er auch nach seiner Bekehrung zum Christenthum die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *λόγος σπερματικός* (ein Ausdruck, der zwar von der Stoa herübergenommen, aber aller Beziehung auf die natürliche Entwickelung entäussert ist und bei Justin nur den Logos in seiner geistigen und sittlichen Einwirkung auf den Menschen bedeutet), in Christo allein aber als dem menschgewordenen *λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. An dem *λόγος σπερματικός* hat das ganze Menschengeschlecht Theil (Apol. II, c. 8: *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*). Nach dem Maasse ihres Antheils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*), ein Anderes aber ist der nach dem Maasse der Empfänglichkeit verliehene Saame und das Abbild, und ein Anderes dasjenige selbst, an welchem Antheil ver-

liehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemässe ist christlich: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht Theil hat, Gottes Erstgeborener (Apol. I, c. 46: τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε), und die, welche mit dem Logos gelebt haben (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες), sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele Andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntniss des wahren Gottes angespornt; er hat jedoch die Verkündigung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für rathsam gehalten; das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10). Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Platon von Moses entnommen; ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (σπέρματα τῆς ἀληθείας) gedrungen; aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Platon gewusst, sondern das ganze alte Testament gekannt, aber vielfach missverstanden; so ist z. B. seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines x (Tim. p. 36, wodurch Platon den Winkel darstellt, den die Ekliptik mit dem Aequator macht) eine Missdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Moses XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und Andere haben in Aegypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens theilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt (Cohortatio ad Graecos, c. 14; diese Ansicht des Verfassers der Cohortatio kommt mit der des Justin überein. Für eine Schrift des Justin selbst darf freilich die Mahnrede (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας) schon darum nicht gelten, weil sie cap. 23, 70 die Schöpfung der Materie lehrt und auf das Argument gründet, über einen ungeschaffenen Stoff würde Gott keine Macht haben, wogegen Justin mit Platon nur die Bildung der Welt aus einer ἄμορφος ὕλη lehrt, Apol. I, p. 92 u. ö., also Dualist bleibt. Die Cohortatio schöpft aus der Chronologie des Julius Africanus, der 232 starb).

Die Gottesvorstellung ist angeboren (ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα, Apol. II, c. 6); auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 93). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (ἀνωνόμαστος, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (ἄῤῥητος, Apol. I, c. 61. p. 94 D u. ö.); er ist ewig, unerzeugt (ἀγέννητος, Apol. II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 27); er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος). Er hat aus sich vor der Weltbildung eine Vernunftkraft (δύναμίν τινα λογικήν), den Logos, erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, so dass eine immanente Existenz des Logos in Gott und eine Erzeugung desselben nach Aussen angenommen wird (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60 ff.), und weil dieser dem väterlichen Willen dient und von Gott geschaffen worden ist, hat er die verschiedensten Bezeichnungen (καλεῖται ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ καὶ ἀρχιστρά-

τηγον ἑαυτὸν λέγει, Dial. c. Tryph. c. 61), ja er ist sogar Gott (Apol. I, c. 63). Wie eine Flamme neben der andern besteht, aus ihr hervorgeht, ohne sie zu verringern, so besteht auch der Logos neben Gott. Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen angeordnet worden war, und an die Stelle desselben hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 18).

Justinus theilt demnach mit dem Judenchristenthum die Anschauung des sittlich-religiösen Lebens unter der Form eines Gesetzes, mit Paulus aber (ohne ihn zu nennen) den Fortgang zur Aufhebung des gesammten Ritualgesetzes. An die Stelle des mosaischen Gesetzes ist das neue Gesetz Christi getreten.

Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingeborenen Sohne, sammt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der heilige Geist oder die Weisheit Gottes ein Object der Verehrung. Apol. I, c. 6: ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν (der hellenischen Götter, welche Justinus κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας nennt) ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες. Vgl. Apol. I, c. 13: τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν . . . υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Getauft wird nach Apol. I, c. 61: ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.

Die menschliche Seele ist ein Theil der Welt und als solcher ihrer Natur nach vergänglich. Die Unsterblichkeit kommt ihr nur zu als göttliche Gabe. Auch Vernunft und Freiheit kommen ihr nur als eingepflanzte göttliche Kraft zu, vermöge deren sie die Möglichkeit hat, sich zu Gott zu wenden und gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit erwirbt sich der Mensch durch Freiheit, durch vernünftige Entscheidung, und so ist die Erlösung des Menschen sein eigenes Werk der Busse und der Sinnesänderung. Durch die Sendung des Logos wird der λόγος σπερματικός verstärkt, und die volle Erkenntniss von dem Wesen des wahren Gottes vermittelt, in welcher die Gerechtigkeit liegt.

Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Nothwendigkeit, dass die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe theilhaftig werden. Die erste Auferweckung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I. c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31 ff., c. 80 ff u. ö.); tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat; danach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81). Ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werthe seiner Handlungen (ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι, Apol. I, c. 12). Die Hölle (γέεννα) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, dass

die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130), und nicht, wie Platon gemeint hat, blos tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8). Das sittliche Leben, auf dem die Erkenntniss Gottes beruht, betont Justin sehr stark, und es ist allerdings eine gesetzliche oder moralisirende Auffassung des Christenthums bei Justin zu constatiren, vermöge deren er nicht im Stande ist, Gesetz und Evangelium scharf von einander zu trennen. Hierbei folgt er aber der griechischen, d. h. der damals herrschenden platonisch-stoischen Denkweise, und nicht etwa dem Judenthum, ohne dass man doch annehmen darf, er habe ein tieferes Verständniss der hellenischen Philosophie, namentlich des Platonismus, besessen. Zu weit geht Aubé, der meint, Justins Christenthum sei nichts Anderes als popularisirte heidnisch-philosophische Moral, und durch den Glauben an Christum als den Sohn Gottes sei dieser Moral nur eine festere religiöse Grundlage gegeben worden, die im Heidenthum nicht möglich gewesen sei. Dagegen betont M. v. Engelhardt in dem erwähnten Werk (Abschnitt: das heidnische Element im Christenthum Justins, S. 447—490), dass Justin allerdings in den Moralismus des Heidenthums gerathen sei, dass man ihn daneben aber auch als Christen anerkennen müsse, da er den Glauben an den gekreuzigten Christus, an den auferstandenen Sohn Gottes habe. Freilich sei ihm das Verhältniss zwischen Lebens- und Glaubensgerechtigkeit noch verborgen, da er Alles, was zur Herstellung der Gerechtigkeit diene, vom Menschen erwarte.

Justins Einfluss auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, K.-G. IV, 8) als γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής sehr hoch gestellt wird, war so bedeutend, dass nicht ohne Grund gesagt worden ist (von Lange in: dissertatio, in qua Justini Mart. Apologia prima sub examen vocatur, Jen. 1795, I, p. 7): „Justinus ipse fundamenta iecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit.“

§ 9. Unter den Apologeten des Christenthums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras, Theophilus von Antiochia und Hermias. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit hochmüthiger Ueberschätzung des Orientalismus und barbarischem Hass gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Askese hinneigendes Christenthum. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich eine gefällige Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung; er ist in diesem Betracht der ansprechendste unter den christlichen Schriftstellern jener Zeit. Theophilus von Antiochia erörtert mehr, als die übrigen Apologeten, die subjectiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntniss von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Des Hermias Verspottung der heidnischen Philosophen stammt aus späterer Zeit und ist sehr unbedeutend.

Tatians Rede an die Griechen erschien zuerst, zugleich mit anderen patristischen Schriften, zu Zürich 1546 (durch Johannes Frisius). Eine lateinische Uebersetzung von Conrad Gesner erschien ebendaselbst 1546. Text und Uebersetzung wurden später mehrfach wieder abgedruckt. Neue Ausgaben erschienen von W. Worth (Oxford 1700), Maranus (Paris 1742), zuletzt von J. C. Th. Otto (in: Corp. apol., vol. VI., Jen. 1851).

Ueber Tatian handelt Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837. C. A. Semisch, Tatiani diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen, Vratislaviae 1856. Herm. Dembowski, d. Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrh., Theil I: die Apologie Tatians, Lpz. 1878.

Die Schrift des Athenagoras περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν ist zuerst 1541 zu Löwen, und die Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν zugleich mit der vorhin genannten, an diese Apologie sich anschliessenden Schrift, 1557 zu Zürich, danach öfters, zuletzt in: Corpus apologetarum saeculi II. ed. J. C. Th. Otto, vol. VII, Jena 1857, gedruckt worden. Ueber Athenagoras handelt Th. A. Clarisse (de Ath. vita, scriptis et doctrina, Ludg. Bat. 1819), Tit. Voigtländer, in: Beweis d. Glaubens VIII, 1872, S. 36—47.

Die Schrift des Theophilus an den Autolykus, zuerst 1546 zu Zürich, zugleich mit der Rede des Tatian gedruckt, hat zuletzt Otto in dem angef. Corpus apol., vol. VIII., Jen. 1861 herausgegeben. Ueber den Begriff des Glaubens bei ihm handelt L. Paul, in: Jahrb. f. protest. Theol. 1875, S. 546—559.

Des Hermias irrisio gentilium philosphorum erschien zuerst griechisch und lateinisch zu Basel 1555, dann öfters, namentlich auch in der Ausgabe des Justin von Maranus (1742), zusammen mit Apologetarum Quadrati, Aristidis, Aristonis, Miltiadis, Melitonis, Apollinaris reliquiae und mit Marani prolegomena in Justinum, Tatianum, Athenagoram, Theophilum, Hermiam, in dem Corpus etc. von Otto, vol. IX, 1872; zuletzt ist sie herausgeg. v. Herm. Diels in: Doxographi Graeci, Berl. 1879, S. 649 bis 656, vgl. auch ebenda in den Prolegomenis S. 259—263: De Hermiae gentilium philosophorum irrisione.

Wir kennen überhaupt neun Schriftsteller als Apologeten des Christenthums gegen das Heidenthum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich ausser den schon in § 8 erwähnten Quadratus, Aristides und Justinus noch: Meliton von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind (wenigstens keine in griechischer Sprache), und die drei oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras und Theophilus. Gegen das Judenthum schrieben ausser Justin namentlich Ariston von Pella und Miltiades.

Meliton, Bischof von Sardes, schrieb unter anderm auch eine Apologie des Christenthums, welche er um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In der Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christenthum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüthe gelangte „Philosophie" bezeichnet die diesem Reiche zum Heile gereicht habe (Meliton ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26). Die Apologie des Meliton von Sardes ist durch Cureton und Renan in syrischer Uebersetzung aufgefunden und von Pitra im Spicilegium Solesmense II, p. XXXVIII — LV. herausgegeben worden (doch vgl. dagegen Uhlhorn in Niedners Z. f. h. Th. 1866, S. 104).

Apollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb unter anderm (um 180) einen λόγος zu Gunsten des Christenthums an Marc Aurel und πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε (Euseb. hist. eccl. IV. 26 und 27).

Miltiades, ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus geschrieben hat, hat auch λόγους πρὸς Ἕλληνας und πρὸς Ἰουδαίους verfasst und eine Apologie des Christenthums an die weltlichen Herrscher gerichtet (Euseb. hist. eccl. V, 17).

Ariston von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat (um 140?) eine Schrift verfasst, worin der zum Christenthum übergetretene Hebräer Iason den alexandrinischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christenthums überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth (Hieron. quaest. in Genes. sub init.; Maximus in scholiis ad librum Dionysii Areopag. de mystica theologia, c. 1), weshalb diese Apologie für die Philosophie des Christenthums nur von geringem Belang gewesen sein mag. Celsus, der heidnische Bestreiter des Christenthums, hat die Schrift des Ariston verächtlich erwähnt. Origen. c.

Cels. ed. Paris I, l. IV, p. 544); aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz.

Tatianus aus Assyrien, nach seiner eigenen Angabe (orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet, dann aber dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christenthum sich zuwendend, nach Irenäus (adv. haeret. I, c. 28) ein Schüler des Justin, sucht in seiner auf uns gekommenen, um 170 verfassten Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos. V, S. 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen lässt“, die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer Statt das Christenthum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verläumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (orat. ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraction stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu setzen, von B. c. 33: *καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει. πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφονήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott, dem vernünftigen Princip und der *ὑπόστασις τοῦ παντός*, und von dem Logos, der als actuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mittheilung, nicht durch Theilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken liess, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (c. 5 ff.). Im Menschen unterschied er zwischen Seele und Geist, *ψυχή* und *πνεῦμα*. Der, welcher nur die *ψυχή* hat, zeichnet sich vor dem Thier durch nichts als die Sprache aus. Die *ψυχή* ist ihrer Natur nach sterblich, nur durch das *πνεῦμα* kann sie unsterblich werden. Später hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt und dann die Secte der Enkratiten gestiftet oder fortgebildet, welche die Ehe, wie auch den Genuss von Fleisch und Wein als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte.

Athenagoras von Athen, nach einer freilich sehr zweifelhaften Angabe des (im fünften Jahrhundert an der Katechetenschule lehrenden) Philippus Sidetes, Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien (s. Guericke, de schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. Sax. 1824), mit der griechischen und besonders platonischen Philosophie wohl bekannt, vertheidigt in seiner Apologie, der *Πρεσβεία* (Supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welche er im Jahre 176 oder 177 an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche verschiedener Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes, und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Litteratur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8), müssten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein, denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gebe es nicht, denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ*

κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων, ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ), ein anderer fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draussen in einer andern oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten; aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntniss wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den andern Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Alles ist von Gott durch seinen Verstand, seinen *λόγος* gebildet (*λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο*), der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war. Derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge zu sein, und ist so das erste Erzeugniss des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluss Gottes (*ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Object unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*), und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, dass Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Betheiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir bethätigen unseren Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, dass wir von unserem Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht betheiligen (c. 13 ff.). Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

Die Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Todten enthält nach der Einleitung (c. 1) im ersten Theil (c. 2—10) eine Widerlegung der Einwürfe, im zweiten Theil (c. 11—25) positive Argumente. Sollte die Auferstehung nicht möglich sein, so müsste entweder die Fähigkeit oder der Wille zur Auferweckung der Todten Gott fehlen. Die Fähigkeit würde ihm nur dann fehlen, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder die Macht; das Werk der Schöpfung aber beweist, dass ihm beides nicht abgeht, und hält man die Auferstehung wegen des Stoffwechsels für unmöglich, der die nämlichen Stoffe nach einander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, so dass es widersprechend sein würde, diese Stoffe zugleich dem einen und auch dem anderen Leibe bei der Auferstehung wiederzugeben, so ist jene vermeintliche Thatsache selbst in Abrede zu stellen, da ein jedes Wesen von den Nahrungsmitteln, die es zu sich nimmt, nur das ihm gemässe sich assimiliren kann, Bestandtheile eines menschlichen Leibes nicht in thierisches Fleisch übergehen können, welches wiederum von einem andern menschlichen Leibe assimilirt würde. Der Wille würde Gott nur dann fehlen, wenn die Auferweckung ungerecht wäre gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe, was sie doch nicht ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was sie gleichfalls nicht ist, da sonst auch die Schöpfung seiner unwürdig sein müsste. Positive Argumente für die Wirklichkeit der Auferstehung sind: 1) der Grund der Erschaffung der Menschen, der darin liegt, dass sie beständig die göttliche Weisheit anschauen sollen, 2) das Wesen des Menschen, welches eine ewige Fortdauer des Lebens zum

Behufe eines vernunftgemässen Lebens erheischt, 3) die Nothwendigkeit eines göttlichen Gerichtes über die Menschen, 4) der in diesem Leben nicht erreichte Endzweck der Schöpfung des Menschen, der weder in der Schmerzlosigkeit, noch in der sinnlichen Lust, noch auch in dem Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung des wahrhaft Seienden und in der Lust an seinen Beschlüssen.

Theophilus von Antiochien wurde, wie er selbst (ad Autolyc. I, 14) mittheilt, durch die Lectüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christenthum gewonnen. In seiner bald nach 180 verfassten Schrift an den Autolykus ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachtheil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolykus: „zeige mir deinen Gott", antwortet Theophilus (c. 1): „zeige mir deinen Menschen", d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist, denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott", antwortet er (I, 3): „Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Grösse, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (*νοῦς*), so seine Einsicht (*φρόνησις*), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugniss, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft, so seine Ehre, wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (*ἀγαπῶντα* nach Heumanns Conjectur für *τὰ πάντα*, oder richtiger: Schöpfer, sofern bei *τὰ πάντα*, wie Grabe annimmt, *ποιήσαντα* ausgefallen ist, vgl. c. 4: *πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων*, und Philon de nom. mut. ed. Mang. I, p. 582 f., wo *θεός, ποιητικὴ δύναμις, δι' ἧς ἔθηκε τὰ πάντα* und *πατήρ* einander gleichgesetzt werden), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Uebelthäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heisst Gott (*θεός*) von der Gründung des All (*διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα*) und wegen des Bewegens und Wirkens (*διὰ τὸ θέειν*).*) Gott hat Alles, auch die Materie, aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*). Theophilus bekennt sich also entschieden zur Schöpfungslehre. Wäre die Materie ewig, so wäre sie unwandelbar und könnte nicht umgebildet werden. Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott ist Einer, und diese reine Einheit ergiebt sich aus der weisen Einrichtung der Welt; um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, muss sich der Mensch der weisen Führung Gottes überlassen, muss gehorsam sein und glauben an die Weisungen Gottes. Der Mensch ist aber ungehorsam gewesen, und dadurch ist das Böse in die Welt gekommen; jedoch gewährt uns Gott die Mittel zur Besserung. Ist diese an uns ausgeführt, dann erkennen wir das Gute in uns und dadurch Gott. Dieser hat Alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als *Λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις* (*τοῦ θεοῦ*) *σπλάγχνοις* (II, 10) oder *ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* (II, 22); ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der *νοῦς καὶ φρόνησις* war, seinen Rathgeber (*σύμβουλος*); als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn ausser sich

*) Von der Wurzel Div, glänzen, Sanscr. Déva, der Leuchtende, Zend Daéva, Pers. Dew und Diw (daemon) stammt *θεός* her.

setzend (τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des λόγος entleert worden, sondern so, dass er auch nach der Zeugung noch selbst des λόγος theilhaftig blieb (II, 24). Die drei Tage vor der Erschaffung der Lichter sind Bilder der Trias: Gottes, des Logos und der Weisheit (II, 15: τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen bei der Auferstehung (I, 8). Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen (I, 9 ff.). Der an die Götterbilder geknüpfte Cultus ist unvernünftig, die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind thöricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die älteren und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben (II, III). — In wie weit der unter des Theophilus Namen auf uns gekommene Commentar zu den vier Evangelien von ihm herstamme, ist zweifelhaft. Die von Euseb. hist. eccles. erwähnte Streitschrift des Theophilus gegen Marcion, wie auch gegen den aristotelisirenden und platonisirenden Hermogenes (der eine ungeschaffene, chaotische Materie annahm, auf welche Gott einwirke, wie der Magnet auf das Eisen, welche Doctrin auch Tertullian bestritten hat) und andere Schriften sind verloren gegangen.

Hermias, dessen Lebenszeit gewiss nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. fällt, vielleicht erst in das fünfte oder sechste Jahrhundert (er hat die pseudojustinische Cohortatio benutzt, und diese ist wiederum von Julius Africanus abhängig, so dass schon hierdurch ein ziemlich später Termin für die Abfassung seiner Schrift gewonnen wird), hat sich in seiner „Verhöhnung der heidnischen Philosophen" (διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων), einer Schrift, die witzig sein will, aber in dieser Beziehung nicht viel leistet, die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, wie die Ansichten der verschiedenen Philosophen einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Fisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch." Da Hermias auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht eingeht und noch viel weniger den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie versteht, so ist sein Schriftchen ohne wissenschaftlichen Werth. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien, nicht, wie Clemens von Alexandria, für eine durch niedere Engel den Menschen zugekommene Gottesgabe.

§ 10. Irenäus, geboren um 140 in Kleinasien, gestorben um 202 als Bischof von Lyon und Vienne in Gallien, gebildet unter Polykarp, ist für die Entwickelung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Ueberlieferung trübenden Einfluss der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Speculation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wird eben hierdurch einer der Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche. Die Identität des

höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenäus die Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christenthums ausmache. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äusseren Gebräuchen aber uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot und empfängt hiernach in der Ewigkeit Lohn oder Strafe. In dem gleichen Gedankenkreise steht des Irenäus Schüler, der römische Presbyter Hippolytus, der im Einzelnen vollständiger, aber auch noch einseitiger den heidnischen Ursprung der gnostischen Lehren nachzuweisen sucht.

Die ältesten Ausgaben des Irenäus sind die erasmischen: Opus eruditissimum divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustiss. codicum collatione emend. opera Des. Erasmi Roterodami ac nunc primum in lucem ed. opera Jo. Frobenii, Basil. 1526; wiederholt ebend. 1528, auch 1543 u. ö.; daran schliessen sich die Ausgaben von Gallasius (Genf 1570), Grynaeus (Bas. 1571), Fr. Feuardentius (1575 und 76; 1596 u. ö.); Joh. Ern. Grabe (Oxon. 1702), Massuet (Par. 1712 und Venet. 1734), Ad. Stieren (Leipzig 1853), welcher letzteren Ausgabe auch Massuets Abhandlungen über die Gnostiker und über das Leben, die Schriften und die Lehre des Irenäus beigedruckt sind; ed. Harvey, Cantabrig. 1859. Bei Migne bildet Irenäus den VII. Bd. der griechischen Abtheilung des Cursus Patrologiae completus. Sehr ausführlich handelt namentlich Böhringer in: Die Kirche Christi, I, 1, 2. Aufl., Zürich 1861, S. 271—612, von Irenäus. Ausserdem existiren Monographien über des Irenäus Christologie, von L. Duncker, Gött. 1843; Lehre von der Sünde, von Eug. Girard, Strassb. 1861; Kosmologie, von W. Möller a. a. O., S. 474 — 506; Eschatologie, von Moritz Kirchner in: theol. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1863, S. 315—358; Lehre von der Gnade, von Joh. Körber, Ir. de gratia sanctificante, diss. inaug., Wirceb. 1865; Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, von H. Ziegler, Berlin 1868; von demselb. erschien: Irenäus, der Bischof von Lyon, e. Beitr. z. Entstehungsgesch. d. altkath. Kirche, Berlin, 1871; L. Leimbach, wann ist Iren. geboren? in: Zeitschr. f. luth. Theol. 1873, S. 614—629; vgl. auch R. A. Lipsius, die Zeit des Irenäus v. Lyon u. d. Entsteh. d. altkath. Kirche, in Sybels hist. Ztschr., Bd. 28, S. 241—295; André Gouilloud, St. Irénée et son temps, deuxième siècle de l'église, Lyon 1876, üb. d. Werke des Irenäus s. das. S. 417—476.

Die Schrift des Hippolytus: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war, ist 1842 durch Mynoides Mynas aufgefunden und 1851 zuerst veröffentlicht worden (vergl. Th. I, 6. Aufl. S. 24). Anderes hat P. A. de Lagarde gesammelt, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. Vergl. C. W. Haenell, de Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Gött. 1838; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852—53; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, München 1853; J. E. L. Gieseler, über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh., in den theol. Stud. u. Krit. 1853; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855; Frz. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen, Jen. 1864; U. Köhler, d. Tod d. Hippolyt, in: Hermes III, 1869, S. 312—315; üb. die Philosophumena s. auch H. Diels, Doxographi Graeci, Prolegomena S. 144—156.

In einem Briefe an den Florinus (bei Stieren I, S. 822—824) sagt Irenäus, er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Poly-

karp, dessen Schüler er zugleich mit Florinus gewesen sei. Polykarp erlitt den Märtyrertod 155 oder 156 n. Chr.; nicht lange vorher mag Irenäus in seinem Unterricht gewesen sein. Ueber sein Geburtsjahr ist etwas Sicheres noch nicht festgestellt. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch ein Schüler des Papias. Bald hernach kam Irenäus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahre 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenäus einen Märtyrer, und nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben. Seine Hauptschrift: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntniss (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) ist in einer alten lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen; doch haben sich auch manche Fragmente, insbesondere der grösste Theil des ersten Buches, im Urtext erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfasst worden (um 180 n. Chr., aber nach und nach). Eusebius (K.-G. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft; ferner eine Darstellung der apostolischen Verkündigung und andere Schriften. Als den Grundcharakter des Gnosticismus bezeichnet Irenäus die Blasphemie, dass der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei; an diese Zertheilung des Vaters schliesse sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zertheilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenäus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken, seine Grösse ist nicht zu ermessen. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich; er ist Licht, aber nicht unserem Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarungen. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben Theil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er gethan habe vor der Schöpfung der Welt, weiss nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte; er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder; denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt ins Unendliche hin. An Gott ist nichts Maassloses; das Maass des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfasst, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austheiler der väterlichen Gnade zum Segen der Menschheit; der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Der Logos ist nicht einer der untergeordneten Aeonen, die aus Gott emanirt wären, sondern gleich ewig mit Gott (semper coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem, II, 30, 9) und gleichen Wesens mit ihm. Der Hervorgang des Sohnes ist nicht eine Scheidung desselben von der Substanz des Vaters; denn die göttliche Substanz lässt keine solche Scheidung zu, sondern in seinem Hervorgange bleibt der Logos mit dem Vater dem Wesen nach Eins, und er ist dem Vater subordinirt, nicht dem Sein nach, sondern insofern der Vater die Quelle seines Seins und seiner Thätigkeit ist. Gott gründet und erhält die Welt durch seinen Logos und thut dies durch sich selbst (ipse est, qui per semet ipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia). Jesus, der Sohn

der Jungfrau, war in Wahrheit Mensch und nicht zum Schein und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt.

Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen ins Herz gelegt; es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war; im Dekalog ist es aufgezeichnet. Den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Ceremonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christenthums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Decrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogirt. Die Offenbarung in der Natur, im alten und im neuen Bunde sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedenen Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfniss. So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Ihrer eigenen Natur nach ist die Seele nicht unsterblich, da sie nicht selbst Leben ist. Sie nimmt nur Theil an dem von Gott verliehenen Leben, und ihre Fortdauer hängt von Gottes Willen ab. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existirt; eine Seelenwanderung giebt es nicht. Dass sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenäus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von Einigen, welche für rechtgläubig gelten, getheilt werde; aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Uebung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen; sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Maasse vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerfluth werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so dass jedem Tage ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe, entspricht. Die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneut. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes; ihm folgt das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil erlangen, zum Vater. Da aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der gerechte ist, so wird nach Ablauf des Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter; sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

Hippolytus, nach Photius (cod. 121) ein Schüler des Irenäus, war Presbyter in Rom und soll um 235 nach Sardinien exilirt worden sein. Im Lateran zu Rom befindet sich eine in der Nähe von Rom gefundene Statue Hippolyts, die ihn auf einer Kathedra sitzend darstellt, worin ein Verzeichniss seiner Schriften, wie auch der von ihm berechnete Ostercyclus eingegraben ist; darunter ist ein Buch *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, und auch der Verfasser des oben citirten *ἔλεγχος* bezeichnet sich (im 10. Buch) als Verfasser eines Buches unter diesem Titel, so

dass schon hiernach mit Wahrscheinlichkeit der ἔλεγχος dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Ferner wird dem Hippolytus ein σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων beigelegt, und der Verfasser des ἔλεγχος erwähnt seinerseits (im Eingang) eine kleinere Schrift, in der er früher schon die ketzerischen Doctrinen behandelt habe, und die mit jenem σύνταγμα identisch zu sein scheint. Freilich legt Photius die Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας dem römischen Presbyter Gaius bei, den Baur (theol. Jahrb. 1853, 1, 3) für den Verfasser des ἔλεγχος hielt; allein das Verhältniss der von diesem stammenden Nachrichten über Cerinth zu den im ἔλεγχος enthaltenen und Anderes, was Dionysius von Alexandria und Eusebius über Gaius berichten, zeugt gegen dessen Autorschaft. Den Hippolytus halten namentlich J. L. Jacobi, Duncker, Bunsen, Gieseler, Döllinger und A. Ritschl für den Verfasser des ἔλεγχος, Andere haben noch auf andere Verfasser gerathen, jedoch ohne zureichenden Grund. Der ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων ist nach dem Tode des römischen Bischofs Kallistus (223 n. Chr.), also, wenn Hippolyt der Verfasser ist, zwischen 223 und 235 geschrieben worden. Hippolytus sucht darzuthun, dass die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem.). In der Darstellung des Valentinianismus folgt er im Wesentlichen dem Irenäus, über die basilidianische Lehre aber hat er eigene Studien gemacht, wobei jedoch in Frage kommt, ob denselben ursprüngliche basilidianische Schriften oder (was wahrscheinlicher ist) spätere, die einem Nebenzweige der Schule angehörten, zu Grunde lagen.

Die Hellenen haben, lehrt Hippolytus, die Theile der Schöpfung verherrlicht, da sie den Schöpfer nicht kannten; ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X, 32). Der eine Gott, der über Alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als ihm innewohnenden Gedanken des Alls (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Diesen allein hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz, daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ). Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen; daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Missbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Thier wird durch Geissel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; willst du aber auch Gott werden (εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Grossen einst betraut werden kannst (X, 33). Es giebt nicht zwei Götter, sondern nur Einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Oekonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand, welcher hervorgehend als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn; er ist aus dem Vater, wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer, der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heilige Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben (Hippol. contra haeres. Noëti, 11 ff.).

§ 11. Wie bei den Griechen erwachte auch bei den christlichen Lateinern frühzeitig das Bedürfniss, den gebildeten Heiden und den Machthabern gegenüber die christliche Religion in das rechte Licht zu stellen und gegen die vielfachen Angriffe und Verleumdungen in Schutz zu nehmen, und dieser Tendenz verdankt die christlich-lateinische Litteratur überhaupt ihren Ursprung. Die Reihe dieser apologetischen Schriftsteller in lateinischer Sprache eröffnet Minucius Felix. Dieser, ein römischer Anwalt von philosophischer und ästhetischer Bildung, vertheidigt in seinem „Octavius“, ohne die Christologie zu berühren und ohne mit der heidnisch-humanen Gedankenwelt zu brechen, lebendig und gewandt den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewusstsein widerstreitend und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht.

Eine reiche apologetische Thätigkeit gegen Nichtchristen entwickelte auch Tertullianus (160—220), Presbyter zu Karthago. Er zeigte sich freilich noch eifriger in der Bekämpfung gnostischer Richtungen und ging in der Polemik gegen diese, insbesondere gegen den marcionitischen Antinomismus, bis zu einem Extreme asketischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schliesslich dem montanistischen Puritanismus, der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte, zuführte. Das Christenthum ist ihm das neue Gesetz Jesu Christi. Der heidnischen Bildung, Litteratur und Kunst steht er feindselig gegenüber, der Speculation will er abhold sein; er glaubt derselben nicht zu bedürfen; die Philosophie gilt ihm als die Mutter der Häresien. Er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilosophische Richtung culminirt in dem Satze: Credo quia absurdum est. Dennoch finden wir viel Philosophisches, besonders phantasievolle Speculation, aber auch Consequenz des Gedankens bei ihm, und er hat zu weiterem Philosophiren mannigfache Anregung gegeben. Trotz aller heftigen Polemik gegen die griechischen Philosophen, hat er denselben, besonders den Stoikern, für den Ausbau seines eigenen Gedankensystems Vieles entnommen. So huldigt er namentlich dem stoischen Realismus oder Materialismus.

Die apologetische Schrift des Minucius Felix erschien zuerst zugleich mit der Schrift des Arnobius adv. gentes, indem man sie für das letzte (achte) Buch derselben hielt, Rom 1543; unter ihrem richtigen Titel Octavius und als Werk des Minucius Felix ist sie zuerst von Franz Balduin (Heidelberg 1560), dann bei der Ausgabe des Ar-

nobius, Rom 1583 etc. und in neuerer Zeit namentlich von J. G. Lindner (Langensalza 1773), Russwurm (ins Deutsche übers. Hamb. 1824), Muralt (Zürich 1836), Lübkert (mit Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1836), in Gersdorfs Bibl. patrum eccles. Lat. sel. vol. XIII von Franc. Oehler (Lips. 1847) und von J. Kayser (Paderborn 1863), dann auch von Halm, Wien 1867 (s. o. S. 3) edirt worden. C. Roeren, Minuciana, G.-Pr., Köln 1859; Adr. Soulet, essai sur l'Octavius de Minucius Felix, Strasbourg 1867; A. Ebert, Tertullians Verh. zu Minuc. Fel., Lpzg. 1868, worin der Verf. beweist, dass Tertullian in seinem Apologeticum den Octavius des Minuc. F. benutzt; E. Behr, der Octavius des M. Minucius Felix in s. Verh. zu Ciceros Büchern de nat. deorum, Gera 1870; A. Faber, de M. Minucio Felice commentatio, Nordhaus. 1872. S. auch Th. Keim, Celsus' wahres Wort — mit Lucian und Minuc. Fel. vergl., Zürich 1873, vgl. u. S. 70; B. Dombart, zur Erklärung u. Krit. des Minuc. F., in Zeitschr. f. d. bayr. Gymnas., IX, 1873, S. 285—300. Von demselb. existirt auch eine Uebersetzung des Octavius, Erlangen 1875 und 1876.

Tertulliani opera ed. Rhenanus, Bas. 1539; ed. Rigaltius, Par. 1635, 66; ed. Semler et Schütz, Hal. 1770; E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. Lat. voll. IV—VII. Lips. 1839—41; F. Oehler, 3 voll., Lips, 1853—54. Ueber ihn schrieben u. A.: J. A. Nösselt, de vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani, Hal. 1768; W. Münscher, Darstellung d. moral. Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian, in: Henkes Magaz. f. Religionsphil., Exegese und Kirchengesch., tom. VI, St. 1, Helmst. 1796, S. 106 ff.; Neander, Antignosticus, oder Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. Aufl. 1849; Schwegler: in seinem Werke üb. d. Montanismus, Tüb. 1841, S. 302; Hesselberg, Tert.s Lehre, entwickelt aus seinen Schriften, 1. Theil: Leben und Schriften, Dorpat 1848; Engelhardt, Tertullians schriftsteller. Charakter, in: Ztschr. f. hist. Theol., 1852, 2; G. Uhlhorn, fundamenta chronologiae Tertullianeae, diss. inaug., Gott. 1852. Vgl. auch Böhringers Darstellung in der zweiten Aufl. seiner Kirchengesch. in Biographien (Bd. I, Abth. 2, S. 1 ff.); F. A. Burckhardt, die Seelenlehre des Tertullian, Budissin 1857; Vict. Bordes, exposé crit. des opinions de T. sur la rédemption, Strassb. 1860; P. Gottwald, de montanismo Tertulliani, Breslau 1862; Grotemeyer, üb. Tertullians Leben u. Schriften, Sch. Pr. I. II, Kempen 1863, 65; Stöckl, Tertull. de animae humanae natura; de Tertulliani doctr. psychologica, Lectionscat., Münster 1863; Herm. Jeep, Tertullian als Apologet, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., 9. Bd. 1864, S. 649—687; Ch. Murton, essai sur l'origine de l'âme d'après T., Origène et Lactance, Strasb. 1866; Js. Pelet, ess. sur l'apologeticus de T., Strasb. 1868; A. Ebert, Tertullians Verh. zu Minuc. Felix, Lpz. 1870, nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologeticum (Abhandl. d. sächs. Gesellschaft d. Wissensch., V. S. 321—86); Herm. Rönsch, das neue Test. Tertullians, aus den Schriften des Letzteren reconstruirt, Leipz. 1871; K. Leimbach, T. als Quelle f. d. christl. Archäol., in: Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1871, S. 108—157; H. Kellner, üb. Tertullians Abhdlg. de pallio u. d. Jahr s. Uebertritts z. Christenth., in: Theol. Quartalsschrift, 52. Jahrg., Tübing. 1870, S. 547—566, zur Chronologie Tertullians, ebd., 53. Jahrgang, 1871, S. 585—609; E. Hückstädt, üb. das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem, Lpz. 1875 (das Gedicht ist wahrscheinlich in Rom verfasst und stammt aus der Mitte des vierten Jahrh. Hückstädt schreibt es dem Rhetor C. Marius Victorinus zu); J. P. Condamin, de Q. S. F. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo apud Latinos Christianae linguae artifice, Bar le Duc 1877; A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlang. 1877; G. N. Bonwetsch, die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, Bonn 1878; A. Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tert.s, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 2, 1878, S. 572—583; F. Nielsen, Tertullians Ethik, Kjöbenhavn 1879; G. R. Hauschild, Tertullians Psychologie u. Erkenntnisstheorie, G. Pr., Frankfurt a. M. 1880. Die beste Darstellung der philosophischen Ansichten Tertullians findet sich noch bei Ritter, Gesch. d. Ph., Bd. V. S. 362—417.

Ueber Commodianus handelt ausser Ebert in der eben erwähnten Abhandl. noch K. Leimbach, Ueb. C.s Carmen apologeticum, Pr., Schmalkalden 1871.

Der durch Anmuth der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Dialog des (wahrscheinlich vor dem Ende des zweiten, nicht erst im dritten Jahrhundert zu Rom als juristischer Sachwalter lebenden) Minucius Felix, welcher sich in der Einkleidung an Ciceros De nat. deor. anlehnt und in seinem Inhalt und seiner Form vielfach an die Supplicatio des Athenagoras erinnert, schildert die Bekehrung des Heiden Cäcilius durch den Christen Octavius. Cäcilius fordert

dass man bei der Ungewissheit alles Ueberirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eignes Urtheil erlaube, sondern der Ueberlieferung der Vorfahren treu bleibe und, falls man philosophiren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im Uebrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est, nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est. Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden war, gleich sehr zu Gute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch Aufzeigung des Widerspruchs zwischen dem principiellen Skepticismus und dem thatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die Forderung der Selbsterkenntniss, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des Transcendenten, es sei in dem Universum Alles so verflochten, dass das Menschliche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis). Auch sei die Erkenntniss der Gottheit gar nicht so unsicher; sie sei der Vorzug des mit sermo und ratio begabten Menschen und folge aus der Ordnung der Natur insbesondere aus der zweckmässigen Bildung der Organismen, zuhöchst des Menschen. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? — Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem; nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris. — Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit. — Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig, vor der Welt war er sich selbst statt der Welt. Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollständig bekannt, über unsere Sinneserkenntniss und über unseren Verstand erhaben. Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens; das Wort Gott genügt. Auch dem Volksbewusstsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht fremd (si Deus dederit etc.); ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen anerkannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Thätigkeit, wenn nicht die Existenz abspricht, findet eine Einheit in der Natur; Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottesmacht an, die Stoiker lehren die Vorsehung, Platon spricht im Timäus fast ganz christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkennbar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugniss aufgefordert werden. Man kann dafür halten, dass die Christen Philosophen seien oder die Philosophen schon Christen. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht maassgebend sein; die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so würden sie auch heute geschehen; sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süsser Täuschung umstricken; mit Recht hat Platon sie verbannt; die Mythen beschönigen die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen sich unter dem Namen der Götter verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder auferwecken, wie ja schon in der Natur Alles sich erneut; die Meinung, dass nur die Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel, doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen

insgesammt ein besseres Loos, als den Heiden zu Theil werden, denn schon die Nichtkenntniss Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntniss die Verzeihung; ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser als das der Heiden. Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus und bestimmt danach ihr Geschick; das Fatum ist nur Gottes Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind. — Der Hauptsache nach erklärt sich am Ende des Gesprächs Cäcilius überzeugt, obgleich noch Zweifel übrig bleiben. — Das Christenthum erscheint bei Minucius „aller dogmatischen Formen entkleidet, nur als die Religion reiner und geläuterter Menschlichkeit.“

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. um 160 in Carthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, trat später (um 197) zum Christenthum über (zum Montanismus nach Nösselt und Hesselberg um 200, nach Uhlhorn 202, was am wahrscheinlichsten ist, nach Andern in den Jahren 204—206) und übertrug seine juridische Auffassung wie auch seine advocatische Beredtsamkeit auf seine christliche Theologie, den Geist unter das Gesetz und gleichsam Christus unter Moses beugend. Er war eine geniale und originelle Natur von mächtiger Thatkraft und feuriger Phantasie, seine Darstellung zeigt häufig „dichterischen Schwung“ und hat viel Witz und viel Antithesen aufzuweisen. Von Minucius Felix, dessen Octavius er in seinem Apologeticum, auch in Ad nationes benutzt hat, weicht er in der ausgesprochenen Werthschätzung der heidnischen Philosophie wesentlich ab. Seine Schriften, in denen von künstlerischer Anordnung nichts zu finden ist, sind (nach Neanders Eintheilung) theils apologetisch gegen die Heiden und auf das Verhalten der Christen unter den heidnischen Verfolgungen bezüglich, theils ethisch-disciplinarisch, theils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Klasse sind: ad martyres, de spectaculis, de idolatria, ad nationes, apologeticum (197), de testimonio animae; der zweiten Classe: de patientia, oratione (das Gebet), baptismo, poenitentia, ad uxorem, de cultu feminarum; der dritten Classe: de praescriptione haereticorum. Montanistische Schriften der ersten Classe: de corona militis, de fuga in persecutione, contra gnosticos, scorpiace, ad Scapulam (proconsulem); der zweiten Classe: de exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Classe: adversus Marcionem, adv. Hermogenem, adv. Valentinianos (wenn anders diese Schrift von ihm selbst stammt), de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima, adversus Praxeam. — Die von ihm in griechischer Sprache verfassten Bücher sind verloren gegangen.

Tertullian urgirt unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein; auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort. Aber diese Einheit tritt öfter bei ihm zurück, und in feurigen Declamationen schildert er den Zwiespalt. Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Thatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrthums? der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? ihr Dieb und ihr Wäch-

ter? Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliess, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie thun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christenthum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nöthig, noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist, die endlosen Fragen verbietet der Apostel. Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte; aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen. Denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt, und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den heiligen Geist? und wem ist dieser zu Theil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet. Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist ihn auf und beantwortet Alles, was man über Gott fragt, während Platon versichert, dass es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden, und es nicht angehe, den Gefundenen Allen mitzutheilen. O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die Alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, dass dieser seinen Werken in den Sinnen trügerische Mittel ihrer Erkenntniss und ihres Gebrauches beigab (eine Antecipation der cartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben. Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker. Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zenons Lehre, wo der feurige Gott citirt wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie; nur der Christ ist weise und treu, und Niemand ist grösser als er. Mit dem Christenthum ist auch das Amt der ludi magistri und professores litterarum unverträglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christenthum. „Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est."

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian, namentlich in seiner montanistischen Periode, als verderbt. Er glaubt nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern belässt jenes in seiner Roheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen, und sofern es die nothwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung (doch stellt Tertullian mitunter in einzelnen Schilderungen, die besser sind, als sein Princip, die christliche Ehe als wirkliche Lebensgemeinschaft dar). Die reine Jungfräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (de exhort. c. 1; 9, de monog. c. 15). Der tertullianische Christ ist (gleich wie der tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel." In Bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm die „fuga saeculi zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns."

Aehnlich, wie bei den Stoikern (von denen er wenigstens den Seneca hochschätzt, und deren Lehre er, obgleich er nichts von der griechischen Philosophie hat lernen wollen, stark für seine eigenen Ansichten benutzt hat), verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnisslehre und materialistische Psychologie. Seine theoretische Weltansicht ist ein crasser Realismus, ja Materialismus. Die Sinne täuschen nicht, jedoch muss zu der Erkenntniss der Verstand hinzukommen; aber dieser ist nicht etwa ein höheres Vermögen der Seele, nur die Erkenntnissgegenstände sind höhere oder niedere, nicht die Erkenntnisskräfte. Es wird so der sensualitas ihr volles Recht eingeräumt. Alles Wirkliche ist körperlich; was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell. Dies wird auch angewandt auf Gott und auf die Seele. Die Körperlichkeit Gottes aber thut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima 7; de carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (adv. Prax. 7). Die Seele besitzt die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Sie erstreckt sich durch alle Theile und Organe des Leibes. In der Beweisführung für die Materialität der Seele knüpft Tertullian an die Stoiker an. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein, und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (de anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprössling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (de anima 9). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele. Wäre die Seele unkörperlich, so würde sie nur ein Accidens des Leibes sein, wie die Bewegung ein Accidens der Materie ist. Die Seele ist einfach und einförmig. Der Geist, auch der Verstand, der νοῦς, ist nicht in aristotelischer Weise von ihr zu trennen. Der νοῦς ist nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr eingeboren und eingepflanzt und von Geburt an eigen ist, vermöge deren sie handelt und erkennt, und in deren Besitz sie sich aus sich selbst in sich selber bewegt, so dass sie durch sie wie durch eine andere Substanz bewegt zu werden scheint. (De an. 12, vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Hauschild, S. 30 ff.) Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur). Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christenthum (anima naturaliter christiana, de testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Aeusserungen des religiösen Bewusstseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird. Die Seele gelangt von ihrem Selbstbewusstsein aus zum Wissen von ihrem Schöpfer; sie kennt einen einzigen Gott, und sie kennt auch seine Natur, die in Güte besteht, aber fürchtet doch seine Strafe. Das Gute kann der Mensch durch freie Wahl thun, und hierdurch kann er im eigentlichen Sinne gut werden, da er im Kampfe gegen das Böse immer stärker wird zum Guten. Es ist so dem Menschen volle Willensfreiheit nach beiden Seiten hin verliehen. Sie ist unsterblich ihrer Natur nach, da sie Gott verwandt, untheilbar, unauflöslich, und auch im Schlafe ihre Thätigkeit nicht aufhört, und auch dieser ihrer Natur wird sie sich durch sich selbst bewusst.

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott

dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbaret hat (adv. Prax. 14). Gott kann als der grösste nur Einer sein (adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Nothwendigkeit unterworfen; seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn und Hass kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung nothwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offenbarung, Vernunft zur Anordnung und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heisst auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus der Sonne hervorbricht; Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Substanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht von Licht, ohne dass der Urgrund der Wesenheit durch den Sprössling vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Theil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist grösser als ich (adv. Hermog. 18; Apol. 21; adv. Praxeam 9). Stets war die Vernunft in Gott, aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war; dieser ist erst geworden, da Gott ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervorgehen liess (adv. Prax. 14; adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen Sinne erst mit der Welt geworden; die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte vor der Zeit noch keine Zeit (adv. Marc. II, 3). Auch in der Lehre vom Logos schliesst er sich bewusst an die Stoa an, Apolog. I, 198 f.: apud vestros quoque sapientes λόγον, i. e. sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit et ratio adsit disponenti et virtus perficienti. Wie der Sohn, so ist auch der heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (adv. Prax. 26). Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluss die Mündung, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältniss der Oekonomie fest (adv. Prax. 8). Die Welt ist aus nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie und auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der Macht (adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, indem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den künftigen Menschen Christus zum Vorbilde nahm (de resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott verleiten liessen (de cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet; dann gelangte sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit (jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draussen, wie der Tropfen am Eimer, sind wie der Staub auf der Tenne); durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend. Durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (de virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Loos; alle Missbildung und

Verletzung wird ausgetilgt und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt werden (de resurr. 57; de cultu fem. I, 2).

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Vertheidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24). (In ähnlicher Art äussert sich Justin Apol. I, c. 2, 4, 12, auch Lactantius Instit. V, 19, 20.) Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären; die unverkennbare Genugthuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (de spectac. 30, 61—62; conf. Apol. 49, 295), lässt es kaum voraussetzen.

Unter den lateinischen apologetischen Schriften des dritten Jahrhunderts sind auch noch zu nennen die Gedichte des Commodianus aus Gaza, die Instructiones adversus gentium deos, aus achtzig längeren und kürzeren Akrostichen bestehend, und das 249 abgefasste Carmen apologeticum, 1053 Verse. Beide Werke sind in rhythmischen Hexametern geschrieben, die auf Quantität und Hiatus keine Rücksicht nehmen. Der Dichter vertritt einen grobsinnlichen Chiliasmus und schliesst sich in der Trinitätslehre zunächst an Noëtus aus Smyrna an.

§ 12. Wie die moralische Reaction gegen den gnostischen Antinomismus zu einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Sittenlehre führte, welche Aehnlichkeit mit der jüdischen Gesetzlichkeit hatte, ohne mit ihr identisch zu sein, vielmehr das Christenthum als das neue Gesetz Jesu bestimmte und in dem Montanismus und Tertullian über die kirchliche Mitte hinausging: so führte die theoretische Reaction gegen den gnostischen Polytheismus (und Doketismus) und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer zu einer Hervorhebung des Monotheismus, welche, ohne ein einfaches Zurückgehen auf den Monotheismus der jüdischen Religion zu sein, diesem doch näher kam und in dem Monarchianismus über die von der Kirche sanctionirte trinitarische Mitte hinausging. Der Monarchianismus ist die Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschluss der Dreipersönlichkeit, oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als Einer göttlichen Person ohne eine besondere persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes. Der Monarchianismus ist Modalismus, sofern Logos und Geist als Existenzweisen Gottes betrachtet, als Modi seines Wesens oder auch bloss seiner

Offenbarung aufgefasst werden. Der Monarchianismus ist theils ein modificirter Ebjonitismus, theils Patripassianismus, theils von vermittelnder Form.

Die älteren Kirchenväter wie auch Justin, bei denen das Trinitätsdogma noch nicht die volle Bestimmtheit hat, zu der später die Kirche es fortbildete, neigen sich, sofern sie den Monarchianismus vermeiden, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu, bei dem aber die Einheit des göttlichen Wesens nicht recht gewahrt und die Göttlichkeit in den Logos herabgesetzt oder verendlicht schien. Dieser Subordinatianismus fand später im Arianismus seinen bestimmten Ausdruck. Die kirchlich gewordene Doctrin, die nach Athanasius benannt zu werden pflegt, theilt mit dem Monarchianismus den Gegensatz gegen den Subordinatianismus und die Lehre von dem identischen Wesen des Vaters und des Logos und des Geistes, mit dem Subordinatianismus aber die volle Unterscheidung der drei Momente als dreier Personen und die Opposition gegen die Reduction derselben auf blosse Attribute oder auch auf blosse Offenbarungsformen Einer göttlichen Person.

In Betreff der reichhaltigen Litteratur mag es genügen, bei dieser specifisch theologischen Frage hier auf Hauptwerke, wie Baurs und Dorners oben (S. 4) angeführte Schriften, ferner auf Schleiermachers Abhandlung über den Sabellianismus, Werke I, 2, S. 485–574; Möhlers Athanasius, Mainz 1827; Heinr. Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861; Frdr. Boehringer, Athanasius u. Arius od. d. erste grosse Kampf der Orthodoxie u. Heterodoxie, Stuttg. 1874; C. Atzberger, die Logoslehre des h. Athanasius, München 1880, zu verweisen.

Sofern die Entwickelung der Lehre von der Einheit und Dreiheit in Gott auf der Exegese der Bibelstellen über den Vater, über Christus und über den heiligen Geist beruht, gehört sie nur der positiven Theologie an; so weit sie aber auf speculativen Gründen beruht, ist sie der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der christlichen Philosophie gemeinschaftlich. An dieser Stelle mag eine summarische Erwähnung um so eher ausreichen, je ausführlicher und eingehender die Dogmengeschichte jenen Streitpunkt zu behandeln pflegt und behandeln muss.

Eine Fraction der Monarchianer, nämlich die Anhänger Artemons, behauptete, dass bis auf den römischen Bischof Victor ihre Lehre in der römischen Gemeinde die herrschende gewesen und erst durch Victors Nachfolger Zephyrinus (nach 200) verdrängt worden sei. Diese Behauptung mag eine Uebertreibung sein, die auf einer monarchianischen Ausdeutung der Unbestimmtheit älterer Formeln beruht; dass jedoch der Monarchianismus im Zusammenhang mit einer kirchlich-gesetzlichen Auffassung der sittlichen Verhältnisse in der älteren Zeit in der That sehr verbreitet gewesen sei, geht aus manchen auf apostolische Väter zurückgeführten Schriften, insbesondere aus dem lange in hohem Ansehen stehenden „Hirt des Hermas“ und auch aus dem Zeugniss eines Gegners des Monarchianismus, nämlich des Tertullian, hervor (adv. Praxeam c. 3): simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intel-

ligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis quando unitatis ex semet ipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

Theodotus von Byzanz und Artemon vertreten die dem Deismus oder vielmehr dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben, dem Ebjonitismus und auch der synoptischen Lehrweise nahe stehende Form des Monarchianismus. Theodotus lehrte, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der obere Christus auf ihn herniedergestiegen. Diesen oberen Christus aber dachte sich Theodotus als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes, und nicht (mit Cerinth und anderen Gnostikern) als den Sohn einer den Judengott überragenden Gottheit. Artemon nahm eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus an, wodurch derselbe, vor allen anderen Menschen ausgezeichnet, zum Sohne Gottes geworden sei. Der Logos-Begriff fehlt bei diesen Monarchianern.

Noëtus aus Smyrna lehrte (nach Hippol. philos. IX, 7 ff.), der Eine Gott, der die Welt geschaffen habe, sei an sich zwar unsichtbar, aber dennoch nach seinem Wohlgefallen von Alters her den Gerechten erschienen, und eben dieser Gott sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen; er sei somit sein eigener Sohn, und in der Identität des Vaters und des Sohnes liege eben die *μοναρχία* Gottes. (Hippolytus vergleicht diese Lehre mit der heraklitischen von der Identität des Entgegengesetzten und hält dafür, dass sie durch den Einfluss derselben entstanden sei.) Ueber ihn und seine Anhänger sagt Theodoretus haeret. fabul. comp. 3, 3: *ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων δημιουργόν — ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν. ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν· ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.* Ein Genosse und Anhänger des Noëtus war Epigonus, der die Lehre nach Rom brachte; dessen Schüler war wiederum Kleomenes, welcher unter dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor, diese Doctrin vertrat, und mit diesem Kleomenes war nach Hippolytus Kallistus, der Nachfolger des Zephyrinus, befreundet und gleicher Ansicht, indem er lehrte: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόμασι μὲν (δυσὶ) καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον.* Die eine Person ist zwar der Benennung, aber nicht dem Wesen nach getheilt (*ἓν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δ' οὔ*). Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Einer; der Vater hat zwar nicht als solcher gelitten, wohl aber mit dem Sohne gelitten (Philos. IX, 12: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ . . . πεπονθέναι*).

Der Monarchianer Praxeas, der in Rom zur Zeit des Bischofs Victor auftrat, und gegen den später Tertullian eine Streitschrift verfasst hat, scheint die Ansicht des Noëtus angenommen und das Herabsteigen des Vaters in die Jungfrau gelehrt zu haben. Er unterscheidet das Göttliche und Menschliche in Christo als Geist und Fleisch; unter dem Fleische aber versteht er die gesammte menschliche Natur. Gelitten habe Christus als Mensch; dem Vater oder Gott in ihm schrieb Praxeas ein Mitleiden (compati) zu, freilich auch geradezu ein Leiden (ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum, Tertull. adv. Prax. c. 16). Der Ausdruck Patripassianismus rührt von Tertullian her.

Als eine Wiederannäherung von der patripassianischen Form des Monarchianismus an die ältere Form desselben, unter Mitaufnahme und entsprechender Modification des Logos-Begriffs, lässt sich die Lehre des Sabellius ansehen, welche auch den heiligen Geist in die Speculation mit hereinzog. Sabellius aus Libyen, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Afrika, der unter Zephyrinus in Rom lebte, ist einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, welcher oft überhaupt nach seinem Namen (als Sabellianismus) bezeichnet zu werden pflegt. Er unterschied (nach Athanas. contra Arianos IV; Epiphan. haer. 62; Basilii epist.; Hippol. philos. IX, 11 f.) die Monas und die Trias und lehrte: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς (bei Athanas. orat. IV. contra Arian. § 13). Hiernach könnte es scheinen, als stehe die Monas zu Vater, Sohn und Geist in gleichem Verhältniss als die gemeinsame Grundlage, und als seien die drei Gestalten ihre drei Offenbarungsformen, nämlich erstens bis vor Christus durch Weltschöpfung und Gesetzgebung (oder auch in der allgemeinen Beziehung zur Welt), zweitens in Christus und drittens in der Kirche. In einem solchen Sinne hat namentlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über Sabellius (1822; wieder abg. in den Werken I. Bd. 2, S. 485—574) die sabellianische Lehre (der er selbst sich sehr zuneigt) aufgefasst und mit ihm viele neuere Forscher, im Wesentlichen auch Baur. Aber dem angeführten Ausspruch steht der andere zur Seite (ebend. § 25): ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, wonach es keinem Zweifel unterliegen kann, dass die μονάς, welche sich zum Sohne und Geiste erweitert, der Vater selbst ist, dass also die Lehre des Sabellius von der (philonischen und) johanneischen, wonach der Vater der an und für sich seiende Gott und der Logos das Offenbarungsprincip ist, nur durch die Nichtanerkennung einer eigenen Persönlichkeit des Logos (und durch die bestimmtere Ausprägung der Lehre vom heiligen Geiste) sich unterscheidet, nicht aber dadurch, dass von ihm der Vater (gleich den übrigen Personen) in eine secundäre Stellung zur Monas herabgerückt worden wäre. Wie wenig der Ausdruck: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, gegen die Identität der Monas mit dem Vater zeugt, geht klar aus dem ganz analogen Ausdruck hervor, den Tertullian im eigenen Namen gebraucht: unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, da doch kein Zweifel sein kann, dass Tertullian selbst den Vater für schlechthin ursprünglich hält und nur aus ihm den Sohn und Geist herfliessen lässt. Es findet eine ἔκτασις und eine συστολή der Gottheit statt (συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν, Athan. c. Ar. 4, 13, Ausdrücke, die von den Stoikern entlehnt sind, sowie auch die Lehre an die Stoa erinnert). Es stellt sich die eine Gottheit der Welt gegenüber in drei verschiedenen Angesichtern (σχήματα, πρόσωπα), analog dem Leibe, der Seele und dem Geiste des Menschen oder der Sonne, die ein Wesen bleibt und doch drei Wirkungen hat, die runde Gestalt für das Gesicht, die erleuchtende und die erwärmende Kraft. Um der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen willen ist der Logos hervorgetreten (ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προσῆλθεν ὁ λόγος). Der Logos ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes; als Person (oder Hypostase) erscheint er erst in Christo. Der Logos ist nicht Gott dem Vater untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen; sein hypostatisches Dasein in Christo aber ist ein vorübergehendes. Wie die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen ist, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christo sich hypostasirt hat, wiederum zu dem Vater oder der μονάς zurück. Vgl. Voigt, Athan. S. 249; 265 ff. Sabellius unterscheidet in der Monas den θεὸς σιωπῶν und den θεὸς λαλῶν, und der letztere heisst bei ihm Logos.

Dass der Logos vor seiner Erscheinung in Christo zwar existirt habe, aber noch nicht als eine eigene Person, nicht in einer besonderen Abgrenzung seines Wesens, sondern nur als dem Wesen Gottes des Vaters immanent, diesen (sabellianischen) Gedanken drückte **Beryllus**, Bischof von Bostra in Arabien, (nach Euseb. hist. eccl. VI, 33) in der Formel aus, Christus habe vor seinem irdischen Dasein nicht *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν* präexistirt, und er habe nicht eine ihm ursprünglich eigene Gottheit, sondern es wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters (*μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*). Doch hat man, aber unhaltbarerweise, die Angaben über Berylls Lehre auch im Sinne des Noëtianismus zu deuten versucht. Beryll wurde durch Origenes (der freilich die persönliche Präexistenz allen Menschenseelen zuschrieb, also sie auch dem Geiste Christi consequentermaassen zuschreiben musste) für die kirchliche Ansicht gewonnen, dass der Logos als eine besondere Person neben Gott dem Vater bereits vor der Menschwerdung existirt habe. Vgl. Ullmann, de Beryllo Bostreno, Hamb. 1835, und Heinr. Otto Friedr. Fock, die Christologie des Beryll von Bostra, in der von Niedner herausgeg. Zeitschr. für histor. Theol., Leipz. 1846, S. 376—394.

Die Consequenzen für die Lehre von der Person Christi zog aus der sabellianischen Doctrin insbesondere **Paulus von Samosata**. Ist der Logos keine zweite Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so muss Jesus (ebenso wie auch jeder vom heiligen Geist erfüllte Prophet) eine von Gott unterschiedene Person **als Mensch** sein. So wenig daher der Logos als Gottes Vernunftkraft Gott dem Vater untergeordnet, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, so entschieden steht Christus im Verhältniss der Unterordnung zu Gott dem Vater. Jesus ist nach Paulus von Samosata, wenn schon auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch, aber durch sittliche Vervollkommnung Gottes Sohn und Gott geworden (*ἐκ προκοπῆς τεθεοποίηται*). Wohl wohnt in ihm Gottes Vernunftkraft, aber nicht vermöge einer substantiellen Vereinigung des Gottes und des Menschen, sondern vermöge einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung. Paulus von Samosata polemisirte (nach Athanas. de syn. c. 51) gegen die Annahme einer Homousie zweier göttlicher Personen, des Vaters und des Sohnes; denn danach würde, meinte er, die gemeinsame *οὐσία* das Erste, Absolute sein müssen, die beiden Personen aber sich nicht wie Vater und Sohn, sondern wie zwei Brüder als gemeinsame Söhne der *οὐσία* verhalten (*ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐκείνης*). Dass diese von Paulus bestrittene Ansicht mit der von Sabellius aufgestellten der Sache nach identisch sei (wie Baur will), indem die *μονάς* des Sabellius zu den *πρόσωπα* sich so wie jene *οὐσία* verhalte, ist nach dem Obigen nicht anzunehmen; der Samosatener polemisirt vielmehr gegen die kirchlich gewordene Ansicht, indem er aus ihr jene Consequenz zu ziehen versucht, durch deren anerkannte Absurdität er die Voraussetzung selbst stürzen will. (In der That hat die Synode zu Antiochien 269 n. Chr., indem sie an dem Unterschiede der Personen und der Identität Christi mit der zweiten Person der Gottheit festhielt, den Ausdruck *ὁμοούσιος* darum abgewiesen, um jener Consequenz zu entgehen, zu der später Synesius fortging.)

Der **Arianismus**, der die zweite Person der Gottheit dem Vater unterordnet und annimmt, dass sie irgend einmal noch nicht war (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*), so wie der kirchliche Abschluss dieser Verhandlungen durch den Sieg der **athanasianischen** Lehre von der Wesensgleichheit (Homousie) der drei Personen, wie auch die fernere Entwickelung des kirchlichen Dogmas, darf hier als aus der Kirchen- und Dogmengeschichte bekannt vorausgesetzt werden, indem die Erinnerung an die

dogmatische Basis der nachfolgenden philosophischen Speculation für unsern Zweck genügen mag. Die Motive des Athanasianismus waren nicht sowohl wissenschaftlicher, als vielmehr specifisch-religiöser und kirchlicher Natur. Eine preisende Darstellung des Athanasius hat vom katholischen Standpunkte aus J. A. Möhler (Mainz 1827) geliefert; vom orthodox-protestantischen aus stellt H. Voigt (Bremen 1861) ihn dar. Von philosophischer Bedeutung sind seine Bücher Contra gentes, worin er das Christenthum gegen das Heidenthum vertheidigt, und De incarnatione verbi, worin er seine psychologischen Ansichten darlegt. Wie man übrigens über Athanasius (296–373) urtheilen mag, ob man in dem von ihm vertretenen Dogma einen erfreulichen Fortschritt zu einer reineren Ausprägung des Gedankens der Gottmenschheit, oder ob man darin eine unadäquate Conception finde: jedenfalls muss das historische Factum anerkannt werden, dass die athanasianische Ausprägung des Lehrbegriffs nicht nur nach ihrer Terminologie, sondern auch nach ihrem bestimmten Gedankengehalte nicht von Anfang an der christlichen Kirche angehört hat, sondern ein späteres Moment im Entwickelungsgange des christlichen Denkens bezeichnet. Den Frühern, welche zeitliche Weltbildung oder Weltschöpfung lehrten, war der Logos als ein persönliches Wesen zum Behuf und auf Anlass derselben aus Gott hervorgetreten. Die Lehre des Origenes von der ewigen Weltschöpfung gab auch dem Logos als einem persönlichen Wesen Ewigkeit, was auch mit des Origenes Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen harmonirte. Die spätere Orthodoxie liess die Präexistenz der Menschenseelen und die Ewigkeit der Weltschöpfung fallen, hielt aber an der ewigen Existenz des Logos als einer zweiten, von Gott dem Vater gezeugten Person fest, wodurch deren Rang in der Art bestimmt wurde, dass nunmehr die Formel der Homousie nahe lag; der heilige Geist endlich, ursprünglich der Gottesgeist selbst, wurde nun auch als dritte Person in gleichen Rang mit der ersten und zweiten Person gestellt. Dass die Form des religiösen Bewusstseins diese Hypostasirungen nothwendig mache, und eine Aufhebung derselben aus der Religion zu einer nicht religiösen pantheistischen Speculation, oder andererseits zum abstracten Deismus führen müsse, kann schwerlich mit Recht behauptet werden. Das biblische religiöse Bewusstsein kennt ein Erfülltsein des Menschen vom Gottesgeiste ohne dogmatische Fixirung, und diesem Bewusstsein möchte die sabellianische Lehrweise wenigstens nicht ferner stehen, als die herrschend gewordene.

§ 13. Der Reaction gegen den Gnosticismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doctrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alexandrien und Origenes, Vertreter einer Gnosis, die alle häretischen Elemente fern von sich zu halten und die volle Uebereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu bewahren bemüht ist und im Gesammtcharakter der Lehre, obschon nicht in jedem einzelnen Lehrpunkte, diese Uebereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht dieselbe in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenäus und Tertullian auf die Urzeit, das Judenthum und Christenthum gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heiden-

thum mitbezieht, ist ein Geschenk Gottes durch den Logos und diente den Hellenen zur Erziehung für das Christenthum ebenso, wie den Juden das Gesetz, und muss noch jetzt denen, welche den Glauben mittelst wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen. Er selbst hat in seine Lehre viel von den Stoikern herübergenommen. Die Einheit zwischen Judenthum und Christenthum suchen Clemens und Origenes mittelst allegorischer Deutung der alttestamentlichen Schriften festzuhalten. Das Christenthum ist das enthüllte Judenthum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommener geworden. Die häretische Gnosis fehlt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit. In der Christologie neigen Clemens und Origenes sich zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffasst, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleich stellt. Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene That Gottes. Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Platon) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie in Folge einer Schuld herabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters; in ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christenthums im Gegensatz zum Heidenthum. Die thätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit. In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungsthat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte; an diesem Kampfe nimmt jeder Christ Theil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt. Das Ende der Dinge ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüsst sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller Menschen zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf dass Gott sei Alles in Allem.

Ueber die Frage, ob und in wie weit die Theologie der Kirchenväter überhaupt und insbesondere die der Alexandriner durch die Philosophie Platons und der Neuplatoniker bedingt sei, handeln namentlich R. Cudworth, the true intellectual systeme of the universe, London 1677, von Mosheim bearbeitet, Jena 1733 u. vermehrt, Lugd. Bat. 1773. (Souverain) le Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe Platonicien, Cologne (Amsterdam) 1700; deutsch durch J. F. C. Löffler unter dem Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluss der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, Züllichau und Freystadt 1782, 2. Aufl. 1792; Franciscus Baltus, défense de SS. Pères accusés de Platonisme,

Paris 1711; Mosheim, de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, zuerst 1725 erschienen, auch bei seiner Uebersetzung des Systema intellectuale von Cudworth; Hahn, de Platonismo theologiae veterum ecclesiae doctorum, nominatim Justini et Clementis Alex. corruptore, Wittenb. 1733; Keil, de causis alieni Platonicorum a religione Christiana animi, 1785; und in Programm-Abhandlungen de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis, 1793—1806, wiederabgedr. in Keils Opuscula academica ed. Goldhorn, sectio posterior, Lips. 1821, p. 389—858; Oelrichs, de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta, Marburgi 1788; Dähne, de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lips. 1831; Alb. Jahn, dissert. Platonica, Bern 1839; Baumgarten-Crusius, Lehrb. der Dogmengesch. I, 67 ff.; Heinrich v. Stein, der Streit über den angebl. Platonismus der Kirchenväter, in Niedners Zeitschr. f. hist. Th., Jahrg. 1861, Hft. 3, S. 319—418, und im zweiten und dritten Theil seiner Gesch. des Platonismus, Gött. 1864, 75, s. ob. S. 1. In Beziehung zu dieser Frage stehen auch Abhandlungen, wie H. N. Clausen, apologetae ecclesiae Christianae Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri, Havniae 1817; Ehlers u. A. (s. o. Th. I, § 41, 6. Aufl., S. 143).

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere Guericke (Hal. Sax. 1524—25) und C. F. W. Hasselbach (de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Stettin 1826, und de Catechumenorum ordinibus, ibid. 1839); vgl. Baumgarten-Crusius (Dogmengesch. I, S. 126), Schnitzer (Origenes p. V), Redepenning (Origenes, I, S. 57 ff.), auch Matter in seiner Hist. de l'école d'Alexandrie, Paris 1840 und J. Simon, Hist. de l'école d'Alexandrie, Paris 1845.

Die Werke des Clemens von Alexandrien haben edirt P. Victorius, Florentiae 1550, Frid. Sylburg, Heidelb. 1592, Potter, Oxonii 1715, Frid. Oberthür, Herbipoli 1780, Reinhold Klotz, in: Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum, p. III, Lips. 1831—34; Wilh. Dindorf (4 voll.); Oxonii 1869; bei Migne bilden dieselben den VIII. und IX. Bd. der griech. Väter. Ueber Clemens handeln: Münscher (s. o. bei Tertullian). P. Hofstede de Groot, disp. de Clemente Alex. philosopho christiano, Groningae 1826; Dähne, de γνώσει Clementis Alex. (s. o.); Lepsius, über die πρῶτα στοιχεῖα bei Clemens Alex., in: Rhein. Mus., 4. Jahrg., 1836, S. 142—148; J. Reinkens, de fide et γνώσει Cl. etc., Bresl. 1850, de Clemente presbytero Alexandrino, ebd. 1851; Herm. Reuter, Clem. Alex. theol. moralis capita selecta, comm. acad., ebd. 1853; H. Lämmer, Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, Lips. 1855; Hébert-Duperron, Essai sur la polémique et la philos. de Clément d'Alexandrie, 1855; J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris 1858; H. Schürmann, die hellenische Bildung und ihr Verhältniss zur christl. nach der Darstellung des Clem. v. Alex., G.-Pr., Münster 1859; J. H. Müller, idées dogm. de Clém. d'Al., Strassb. 1861; Freppel, Clément d'Alexandrie, Paris 1866; W. Hillen, Clem. Alex. quid de libris sacris novi test. sibi persuasum habuerit, Coesfeld 1867; H. Preische, de γνώσει Clementis Alexandrini, Diss., Jena 1871; Funck, Clem. v. Alex. über Familie und Eigenth., in: Theol. Quartalschr., 53. Jahrg., 1871, S. 427 bis 449; C. Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit v. d. griech. Philosophie, Lpz. 1879; F. J. Winter, zur Ethik des Cl. v. Alex., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leb., I, 1880, S. 130—144. Vgl. auch Baur in: christl. Gnosis, S. 502 bis 540, W. Möller, a. a. O. (Kosmologie der griech. Kirche), S. 506—535.

Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin, Par. 1512—19 u. ö., die lateinischen Texte edirt hatte, die Schrift adversus Celsum insbesondere, lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Uebersetzung des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel, Augsburg 1605, dann von W. Spencer, Cantabrig. 1658; 2. ed. 1677, veröffentlicht worden war, auch bereits seine in griech. Sprache erhaltenen Commentare zu biblischen Schriften durch Huetius mit einleitenden Abhandlungen, Rouen 1668, Paris 1679 etc. edirt worden waren, vollständig von C. und C. V. Delarue, Par. 1733—59, herausgegeben worden, danach von Oberthür (15 voll.), Würzburg 1780—94, und von C. H. E. Lommatsch, Berlin 1831—47. Die Schrift περὶ ἀρχῶν hat namentlich Redepenning, Leipz. 1836, separat herausgegeben, contra Celsum I.—IV. by W. Selwyn, London 1876. Bei Migne füllen die Werke Bd. XI.—XVII. Ueber Origenes handeln u. A.: Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1836, G. Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837, Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—46, Krüger, über sein Verhältniss zu Ammonius Sakkas, in Illgens Ztschr. 1843, I, S. 46 ff., Fischer, commentatio de Origenis theologia et cosmologia, Halae 1846, Ramers, des Orig. Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851, Fer-

mand, Exposition crit. des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, Strassb. 1859, Harrer, die Trinitätsl. des Kirch. L. Origenes, G.-Pr., Regensb. 1858, Kraus, die L. des Orig. üb. d. Auferstehung der Todten, G.-Pr., Regensb. 1859, Fournier, Exposition crit. des idées d'Origène sur la rédemption, Strassb. 1861, Jules Avesque, Origène envisagé comme apologète, Strassb. 1868, Knittel, des Origenes Lehre von d. Menschwerdg. des Sohnes Gottes, in: Theol. Quartalschr., 54. Jahrg., 1872, 5, 97—138, H. Schultz, die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung, in: Jahrbb. f. protest. Theol. 1875, S. 193—247 u. 369—424, Freppel, Origène, Tom. I., Paris 1875, 2. éd., P. Mehlhorn, d. Lehre v. d. menschl. Freiheit nach Origenes' *Π. ἀρχῶν*, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., 2. Bd., 1878, S. 234—253. Vergl. Baur, Dorner, Ritter, Neander, Möhler und Böhringer in ihren früher citirten Werken, Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, Bd. I., 1847, S. 331 ff., W. Möller a. a. O., S. 536—560. Ueber den von Origenes bekämpften Christengegner Celsus handeln F. A. Philippi, de Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere, Berol. 1836, C. W. J. Bindemann, über C. u. s. Schrift gegen die Christen, in der Ztschr. für hist. Theol. 1842, Gust. Baumgarten-Crusius, de scriptoribus saeculi post Chr. II., qui novam relig. impugnarunt, Misenae 1845, von Engelhardt, Celsus od. die älteste Kritik biblischer Gesch. u. christl. L. vom Standpunkte des Heidenth., in d. Dorpater Zeitschr. f. Th. u. K., Bd. XI, 1869, S. 287—344, Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltansch. geg. d. Christenth. v. J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus d. Griech. übers., unters. u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zürich 1873, Aug. Kind, Teleologie u. Naturalismus in d. altchristl. Zeit, d. Kampf des Origen. geg. Celsus um die Stellung des Mensch. in d. Natur, Jena 1875, B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, Paris 1878, E. Pélagaud, Etude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878.

Die alte Streitfrage über den „Platonismus der Kirchenväter" ist noch heute nicht in jedem Betracht erledigt. Dass ein Einfluss stattgefunden hat, steht ausser Frage, aber streitig ist theils, wie weit derselbe reiche, theils, in wiefern derselbe ein directer oder ein mittelbarer sei. Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenlehrer mit den platonischen Schriften hat auf den Entwickelungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie doch wohl nur einen secundären Einfluss geübt, welcher oft überschätzt worden ist. Bedeutender ist der mittelbare Einfluss, den der Platonismus und Stoicismus in ihrer jüdisch-alexandrinischen Umbildung und Verschmelzung mit jüdischen Religionsanschauungen und in die hellenische Bildung übergegangene Elemente dieser Philosophien schon auf neutestamentliche Lehrformen bei Paulus und im vierten Evangelium, noch mehr auf griechisch gebildete Lehrer des Christenthums und in Folge davon auf die gesammte Christenheit geübt haben. Eben diese zum christlichen Gemeingut gewordenen Begriffe dienten dann aber zu Anknüpfungspunkten für fernere Studien.

„Alexandrien, das Vaterland der Gnosis, ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts Anderes sein wollte, als eine christliche Gnosis." (Baur, Chr. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl. S. 248.) Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort, einer alten Tradition zufolge, der Evangelist Marcus die Botschaft von Christo verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. o.). Um 180 n. Chr. leitete dieselbe Pantänus, der vor seinem Uebertritt zum Christenthum Stoiker war. Neben ihm (seit 189) und nach ihm lehrte an derselben sein Schüler Titus Flavius Clemens, der Alexandriner, von welchem mehrere Schriften auf uns gekommen sind, nämlich der *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, worin er aus den Ungereimtheiten und Anstössigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidenthum argumentirt und mahnt, zu Christus zu kommen, unterthan dem Einen Gotte und dem einen Logos Gottes; ferner der *παιδαγωγός*, welcher christliche Sittenregeln enthält, und die (um 193 verfassten) *στρωματεῖς* in acht Büchern, worin er den

Inhalt des christlichen Glaubens in seinem Verhältniss zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker darlegt und vom blossen Glauben zur Erkenntniss, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen sucht, jedoch (wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisirt) nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch. Ausserdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* erhalten. Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius K.-G. VI, 13.

Clemens, auf den von Philon Vieles übergegangen ist, eignet sich den justinischen Gedanken an, dass dem Christenthum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als blosse Irrthümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. V, 3), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet; durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Päd. I, 7); unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I. 5; VI, 5), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2). Ganz wie Justin hält auch Clemens dafür, dass die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbständigen Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1; I, 17; Päd. II, 1 etc.). Doch haben die griechischen Philosophen Anderes wirklich selbst gefunden vermöge des ihnen eingesenkten Saamens des göttlichen Logos (Cohort. VI, 59). Der trefflichste der griechischen Philosophen ist Platon (*ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, . . . οἷον θεοφορούμενος*, Päd. III, 11; Strom. I, 7; VI, 17). Wir bedürfen der Hülfe der Philosophie, um von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten. Die Pistis verhält sich zur Gnosis so, wie die *πρόληψις* zur *ἐπιστήμη*, das Eine ist die nothwendige Voraussetzung für das Andere. Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntniss bloss glaubt, in dem gleichen Verhältniss wie der Erwachsene zu dem Kinde: der Furcht des alten Testaments entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten trachtet (Strom. I, 9). Doch ist die Uebereinstimmung mit dem Glauben das Entscheidungsmerkmal der Echtheit der Wissenschaft (Strom. II, 4: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον*). Allerdings ist die heilige Schrift die Norm der Wahrheit, aber sie muss gnostisch erklärt werden, und dazu dient die Philosophie. So wird der wahre Inhalt der Schrift durch die Speculation bestimmt.

Eine positive Gotteserkenntniss hält Clemens für unmöglich: wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen; er ist unendlich; er ist weder Gattung noch Differenz, weder Art noch Individuum, weder Zahl noch Accidenz, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12). Er ist über die Einheit und über das Wesen von Allem erhaben (vergl. Platon, Rep. VI, 209 B: *οὐκ οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, und nach ihm Philon). Dass sich Clemens aber doch nicht bei dieser blossen Negation voll zufrieden giebt, sondern dass er Gott nach der Schrift und auch nach dem Vorgange Philons vielfach analog dem menschlichen Geiste sich vorstellt, ist nicht verwunderlich. Besonders wird aber hervorgehoben: *ἀνενδεὲς τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές*. Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff.). Er ist vor aller Zeit erzeugt, aber nicht geworden wie die Geschöpfe; er ist dem ewigen Gotte

wesensgleich, steht in Wesenseinheit mit dem Vater und ist selbst Gott. Doch neigt sich Clemens auch dem Subordinatianismus zu, wenn er den Sohn als eine Natur bezeichnet, welche dem Allherrscher am nächsten stehe, und andererseits erklärt er ihn wieder gleichsam für eine Thätigkeit des Vaters (ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια), so dass ein gewisses Schwanken in Betreff des Verhältnisses zwischen dem Logos und dem Vater, wie bei Philon, so auch bei Clemens nicht zu verkennen ist. Ferner ist der Logos das Urbild der Welt, und durch ihn hat Gott die Welt geschaffen; er ist der Mittler zwischen Gott und der Welt und erhält die Welt, ist so die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen, hiernach ist auch die Weltordnung eine vernünftige. Durch den Logos erkennen wir auch den Vater, soweit wir ihn erkennen. Wie bei Philon, ist der Logos die Zusammenfassung der Ideen und der schöpferischen Kräfte. — Der heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches (Strom. V, 14; Päd. II, 2).

In seiner Psychologie nimmt Clemens Vieles von der Stoa und von Platon auf. Was seine ethischen Lehren anlangt, so muss sich der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott erheben (Strom. VI, 16). Mit der Gnosis verbindet sich nothwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet und die guten Werke, welche der Gnosis folgen wie der Schatten dem Körper (Strom. VII, 10). In dem Bilde des christlichen Gnostikers, das er als Ideal darstellt, ahmt er das Bild des stoischen Weisen nach und zieht auch die ἀπάθεια in dasselbe hinein, da Gott selbst ἀπαθής ist. Die Werke des Gnostikers sind vollkommen gute Werke (κατορθώματα), da sie gemäss der rechten Vernunft sind. Der Gnostiker wird sogar hier schon auf Erden zu einem im Fleische wandelnden Gott. Auch sonst schliesst er sich in der Ethik sogar dem Ausdrucke nach der Stoa an, wenn er sagt, unsere Werke sollten sein ἀκόλουθα τῷ λόγῳ, oder κατὰ νόμον, wenn er die Tugend definirt als διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου, wenn er das εὖ ζῆν gleich setzt dem εὐλόγως βιοῦν oder κατὰ νόμον βιοῦν.

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Pädagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswerth, die sich auf die Ehe beziehen. Im Unterschied von Tertullian und Anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines thierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten, weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei, und er als Sohn Gottes eine aussergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6; VII, 12). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichthum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und treu zu erhalten weiss, sich nicht an Aeusseres hängt, sondern innerlich frei bleibt (τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; besonders c. 19). Auch beim Märtyrerthum ist das Wesentliche nicht der Act des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und Alles willig zu erdulden, was das Bekenntniss zum Christenthum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10).

Origenes, geb. 185 n. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, danach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen

Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich später auch mit der Lectüre der Werke griechischer Philosophen, besonders des Platon, Numenius, Moderatus, Nikomachus und der Stoiker Chäremon, Cornutus, Apollophanes und Anderer. Dann besuchte er auch, jedoch, wie es scheint, erst nach seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. bei Euseb. K.-G. VI, 19). An der christlichen Katechetenschule ertheilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. Der Irrlehre angeklagt, wurde er auf zwei alexandrinischen Synoden des Lehramtes verlustig erklärt und aus dem Priesterstande ausgeschlossen. Deshalb genöthigt, Alexandria im Jahre 232 zu verlassen, lebte er in seinem höheren Alter in Cäsarea und in Tyrus, wo er starb. Wegen seines eisernen Fleisses erhielt er den Beinamen Adamantius. Von seinen Schriften, die grösstentheils Erläuterungen biblischer Bücher sind, haben besonders die vier Bücher *περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren), worin er die Glaubenslehren in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen christlichen Theologen zuerst unternommen hat, die aber bis auf einige bei Hieronymus erhaltene Fragmente nur in der lateinischen Uebersetzung oder vielmehr das Heterodoxe mildernden Ueberarbeitung des Rufinus auf uns gekommen sind, und die Schrift *κατὰ Κέλσου*, eine Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe eines Platonikers, philosophische Bedeutung. Obwohl er von der griechischen Philosophie noch abhängiger ist als Clemens, zollt er derselben doch weniger Anerkennung.

Vor Origenes gab es kein System der christlichen Lehre. Anfänge einer systematischen Darstellung derselben liegen in dem Briefe des Paulus an die Römer und in dem Hebräerbriefe. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich erst Lehrer an Katechetenschulen genöthigt, wobei das Taufbekenntniss und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erschienen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung mit einander, in seinen Schriften ist kein im Einzelnen festgehaltener Plan, sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen, in welchem die Ordnung noch nicht sehr streng ist, und zu welchem Origenes auch neuplatonische Elemente verwandte. Aber der Gewinn der systematischen Lehrform wurde nicht ohne einen wesentlichen Verlust erreicht. Bei der schulmässigen Voranstellung der auf das vorweltliche Dasein Gottes bezüglichen Lehren wurden die im religiösen Gefühl und in der Religionsgeschichte wurzelnden lebendigen Keime der Dogmenbildung verdeckt, und die soteriologischen Begriffe blieben minder entwickelt.

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Nothwendige, aber nicht alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen; bei manchen Dogmen überliessen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (de princ. praef. 3 sqq.). Den Grundsatz, dass in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joh. X, 178), indem er in allegorischer Deutung des Fischessens sagt: man muss bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. von den höchsten und principiellsten Dogmen über das Himmlische ausgehen und mit den Füssen aufhören, d. h. mit den Lehren enden, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existirenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, S. 276 gegebenen Uebersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntniss des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe liess sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des alten Testaments, welcher kein anderer als der Vater Jesu Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüther, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbständig ab“ (wogegen Spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voran zu stellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes, die ebenso wie die des Clemens vielfach an Philon erinnern, sind folgende die bemerkenswerthesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenäus u. A. den Gnostikern gegenüber fest, dass Gott, der aus Nichts die Welt geschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des alten und neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den heiligen Geist aus der Jungfrau geborenen, durch freiwillige Selbsterniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (de princ. I, 4). Er fasst Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (μονάς oder ἑνάς) sei (de principiis I, 96 ff.) Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, theilbar und vergänglich (de princ. II, 184). Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntniss sind unerforschlich; keiner Creatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Joh. II, 80 f.); nur in reinen Werken und durch dieselben ist Gott zu erkennen. Er ist die ἑνάς und μονάς, die noch über Wahrheit und Weisheit, über Geist und Vernunft, über Wesen und Sein hinausliegt. Doch ist er nicht ohne Maass und Grenze, sondern sich selbst begrenzend; das schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Matth. XIII, 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (c. Cels. III, 493). Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeuget, gleich wie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (de princ. I, 110 ff.). An Allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn Theil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesensgemeinschaft; doch ist er (de orat. 222) nicht nur als Individuum (κατὰ ὑποκείμενον) ein anderer als der Vater, ein zweiter Gott (c. Cels. V, 608:

δεύτερος θεός), sondern auch dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist; er ist θεός, aber nicht, wie der Vater, ὁ θεός oder αὐτόθεος, er erkennt den Vater, aber seine Erkenntniss des Vaters ist minder vollkommen, als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 449). Er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater, wie wir zu ihm (fragm. de princ. I, 4); mindestens in dem Maasse, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt beide wiederum der Vater (Tom. in Joh. XIII, 235). Im Verhältniss zur Welt ist er Urbild, ἰδέα ἰδεῶν (c. Cels. VI, 64), und durch ihn sind alle Dinge geschaffen, und diese sind Abbilder des Logos, nicht Gottes selbst. In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Joh. VI, 133: τῆς προσκυνητῆς τριάδος). Der Geist empfängt Alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser Alles vom Vater empfängt; er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne (de princ. IV, 374). Der Ordnung nach später, als der heilige Geist, aber zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermesslichen, jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (de princ. II, 219; fragm. de princ. II, 6). Einst sollen die Geister alle die Erkenntniss Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt, und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Joh. I, 17), durch Theilnahme an der Gottheit des Vaters selbst vergottet (Tom. in Joh. II, 50: μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι), so dass dann Gott Alles in Allem ist (de princ. III, 818; 321).

Die Güte Gottes konnte niemals unbethätigt bleiben und seine Allmacht niemals ohne Objecte seiner Herrschaft sein, daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern muss als anfangslos gedacht werden (de princ. III, 308). Auch würde der Anfang der Weltschöpfung nothwendig eine Veränderung in Gott voraussetzen in dem Augenblick, wo er zur Schöpfung schritt. Weltleere Aeonen hat es niemals gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und vergängliche, und es schliesst sich eine Welt an die andere an, jedoch so, dass keine dieser unendlich vielen Welten der andern ganz gleich ist. Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und dieselbe nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie; andernfalls müsste eine Vorsehung, die älter wäre als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt, oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (de princ. II, 164). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist; nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (de orat. p. 233; de princ. II, 172). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (c. Cels. V, 186).

Die Seelen sind ursprünglich in ganz gleicher Qualität von Gott geschaffen, aber das Gute gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern von ihrer Selbstbestimmung hängt es ab, ob sie sich für das Gute oder für das Böse entscheiden. Die, welche nicht das Gute ergriffen haben, sind zur Strafe für diese ihre Schuld von Gott verstossen und mit Materie umhüllt worden. Auch jetzt haben die menschlichen Seelen noch Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; es sind noch Keime zur Wiederherstellung in ihnen zurückgeblieben. Das Willensvermögen und die Kraft zum Guten haben sie von Gott, aber die Entscheidung ist ihr eigenes Werk: doch gewährt Gott dazu auch seinen Beistand durch seinen heiligen Geist; jede

unserer Thaten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihülfe (de princ. III; in Ps. p. 672; in Matth. XII, 561). Der ewige Logos giebt allen Vernunftwesen, damit sie ihre Bestimmung erfüllen, so viel Antheil an sich, als sie Liebe zu ihm empfinden; das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation, das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes (de princ. I, 109). Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie That jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern der er nur nicht gewehrt hat (c. Cels. VII, 742). Im Jenseit findet Lohn und Strafe statt; aber schliesslich muss auch das Böse dem Guten dienen; die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern. Das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (de princ. III; 312 ff.), die *ἐπανόρθωσις*, dann ist die Sünde vernichtet, aber auch die *ἄλογα* und *ἄψυχα*, sowie die *σώματα* sind in das *μὴ ὄν* zurückgekehrt. Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nöthig ist, damit wir uns bewähren (c. Cels. VI, 666); aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (de princ. I, 126; III, 233). Gute Engel stehen uns zur Seite; zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht bloss einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte, menschliche Seele annahm (de princ. II, 6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in der gegenwärtigen ist er als Erlöser herabgekommen, um Alles wieder zu Gott zu führen (de princ. II, 17). Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht; durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (de princ. I, 109; 324). Eine satisfactorische Bedeutung des Todes Christi kennt jedoch Origenes in seinem System nicht, nur eine vorbildliche. Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung; wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Unreineren; die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wonach Gott sein wird Alles in Allem, das Maass und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (de princ. III, 311). Möglich ist es übrigens, dass Origenes im Sinne der Stoiker und anderer griechischer Philosophen die *ἐπανόρθωσις* nicht als absolutes Weltende, sondern nur als vorübergehenden Abschluss der endlosen Weltentwickelung angesehen hat.

Die heiligen Schriften sind von Gott inspirirt und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich (*προηγουμένως*) Belehrung und dienen der Erkenntniss der Weltbildung und anderer Mysterien; demnächst geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das alte Testament ist durch das neue enthüllt worden. Aber auch das neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der vollkommenen Wahrheit so, wie das alte sich zu ihm verhält; es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschluss der laufenden Weltperiode sein werden; es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln (de princ. III, 327; IV, 1 ff.; 61 ff; 364). Auch ein Paulus

und Petrus haben nur einen kleinen Theil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jerem. VIII, 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom. V, 545). Das Verständniss des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des heiligen Geistes und zwar das grösste aller Charismen; von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des Erkennens ist), sondern Weisheit genannt (ἡ θεία σοφία, c. Cels. VI, 639, Sel. in Ps. p. 568; χάρισμα τῆς σοφίας oder λόγου καὶ σοφίας, Sel. in Matth. p. 835). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige der somatischen entgegen; von ihr unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische (de princ. IV, 59). (In der That ist die allegorische Deutung überall da, wo nicht der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigt hat — welche Absicht freilich jene Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute —, nur ein aphoristisches Philosophiren bei Gelegenheit der Bibelstellen.)

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der höchstwahrscheinlich identisch mit dem um 170 n. Chr. lebenden, von Lucian im Pseudomantis erwähnten Celsus (s. Grundr. Th. I, S. 286) um 200 einen λόγος ἀληθής gegen die Christen schrieb, hat theils vom jüdischen, theils von seinem philosophischen Standpunkte aus das Christenthum mit grossem Scharfsinn bekämpft, die historische Basis desselben auf einen misslungenen Aufstandsversuch reducirt, der christlichen Idee der duldenden Liebe die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menschheit den an eine ewige, vernunftgemässe Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke, dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegen gehalten, den Grund der Verbreitung des Christenthums aber in der bei der ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheissungen in Betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung gefunden. Es ist dieses Buch geradezu ein reiches Arsenal von Angriffswaffen gegen das Christenthum, die bis in die neuesten Zeiten hinein gebraucht worden sind. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius verfassten, nicht sehr gelungenen Gegenschrift die Vernunftgemässheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweis gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (contra Celsum I, 366), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums geschehen (ib. 1, 321 u. ö.), die siegreiche Ausbreitung des Christenthums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 323; III, 466). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift περὶ ἀρχῶν, zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (c. Cels. V, 604).

An Origenes hat die spätere Orthodoxie angeknüpft, deren Gestaltung durch seine Doctrin bedingt war (s. oben § 12, Ende), zugleich aber hat dieselbe ihn bekämpft und zwar sein apologetisches, jedoch nicht sein systematisches Hauptwerk gelten lassen, während andererseits Arianer und später Pelagianer sich auf ihn beriefen. In ihm lagen (wie in neuerer Zeit in Schleiermacher) Keime zu einander entgegengesetzten theologischen Doctrinen vereint, welche später zu selbständiger Entfaltung gelangen sollten. Derselbe Justinian, der (529) die Schule der Neuplatoniker aufhob, hat (um 540) durch neun Anathematismen den Origenismus verdammt.

§ 14. Während die christologische Speculation hauptsächlich durch hellenistische Theologen ausgebildet wurde, haben lateinische Kirchenlehrer vorzugsweise die allgemeine, in dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit liegende Basis, wie auch die anthropologischen und moralischen Momente der christlichen Lehre hervorgehoben.

Das gleiche Thema wie Minucius Felix, also die Lehre von dem Einen ewigen Gott und die Widersinnigkeit und Unsittlichkeit des polytheistischen Volksglaubens, behandelt Arnobius, nur mit geringerer Eleganz der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache, jedoch oft mehr oberflächlich als gründlich, und geht dabei auch auf die christologische Frage ein, indem er die Gottheit Christi besonders aus den Wundern nachzuweisen sucht. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenäus, spricht er der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und dem grob Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab und bekämpft platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zu Gunsten des theologisch-moralischen Argumentes. Was die Erkenntniss anlangt, so tritt er hier der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung entgegen und vertritt den stoischen Empirismus.

Der Rhetor Lactantius vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Stils mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntniss der Sache; doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung nicht selten der Gründlichkeit und Tiefe. Er macht als der Erste im Abendlande den Versuch, die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen, und legt das Hauptgewicht auf die Moral. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, dass es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle; die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntniss. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion; sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben.

Die sieben Bücher des Arnobius adversus gentes erschienen zuerst zu Rom 1543, in neuerer Zeit zu Leipzig 1816, hrsg. von Joh. Conr. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrand; in Gersdorfs Bibl. patr. eccl. Lat. vol. XII, hrsg. von Franz Oehler, Leipz. 1846; v. Aug. Reifferscheid, s. ob. S. 3. Ueber Arnobius handeln: Petr. Krog Meyer, de ratione et argum. Apologetici Arnobiani, Havniae 1815; E. Klussmann, Arnob. und Lucretius, oder ein Durchgang durch den Epikureismus zum Christenth., in: Philol.

Bd. 26, 1867, S. 362—366; Mich. Zink, zur Krit. u. Erklärung des Arnob., G.-Pr., Bamberg 1873; G. Kettner, Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Progr. d. Königl. Landessch. Pforta, 1877; K. B. Francke, d. Psychol. u. Erkenntnisslehre des Arnob., I.-D., Leipz. 1878.

Die Werke des Lactantius, von dem zuerst die Institut. div. (Sublaci 1465 f., dann Rom 1470 f. etc.) erschienen, sind sehr häufig gedruckt worden, u. a. Cantabrigiae 1685; hrsg. von J. L. Bünemann, Leipz. 1739; von J. B. Le Brun und Nic. Lenglet-Dufresnoy, Paris 1748; von O. F. Fritzsche in Gersdorfs Bibl. vol X. und XI, Leipz. 1842—44; auch in der von J. P. Migne hrsg. Bibl., Paris 1844. Ueber L. handeln Joach. Just. Rau, diatribe hist.-philos. de philos. L., Jenae 1733; H. J. Alt, de dualismo Lactantiano. Breslau 1839; E. Overlach, d. Theol. des Lactantius, diss., Schwerin 1858; Joh. Jac. Kotzé, specimen de L., Utrecht 1861; P. Bertold, Prolegomena zu Lactantius, Sch. Pr., Metten 1861; O. Rothfuchs, qua historiae fide Lact. usus sit in libro de mortibus persecutorum, Marb. 1862; Ad. Ebert, üb. d. Verh. des Buches de mortibus persecutorum, in: Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 1870, S. 115 bis 138; Joh. Gust. Theod. Müller, quaestiones Lactantianae, diss. inaug., Götting. 1875; H. Dechent, über die Echtheit des Phönix v. Lact., in: Rhein. Mus., N. F. Bd. 35, 1880, S. 39—55.

Die bald nach 300 verfasste Schrift des in Sicca als Lehrer der Rhetorik lebenden Afrikaners Arnobius gegen die Heiden (adversus gentes) ist in den zwei ersten Büchern apologetisch, in ihren fünf letzten mehr polemisch. Sie wurde rasch geschrieben, damit ihr Verfasser zur Taufe zugelassen würde, und nahm Vieles in unselbständiger Weise von Clemens Alexandrinus auf. Arnobius braucht besonders die Schriften des Cornelius Labeo (eines Zeit- und theilweisen Gesinnungsgenossen des Apuleius), der einer der bedeutendsten römischen Antiquare in der christlichen Zeit war und gegen das Christenthum sich geäussert hatte, um seine Polemik gegen das Heidenthum anzuknüpfen, und theilt zugleich grössere Stücke in Auszügen aus diesem Schriftsteller mit. Der Eine Gott, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existirten, ihren Ursprung haben müssten, darf nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identificirt werden. Die allegorische Deutung der Göttermythen weist Arnobius mit Schärfe ab. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existire, hält er (I, 31) nicht einmal der Widerlegung werth, da der Gottesglaube einem Jeden angeboren sei (s. unten). Ja selbst die Thiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31), durchaus immateriell und körperlos, nicht ein corpus sui generis wie Tertullian meinte. Im Unterschied von Minucius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohlthaten willen Gott genannt werden; er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr grosses Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Platon, Kronius und Numenius (vergl. Grundriss I, § 65, 6. Aufl., S. 286), denen die Heiden glauben, waren wohl sittenrein und der Wissenschaften kundig, aber sie konnten keine Wunder thun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen etc., folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen; der Christ glaubt Christo (II, ff.). Als Mensch musste Christus auf der Erde erscheinen, weil er, wenn er sich auf dieselbe in seiner ursprünglichen Natur hätte herablassen wollen,

nicht von den Menschen hätte gesehen werden und seine Werke verrichten können (I, 60).

Arnobius behandelt die Fragen nach Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der Seele ausführlich. Er bekämpft die platonische Präexistenz zu Gunsten des Creatianismus und lässt die Seele geschaffen werden durch ein Mittelwesen, das vom höchsten Gott um viele Stufen der Würde und Macht geschieden ist. Ihrem Wesen nach ist die Seele durchaus körperlich und in ihrer Entwickelung ist sie vom Körper abhängig. Wie Justin bekämpft er die platonische Lehre, dass die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei. Sie ist von mittlerer Qualität, von zweifelhafter Natur, d. h. ihren natürlichen Anlagen nach schwebt sie in der Mitte zwischen Leben und Tod, Vernichtung und Fortdauer, schon wegen ihrer Körperlichkeit kann sie nicht von Natur aus unsterblich sein. Während die heidnischen Philosophen die Unvergänglichkeit der Seele aus der vermeintlichen göttlichen Natur derselben folgerten, gilt sie dem Christen als Gottes Gnadengabe. Die Garantien für die Unsterblichkeit liegen in Gottes Güte und Allmacht, in dem Verlangen der Seele selbst, dem Untergange zu entrinnen, und in der Nothwendigkeit einer jenseits eintretenden Vergeltung. Wenn uns kein zukünftiger Lohn für unsere gewaltige Arbeit erwartete, wäre es nicht nur der grösste Irrthum, sondern thörichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen. Desshalb ist die Lehre Epikurs, dass die Seelen untergehen, ganz falsch (II, 30). Entschieden polemisirt Arnobius auch gegen die platonische Ansicht, dass das Wissen Wiedererinnerung sei; auf das im Menon aufgestellte Argument entgegnet er, der Sclave werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntniss von der Sache, sondern durch einsichtige Ueberlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vorstellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter Dinge. Es wird dies sehr breit ausgeführt (II, c. 20 ff.), und Lamettrie knüpft an diese Ansichten des Arnobius an, s. Grundr. III, Aufl. 5, S. 160. Vielleicht ist diese Annahme des Arnobius das Urbild zu der Menschenstatue, die in dem Sensualismus Condillacs eine so grosse Rolle spielt (s. Lange, Gesch. d. Material., 3. Aufl. I, S. 336). Die Wahrnehmung ist die einzige Quelle aller Erkenntniss für die Seele, welche als von vornherein leer angesehen wird. Eine Idee nur ist dem Menschen von vornherein angeboren, das ist die Gottesidee, die eines Lenkers und Herrn aller Dinge (I, 33). Mit ihr ist gegeben die Gewissheit der Existenz Gottes, seiner Güte und seiner Vollkommenheit. Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51 Or.). Freilich neigt Arnobius auf Grund seines Empirismus zu einer Art Skepticismus. Alle sogenannte Erkenntniss, die sich nicht auf Erfahrung stützt, kommt über Unklarheit und Ungewissheit nicht hinaus, aber auch die auf der Empirie ruhende soll nicht zu völliger Unbestreitbarkeit gelangen, und so bliebe denn nichts übrig, als Verzichtleistung auf positive Urtheile (II, 57). Hiermit ist denn das Bedürfniss nach Offenbarung gegeben.

Ungefähr gleichzeitig mit Arnobius schrieb der zum Christenthum bekehrte Rhetor **Firmianus Lactantius** seine **Institutiones divinae**, der an den Hof Constantins des Grossen zur Erziehung dessen Sohnes Crispus berufen wurde und bald nach 325 gestorben ist. Vor seinem Uebertritt zum Christenthum scheint er sich dem Stoicismus zugeneigt zu haben. Aus seinen Institutiones fertigte er einen Auszug an: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er C. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren). Ausserdem

sind von ihm erhalten: liber de opificio Dei ad Demetrianum; de ira Dei liber; de mortibus persecutorum liber; ausserdem Fragmente. Das symbolisch die Unsterblichkeit feiernde Gedicht de Phoenice, welches im 6. Jahrhundert schon allgemein dem Lactantius zugeschrieben wurde, ist nicht einmal unzweifelhaft von einem Christen verfasst. Hieronymus nennt (cat. c. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius; doch ergiebt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältniss nicht. Er nennt in den Instit. divin. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minucius Felix und den Cyprian (der von 200—258 gelebt und besonders für die Einheit und Macht der Kirche gestritten hat; ihm gehört der Ausspruch an: Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; vergl. üb. ihn B. Fechtrup, d. heil. Cypr., sein Leben u. s. Lehre, I. Bd., Münster 1878), nicht den Arnobius, und auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf arnobianischen Einfluss zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von Seiten der Form; den Minucius Felix gebraucht er geradezu als Vorbild, er erwähnt ihn lobend und meint, seine Schrift bekunde, dass er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können; Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mythisch: er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge. Lactantius hat seine Institutiones und auch noch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfasst, da noch das Christenthum öffentliche Anerkennung nicht gefunden hatte; die Anreden an Constantin als den Gönner der Christen sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von Anderen später eingeschoben worden. Die Schrift de opificio Dei, welche eine Ergänzung zu dem vierten Buche der Republik Ciceros sein will und in ihrem stoischen Charakter wenig von dem Christenthum ihres Verfassers kundgiebt, begründet den Gottesglauben auf die zweckmässige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr ins Einzelne eingeht.

In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christenthums darthun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (IV, 1 ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen; die Erkenntniss aber müsse der Verehrung vorausgehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Thier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion. Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit, Frömmigkeit aber ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; V, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den (in der Schrift de opif. Dei ausführlich begründeten) Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, dass die vernunftgemässe Weltordnung eine Vorsehung beweise. Inst. I, 2: nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui non, oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cuius dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum. Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert. Inst. I, 3: Deus autem qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est; . . . virtutis autem perfecta natura in eo potius est, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est; Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Eine Mehrheit von Göttern würde die Theilbarkeit der

göttlichen Macht involviren, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfliessen könnten, welche die Weltordnung stören würden; nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Theile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also muss nothwendig die Welt durch den Willen eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so gross ist, dass sie auch wider den Willen der Menschen denselben einleuchtet (I, 5); keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7). In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im Wesentlichen dem Minucius Felix; beide schöpfen ihre Kenntniss vorwiegend aus Ciceros Schrift de natura deorum; aber von des Minucius günstigem Urtheil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie beide als falsch und irreleitend der von Gott offenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1 u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, dass die menschliche Weisheit Thorheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.) Die Philosophie müsste Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar; er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt; mortalis natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus; wir erkennen nicht die Ursachen der Dinge, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf blosses Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Die Widersprüche zwischen den verschiedenen Philosophenschulen benutzt er zur Widerlegung der philosophischen Lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntniss der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik differiren ebenso wie in der Physik die Ansichten der Philosophen. Um zu wählen, müssten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten; zudem mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgend einer Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit?

Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang an Alles so geordnet, dass bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufens der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV). Vater und Sohn sind ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins sind: der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (IV, 29). (Den heiligen Geist erkennt Lactantius nicht als dritte Person an, sondern nur als den Geist des Vaters und des Sohnes.) Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30). Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit; die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Aner-

kennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben (V, 14). Beides, der Ursprung und die Wirkung der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht (Inst. VI). Nicht die Unterdrückung der Affecte, auch nicht ihre Mässigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16); auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (de ira Dei). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Thorheit bekleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten; sie würde in der That Thorheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Platon und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu vertheidigen; aber sie haben ihr Ziel nicht erreichen können, und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist; sie hielten irrthümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein. Inst. V, 18: qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt; nam et quum de virtute disputant quamvis intelligant aerumnis ac miseriis esse plenissimam, tamen expetendam ajunt sua causa; ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia, nullo modo vident; si rebus omnibus ad hanc praesentem vitam relatis virtutem plane ad stultitiam redigunt. Inst. V, 18: virtus et mercedem suam Deo judice accipiet et vivet ac semper vigebit; quae si tollas, nihil potest in vita hominum tam inutile, tam stultum videri esse quam virtus. Inst. VI, 9: nec aliter virtus quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. In dieser Weise schliesst Lactantius auf die Unsterblichkeit der nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden (de opif. Dei 19) Seele und den von Gott bestimmten jenseitigen Lohn (Inst. V, 18), ohne den die Tugend unnütz sein würde. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente gründen (Inst. VI, 1 ff.). Die Argumente, welche Platon von der Selbstbewegung und von der Intellectualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existiren, da ja auch Gott körperlos ist; sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen, erkennen und verehren kann; ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Werth, der ihr doch zukommt, und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.). Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben; erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wieder erweckt (VII, 26).

Zweiter Abschnitt.

Die patristische Philosophie nach dem Concil von Nicäa.

---

§ 15. Nachdem die christliche Religion im römischen Staate zur Anerkennung und Herrschaft gelangt war, und die Fundamentaldogmen (auf dem Concil zu Nicäa 325 n. Chr.) kirchlich sanctionirt worden waren, wandte sich das christliche Denken theils der subtileren Durchbildung, theils der positiv-theologischen und der philosophisch-theologischen Begründung der nunmehr in den Grundzügen feststehenden Lehre zu. Die Kämpfe zwischen Häresie und Orthodoxie weckten die productive Kraft des Gedankens. Die theologisch-philosophische Speculation ward in der nächstfolgenden Zeit zumeist von der Schule des Origenes gepflegt, wenn auch gegen einzelne Dogmen sogar von platonisirenden christlichen Schriftstellern heftig polemisirt wurde, so von Methodius, Bischof von Tyrus. Der hervorragendste Vertreter der Richtung des Origenes ist Gregor von Nyssa (331—394), und neben ihm sind zu nennen sein Bruder Basilius der Grosse und der dritte berühmte Kappadocier, Gregor von Nazianz. Gregor von Nyssa ist der erste, der (nachdem Athanasius selbst hauptsächlich das christologische Dogma gegen die Arianer und Sabellianer vertheidigt hatte) den ganzen Complex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes; den Inhalt seiner Lehre aber eignet er sich nur in so weit an, als derselbe mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt, bekämpft ausdrücklich Theoreme wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe, und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer schliesslichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus. Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittelst der Annahme, dass der Ausdruck Gott (ϑεός) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne; seine durch dieses Problem veranlassten Untersuchungen über das Verhältniss des Wesens zu den Individuen antecipiren in gewissem Betracht bereits den Scholasticismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich, sie

ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig: sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesammtheit der Materie die Theilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so dass sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor grosses Gewicht; ohne diese Voraussetzung könne nicht die Ueberzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der Einen und Verwerfung der Anderen bestehen; Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Loos. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Uebel; es selbst war nothwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Thier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichäischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Princip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen folgt die endliche Rettung aller Wesen; die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Vgl. Jos. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit [325—787 n. Chr.], Münster 1866 bis 69; H. Weiss, die grossen Kappadocier, Basilius, Gregor v. Nazianz u. Greg. v. Nyssa als Exegeten, Lpz. 1872.

Die Schriften des Methodius, soweit sie uns noch erhalten sind, finden sich bei Gallandi, Biblioth. Patr., T. III, bei Migne, Patrol. Gr. cursus compl. T. XVIII, Albrt. Zahn, S. Methodii Opp. et S. Methodius platonizans, Halle 1865, die zweite Hälfte führt auch den Sondertitel: Platonismus SS. Patrum ecclesiae Gr. S. Methodii exemplo illustratus. Es ist dies eine reichhaltige Nachweisung der Beziehungen des Meth. zu Platon. Vgl. ausserdem: Gottfr. Fritschel, Method. v. Olympus u. seine Philosophie, Dissert., Lpz. 1879.

Die Werke des Gregor von Nyssa sind theilweise von L. Sifanus (Basil. 1562 und 1571) u. A., vollständiger von Morellus (Paris 1615) herausgegeben worden. Seit 1865 erscheinen Gregorii opera ex rec. Fr. Oehler, Tom. I continens libros dogmaticos, Halis. Einzelne Werke haben Verschiedene, in neuerer Zeit namentlich Krabinger den Dialog über die Seele und Auferstehung, Lpz. 1837, edirt: eine Auswahl der bedeutendsten Schriften nebst deutscher Uebersetzung hat Oehler veröffentlicht (Bibliothek der Kirchenväter, I. Theil: Gregor von Nyssa, Bd. I—IV, Leipz. 1858—59); seinen Dialog über Seele und Auferstehung hat Herm. Schmidt in deutscher Bearbeitung und mit kritischen Anmerkungen, Halle 1864, herausgegeben. Ueber ihn handeln namentlich Rupp (Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Leipz. 1834); Heyns (disp. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835); E. W. Möller (Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit, Halis 1854); Stigler (die Psychologie des heiligen Gregorius von Nyssa, Regensburg 1857); G. Herrmann (Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875); Joh. Bergades (ἡ περὶ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης), diss. inaug. Lips., Thessalon. 1876.

Ueber Basilius d. Gr.: G. Hermant, vie de S. Basile le Grand et celle de Grégoire, 2 voll., Paris 1674; C. R. W. Klose, Basil. d. Gr. nach Leb. u. Lehre, Strals. 1835; Alb. Jahn, Basilius Plotinizans, Bern 1838, nebst Animadversiones, ebd. 1842; Schürmann, de St. Basilio et Gregorio Nazianzeno literarum antiqu. studiosis, G.-Pr., Kempen 1862, P. II, ibid. 1872; Eugène Fialon, étude historique et littéraire sur St. Basile, Nancy 1865.

Ueber Gregor v. Nazianz: K. Ullmann, G. v. N., d. Theol., Darmst. 1825; J. Draeseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen, Progr., Wandsbeck 1876.

Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. C. Blondel, Paris 1876. L. Duchesne, de Macario Magnete et scriptis eius, Paris 1876. Theod. Zahn, zu Macarius von Magnesia, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 2, 1878, S. 450—459. Wagenmann, Porphyrius u. d. Fragmente eines Ungenannten in der athen. Macarius-Handschr., in: Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. 23, 1878, S. 269—314. Zu vergl. C. I. Neumann in den Prolegomenis zu der Ausgabe Iuliani contra Christianos, S. 14—24.

Aus der Schule des Origenes sind die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen griechischer Väter hervorgegangen. Von ihm vererbte sich auf seine Schüler namentlich auch die Liebe zu platonischen Studien, die sich in ihren Schriften durch zahlreiche Nachbildungen bekundet. Das mit der sich fixirenden Kirchenlehre nicht Uebereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes ist von ihnen theils ausdrücklich bekämpft, theils stillschweigend beseitigt worden. Methodius von Tyrus, der etwa 312 als Märtyrer gestorben ist, hat gegen Origenes zwei Werke in dialogischer Form, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, geschrieben, *περὶ γενητῶν*, worin er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft, und *περὶ ἀναστάσεως*, worin er die spiritualistische Auferstehungslehre besonders angreift. In der uns auch nur sehr fragmentarisch überlieferten Schrift *περὶ αὐτεξουσίου* polemisirt er gegen den Dualismus und Determinismus der Gnostiker. Vollständig ist uns erhalten das sehr wenig Philosophisches bietende *συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων περὶ τῆς ἀγγελομιμήτου παρθενίας καὶ ἁγνείας.* Die Darstellung des Methodius ist reich an spielenden Analogien. So viel Methodius auch sonst platonisirt, so greift er doch heftig an die Lehre von der Präexistenz der Seele, von ihrem Fall und Herabsteigen in den Leib als ihren Kerker. Der Mensch ist nach ihm ein geistleibliches Wesen und als solches, das zugleich ein schönes und das vollendetste Geschöpf ist, durch Gottes Hände gebildet. Demnach kann mit dem Leibe nicht ursprünglich Sünde verbunden sein. An dem Fleische als solchem haftet nichts Böses, sondern dies ist aus dem freien Willen des Menschen hervorgegangen. Der Leib als wesentlicher Bestandtheil des Menschen ist auch unvergänglich, und durch den Tod wird die Seele nur zeitweilig vom Leibe getrennt. Uebrigens ist Gott allein körperlos, die Seele ist körperlich, ein *σῶμα νοερόν*. Es erinnert dies an den Realismus oder Materialismus der Stoiker, mit deren Lehren auch die ethischen Sätze des Methodius Aehnlichkeit haben, wenn sich auch Neuplatonisches hier einmischt, und er ein asketisches Leben anempfiehlt, so z. B. die Vorzüge der Virginität preist. Ein consequenter oder selbständiger Denker war Methodius nicht, und den Origenes scheint er öfter geradezu nicht verstanden zu haben.

In der späteren Zeit ragen hervor „die drei Lichter der Kirche von Kappadocien": Basilius der Grosse von Cäsarea, dessen Freund, der als Kanzelredner und Theolog berühmte Gregor von Nazianz, ein Schüler des Athanasius, und des Basilius Bruder Gregor, Bischof von Nyssa. Diese alle zollten dem Origenes eine hohe Verehrung; Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία.* An hierarchischem Talent ist Basilius, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredtsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste; für die philosophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die grösste Bedeutung, weshalb hier nur diesem eine ausführlichere Darstellung zu widmen ist. An Gregorius von Nyssa erinnert vielfach Makarius, Bischof von Magnesia, dessen *Ἀποκριτικός* (vollständiger Titel wahrscheinlich: *Μακαρίου Μ. Μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας· Περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων*) 1867 zu Athen in einer Handschrift aufgefunden worden ist. Makarius berichtet darin an einen Freund Theosthenes von einer mehrtägigen Disputation mit einem christen-

feindlichen griechischen Philosophen. Das Werk ist, wie Neumann feststellt, erst nach 410 geschrieben. Die heidnischen Einwürfe sind wahrscheinlich grösstentheils der Schrift des Porphyrius entnommen. Hilarius von Poitiers (über ihn vgl. Adalb. Viehauser, Hil. Pictav. geschild. in s. Kampfe geg. den Arianismus, Klagenfurt 1860; Jos. Hubert Reinkens, Hil. v. Poit., e. Monographie, Schaffh. 1864), der Kämpfer für den Athanasianismus im Abendlande um die Mitte des vierten Jahrhunderts, ist vielmehr für die Kirchengeschichte, als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung. Das Gleiche gilt, wie von manchen anderen Kirchenlehrern, so von Julius Firmicus Maternus, der um 350 n. Chr. de errore profanarum (ed. C. Halm, s. o. S. 3) schrieb, um die weltlichen Behörden zu energischer Verfolgung des Heidenthums aufzufordern, und Vieles aus Clemens Alexandrinus entlehnt hat.

Zugleich mit der volleren Orthodoxie im objectiven Gehalt der aufgestellten Lehren findet sich in dieser Zeit des zur politischen Herrschaft gelangten und durch Concilienbeschlüsse dogmatisch fixirten Christenthums bereits eine geringere Festigkeit oder doch mindestens eine geringere Unmittelbarkeit der subjectiven Ueberzeugung von eben diesen Lehren. Charakteristisch für dieses Verhältniss ist die Aeusserung, die Gregor von Nyssa in dem „Gespräch mit seiner Schwester Makrina über die Auferstehung" sich beilegt und freilich als eine etwas unbesonnene und kecke bezeichnet, die aber früheren Kirchenlehrern unmöglich gewesen wäre, nämlich: die Worte der heiligen Schrift glichen Befehlen, durch welche wir an eine ewige Fortdauer der Seele zu glauben gezwungen würden; nicht durch einen Vernunftbeweis sei uns diese Lehre zur Ueberzeugung geworden, sondern sclavisch scheine unser Geist aus Furcht das Gebotene anzunehmen, nicht freiwillig aus innerem Triebe den Aussprüchen beizustimmen (III, p. 183 C. ed. Morell.). Diese Aeusserung wird zwar getadelt; aber es wird doch ihr gegenüber nicht etwa die verringerte Kraft eines auf dem Zeugniss des göttlichen Geistes an den menschlichen Geist ruhenden, durch Bibel und Predigt unmittelbar erweckten Glaubens neu angeregt und befestigt, sondern in der That die Forderung erfüllt, Vernunftbeweise zu geben, und zwar nicht, um einen ohnedies bereits festen und seiner selbst gewissen Glauben zur Erkenntniss zu erheben und durch Erkenntniss fortzubilden, sondern um den wenigstens momentan wankenden Glauben zu stützen und die mangelnde Ueberzeugung herzustellen. In die Deductionen greift stellenweise die Berufung auf Sätze der Schrift mit ein (die freilich nach der Weise der Alexandriner mit einer nur durch Glaubensregel und Dogma eingeschränkten Willkür allegorisch gedeutet werden, so unbedingt auch Gregor nach seiner ausdrücklichen Erklärung III, 20 der Schrift sich unterwerfen will); aber die volle Einheit der theologischen und philosophischen Betrachtung ist geschwunden. Gregor von Nyssa ist der Repräsentant der beginnenden Sonderung beider geistigen Mächte in dem eben bezeichneten Sinne. Spätere (wie namentlich bereits Augustin) kehrten zwar zu der von Clemens ausgesprochenen Ordnung eines auf dem Glauben ruhenden Denkens zurück; jedoch nicht in dem Sinne einer blossen Wiederherstellung der früheren Form; seit der kirchlichen Fixirung bleibt die unmittelbare Einheit zwischen Begründung und Gestaltung des Dogmas auf die noch nicht dogmatisirten Lehrstücke eingeschränkt, und daneben beginnt das neue Verhältniss des der rationellen Vermittelung gegebener Dogmen dienenden Denkens. Die (christliche) Philosophie wird schon von jetzt an bei den Fundamentaldogmen, was sie im Mittelalter bei den sämmtlichen Dogmen (mit wenigen Ausnahmen) ist, die Dienerin der (nicht mehr mit ihr identischen) Theologie. Doch ist die Grenzlinie keine durchaus feste; in manchen Beziehungen bekundet sich der Charakter der früheren Periode noch in der folgenden, und an-

dererseits der der folgenden bereits in der früheren. Der Gegensatz zeigt sich im vollsten Maasse bei einem Vergleich der beiden ersten christlichen Jahrhunderte, insbesondere der apostolischen und der gnostischen Periode, mit der Culmination der Hierarchie und Scholastik im Mittelalter; derselbe relativirt sich zu einem Unterschiede des Mehr oder Minder in Bezug auf die in der Mitte liegenden Erscheinungen.

Die Werke des Gregor von Nyssa, die philosophisch in Betracht kommen, sind vornehmlich der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνομίου, κατὰ Εἱμαρμένης, ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου, περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου u. a. In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa die christliche Lehre in dem λόγος κατηχητικός. Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch muss man dem Irrthum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judenthum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt. Gott hat einen Logos, denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine blosse Eigenschaft Gottes sein, sondern muss als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabeneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, dass in dem Maasse, wie Gott grösser ist als wir, auch alle seine Prädicate höher, als die gleichnamigen bei uns, sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter; unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen; der Bestand (ὑπόστασις) des göttlichen Logos aber muss ein unaufhebbarer und ewiger sein und demgemäss nothwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann, und zwar muss das Leben des göttlichen Wortes αὐτοζωή, nicht blosse ζωῆς μετουσία sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber giebt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (προαιρετικὴν δύναμιν). Eben so gross, wie der Wille, muss auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde; sein Wille muss als göttlich auch gut und wirksam sein; aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermaassen der Begriff des Wortes zu den relativen (πρός τι) gehört, indem das Wort in nothwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muss mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος μή τινος ὢν λόγος. So vermeidet das Geheimniss unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (ἀτοπία) der Beschränkung auf den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten lässt, und die des hellenischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters des Wortes anerkennen; denn mag Jemand die Güte, oder die Macht, oder die Weisheit, oder die Ewigkeit, oder die Freiheit vom Bösen, vom Tod und Untergang, oder die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater seinen Beistand hat (λόγ. κατηχ. prolog und cap. 1).

In gleicher Weise sucht Gregor, ausgehend von dem Athem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes Wesen und die Selbständigkeit seiner Existenz

darzuthun (ebend. cap. 2) und meint dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judenthum und Heidenthum zu finden: aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (ἡ τῆς φύσεως ἑνότης), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις) gewahrt (ebend. cap. 3). (Dass freilich die gleiche Argumentation, die zuletzt doch nur auf dem Doppelsinn von ὑπόστασις: a) wirkliches Bestehen, b) individuell selbständiges, nicht attributives Bestehen, beruht, auf jede der göttlichen Eigenschaften bezogen und somit der volle Polytheismus wieder hergestellt werden könnte, lässt Gregor unbemerkt.) Eine Reihe von Schwierigkeiten, in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor in eigenen Abhandlungen: „über Vater, Sohn und heiligen Geist", „über die heilige Dreieinigkeit", „über den Tritheismus", „an die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen". In der letztgenannten Schrift sagt er: wenn der Name Gott die Person bedeute, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, nothwendig auch von drei Göttern sprechen; wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so nehmen wir nur Einen Gott an, indem wir bekennen, dass das Wesen der heiligen Trias nur eines sei. In der That aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge derselbe auf die Person, so würde nur Eine der drei Personen Gott genannt werden, so wie nur Eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht Einen Menschen, wie es sein müsste, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein (τὴν μερικὴν oder, was Gregor als den genaueren Ausdruck bezeichnet, ἰδικὴν οὐσίαν) bedeutete, so dass nach dieser Analogie, gleich wie das Wort Mensch auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte, also allerdings von drei Göttern geredet werden müsste, so gesteht Gregor zwar die Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur missbräuchlich auf die Individuen bezogen; und zwar in Folge des zufälligen Umstandes, dass sich nicht immer das gleiche Wesen in derartigen Individuen wahrnehmen lasse (freilich eine missliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Gleichheit des Wesens und Identität des Begriffs die Möglichkeit der Zählung gebunden ist. Wenn Gregor sagt a. a. O. p. 85 C. D.: ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύναται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως, so ist die Verwechslung des abstracten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zulässt, und des concreten Begriffs, der denselben fordert, unverkennbar, wie denn auch Gregor mitunter geradezu das Abstractum einsetzt, indem er p. 86 A von der heiligen Schrift sagt: φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων.). Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine mässige Einsicht gemäss der unaussprechlichen Natur desselben (κατὰ τὸ ἀπόῤῥητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν) erlangen (λόγ. κατηχ. cap. 3 init.).

Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein; seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substantiell existirende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewiss auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgend einer Nothwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (ἀγάπης περιουσίᾳ), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter theilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so musste ein gottverwandtes

Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch das Theilhaben an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit, gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und zum Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäss nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung entbehren, der Antheil an den Gütern musste ein Kampfpreis der Tugend sein. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschliessen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil es dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsterniss Privation (στέρησις) des Lichtes, oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefasst werden, als ob sie zwei selbständige Existenzen wären, sondern wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz; auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend gegenüber, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern. Da nun alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, dass zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward, und seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem andern Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Thorheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (λόγ. κατ. c. 5 u. 6). Gott wusste, was geschehen werde, und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben; er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen; denn besser als das Nichtschaffen war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade. Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist; er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7—8; 14 ff.). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, dass die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäss umfasst werde; die göttliche Natur ist mit der menschlichen vielmehr so verbunden zu denken, wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinaus reicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Uebrigens überschreitet die Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere Fassungskraft, obschon wir an dem Factum der in Jesu geschehenen Verbindung um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen; das Uebernatürliche der Wunder zeugt für deren göttlichen Ursprung (cap. 11 ff.).

Nachdem wir uns selbst freiwillig dem Bösen verkauft hatten, musste von dem, welcher aus Güte uns wieder in Freiheit setzen wollte, nicht der Weg ungesetzmässiger Gewalt, sondern der Weg der Gerechtigkeit für diese Erlösung ausfindig gemacht, also ein Lösegeld gezahlt werden, welches grösser war, als der Werth des Loszukaufenden; darum gab der Sohn Gottes sich für uns in den Tod. Um seiner Güte willen wollte er retten, um seiner Gerechtigkeit willen unternahm er die Erlösung der Geknechteten auf dem Wege des Tausches; für seine Macht ist die Menschwerdung ein grösserer Beweis, als es das Beharren in seiner Herrlichkeit

sein würde; auch mit seiner Weisheit, Ewigkeit und Allgegenwart stimmt dieselbe zusammen (c. 22 ff.). In der Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Natur liegt zwar eine gewisse Täuschung des Bösen; aber für diesen als Betrüger war es eine gerechte Wiedervergeltung, betrogen zu werden; der Widersacher selbst muss schliesslich das Geschehene gerecht und heilbringend finden, wenn er endlich auch seinerseits geläutert sein wird und dann als ein Geheilter die Wohlthat empfindet (cap. 26). Erst musste die Entartung auf ihren Gipfel gelangt sein, ehe die Heilung eintreten konnte (c. 29). Dass aber nicht die Gnade durch den Glauben an alle Menschen gekommen ist, liegt nicht an Gott, der die Berufung an Alle hat ergehen lassen, sondern an unserer Freiheit; wollte Gott durch Gewalt das Widerstreben brechen, so würde mit dem freien Willen die Tugend und Löblichkeit des menschlichen Verhaltens aufgehoben und der Mensch auf die Stufe des unvernünftigen Thieres herabgedrückt werden (c. 30 f.). Gregor sucht ferner das Gotteswürdige des Todes am Kreuze darzuthun (c. 32). Danach zeigt er das Heilbringende des Gebets und der christlichen Sacramente auf (c. 33—37). Wesentlich ist für die Wiedergeburt der Glaube, dass der Sohn und Geist nicht geschaffene Wesen, sondern gleicher Natur mit Gott dem Vater seien; denn wer auf Geschaffenes sein Heil stellen wollte, würde sich einer unvollkommenen und selbst ihres Heilandes bedürftigen Natur anheimgeben (c. 38 f.; vgl. die Abh. vom Vater, Sohn und heil. Geist p. 38 D: die, welche den Sohn für erschaffen halten, müssen einen Erschaffenen anbeten, was götzendienerisch ist, oder ihn nicht anbeten, was unchristlich und jüdisch ist). Nur der ist in Wahrheit Gottes Kind geworden, der die Wiedergeburt durch freiwilliges Abthun aller Laster bekundet (c. 40).

Eine Reihe anthropologischer Betrachtungen enthält die Schrift „von der Erschaffung des Menschen“. Biblische Sätze werden mit aristotelischen und platonischen Gedanken und mit teleologischer Physiologie combinirt. Die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, dass dieselbe nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 f.). Der Mensch ist herrlicher als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt seinen ganzen Leib, nicht bloss einen einzelnen Theil (c. 12 ff.). Er ist zugleich mit dem Leibe geworden, weder vor noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und, durch Strafe gereinigt, zum Guten zurückkehren (c. 21). Die Eschatologie behandelt Gregor speciell in dem „Gespräch über Seele und Auferstehung“. Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer der Vorzug der Tugend vor der Lust sich gründe (p. 184 A). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältniss ein („moralisches“) Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderlich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegengehalten, dass derselbe den Atheismus involvire, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege; die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglichkeit immaterieller Existenz überhaupt (p. 184 B ff.) Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele lässt sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schliessen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesammten Welt (p. 188 B ff.). Die Seele wird von Gregor definirt als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, so lange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (p. 189 C). Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müssten (p. 192 B ff.). In der substantiellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz

kommt unsere Seele mit der Gottheit überein; doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (p. 196 A). Als ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις vermag die Seele auch nach der Auflösung des leiblichen σύγκριμα zu beharren (p. 197 C); sie begleitet aber gemäss der Eigenthümlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach deren Trennung von einander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigenthum, und kann demgemäss bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (p. 198 B ff.; vgl. p. 213 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben (πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία), sie sind uns nicht ursprünglich eigen, und wir können und sollen uns wiederum derselben entäussern (p. 199 C ff.), und so lange sie uns als etwas, das uns mit den Thieren gemeinsam ist, anhaften, uns ihrer zum Guten bedienen (p. 204 C. ff.). Der Hades, in den die Seele nach ihrer Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare (τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές, p. 210 A, vgl. Plat. Phädon p. 80 D); die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Uebereinstimmung stattfinde (p. 211 A ff.). Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langdauernde Schmerzen, nicht aus Hass, auch nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (p. 226 B ff.); die Grösse der Schlechtigkeit in einem Jeden ist nothwendigerweise auch das Maass der Schmerzen (227 B); wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft, überhaupt Alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (p. 260 B). In diesem Sinne ist die ἀνάστασις Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definirt (ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις, p. 252 B. u. ö.).

Die Lehre von der schliesslichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als dass die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden könnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 233) der Patriarch Germanus von Constantinopel (um 700) dieselben ausgab; offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nöthigung des Willens zum Guten ausschliesst, mit der Annahme der Nothwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt; man vermisst den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität; nichts destoweniger behauptet auch die origenistisch-gregorsche Lehrweise gegenüber der augustinischen von Seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigenthümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

§ 16. In Augustin culminirt die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit. Aurelius Augustinus, geb. am 13. Nov. 354 zu Thagaste in Numidien, gest. den 28. August 430 als Bischof zu Hippo regius, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen

Mutter, die auch ihn zum Christenthum erzog, dann dem Manichäismus ergeben, durch classische Studien zum Rhetor gebildet, wurde nach einer skeptischen Uebergangsperiode durch platonische und neuplatonische Speculation vorbereitet, von Ambrosius für das katholische Christenthum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Vertheidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Dem Skepticismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntniss zur Glückseligkeit, blosses Forschen und Zweifeln genüge nicht; das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntniss findet er in dem Bewusstsein von unserm Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Processen; aus dem unleugbaren Gegebensein irgend welcher Wahrheit schliesst er auf Gott als die Wahrheit an sich; die Ueberzeugung von der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube. Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, vertheidigt Augustin die specifisch-christlichen Lehren und Institutionen, und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die christlichen Sätze, dass nur in Christo das Heil sei, dass ausser dem dreieinigen Gotte keinem andern Wesen göttliche Verehrung gebühre, da derselbe alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt habe; dass die Seele mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammniss gelangen, aber nicht immer wieder von neuem in das irdische Leben eingehen werde, dass sie auch nicht vor ihrem Leibe existirt habe und in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zugleich entstanden sei; dass die Welt geworden und vergänglich und nur Gott und die Seelen der Engel und Menschen ewig seien.

Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Theil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen liessen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, vertheidigt Augustinus den Monismus des guten Princips, des rein geistigen Gottes, erklärt das Böse für eine blosse Negation oder Privation und sucht die Uebel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als nothwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen; auch hält er gegen den Manichäismus (und überhaupt gegen den Gnosticismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des alten und neuen Testamentes fest. Gegen die Donatisten vertheidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius

und die Pelagianer behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, die absolute Prädestination, die aus der durch den Ungehorsam Adams, in dem potentiell die gesammte Menschheit war, in Verderbniss und Sünde versunkenen Masse nach freiem Ermessen Einzelne zur Bekundung der Gnade dem Glauben und Heil zuführe, die Mehrzahl aber zur Bekundung der Gerechtigkeit der ewigen Verdammniss anheimfallen lasse.

Die Werke des Ambrosius sind öfter herausgeg., von Erasmus, Basil. 1527. Die beste Ausgabe ist die der Benedictiner Nic. le Nourry und Jac. du Frische, Paris 1686 bis 1690. Ed. Migne Voll. XIV—XVII, Paris 1845. Ambrosii de officiis ministrorum libri tres ed. J. G. Krabinger, Tübing. 1857. Vgl. üb. dieses Werk: Bittner, de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum ll. Progr., Braunsberg 1849; J. Draeseke, M. T. Ciceronis et Ambrosii — de officiis ll. tres inter se comparantur, Aug. Taur. 1875; Jak. Reeb, Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Ein Beitr. zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidnisch-philosophisch. u. christlicher Ethik, Progr., Zweibrücken 1876.

Die Werke Augustins sind Basil. 1506, dann von Erasmus (Bas. 1528—29 und 1569), von den Lovanienses theologi (Antw. 1577), von den Benedictinern der Mauriner Congregation (Paris 1689—1700, ed. nov. Antw. 1700—1703), in neuerer Zeit wiederum zu Paris (1835—40) herausgegeben worden. Von den zahlreichen Schriften Augustins sind besonders häufig die Confessiones (ed. stereotyp. Leipz. 1869, mit Erläuterungen von Karl v. Raumer, Stuttg. 1856, 12. Aufl., Gütersloh 1876; zuletzt übersetzt von Frdr. Merschmann, Frankfurt 1866) und de civitate Dei (Lips. 1825, Colon. 1850, von B. Dombart, Lips. 1863, 2. ed. 1877) einzeln edirt worden; durch kritische Genauigkeit ausgezeichnet ist Krabingers Ausgabe des Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate (Tub. 1861). Vgl. Busch, librorum Augustini recensus, Dorp. 1826. In Mignes Patr. bilden Augustins Werke die Bände XXXII—XLVII der lateinischen Väter. Eine französische, auf 15 Bände berechnete Uebersetzung unter der Leitung von Poujoulat und Raulx erscheint seit 1864 zu Bar le Duc.

Die Biographie des Augustinus von seinem jüngeren Freunde Possidius findet sich bei den meisten Ausgaben der Werke Augustins (insbesondere im X. Bde. der Mauriner Ausgabe); sie ergänzt Augustins eigene Confessiones. Von den zahlreichen neueren Schriften über Augustin sind die umfassendsten: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1821—33; Kloth, der heil. Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840; C. Bindemann, der heil. Augustinus, Bd. I, Berl. 1844, Bd. II, Leipz. 1855, Bd. III, Greifsw. 1869; Poujoulat, histoire de St. Augustin, 3 vols. Paris 1844, 3. éd. 1852; Flottes, études sur St. Aug., son génie, son âme, sa philosophie, Montpell. 1861; F. Nourrisson, la philosophie de St. Aug., Paris 1865; A. F. Hewitt, the Problems of the age, with studies in St. Augustin, New-York 1868; Chrestien, études, sur Augustin, Montpellier 1870; Am. Biéchy, vie de St. August., Limoges 1872; Jos. A. Ginzel, d. Geist des heil. A. in seinen Briefen in dessen: Kirchenhist. Schriften, Wien 1872, I, 123—245; H. A. Naville, St. Augustin, étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Paris 1872; A. Dorner, Aug., sein theolog. System u. seine religionsphilos. Anschauung, Berl. 1873; mit grosser Ausführlichkeit handelt namentlich Friedrich Böhringer in seiner Gesch. der Kirche Christi (I, 3, Zürich 1845, S. 98—774) von Augustin, auch Neander in seiner Kirchengesch. (II, 1, 2, S. 671 ff.); A. Lange, Aug. d'après ses confessions, Strasb. 1866; Emil Feuerlein, die Stellung Aug. in der Kirchen- und Culturgesch., in v. Sybels histor. Ztschr. Jahrg. XI. 1869, S. 270—313. Ueber Augustins Lehre von der Zeit handelt Fortlage, Heidelberg 1836, über seine Psychologie Gangauf, Augsburg 1852, Heinichen, de Augustini anthropol. orig., Lips. 1862, und Ferraz, Paris 1863, 2. éd. 1869, über seine Logik Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855, S. 665—672), über seine Erkenntnisslehre Jac. Merten, über die Bedeutung der Erkenntnisslehre des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquino für den gesch. Entwickelungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft, Trier 1865, und Nic. Jos. Ludw. Schütz, divi Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata, comm. philos., Monasterii 1867, über seine Lehre von der Selbsterkenntniss E. Melzer, Aug. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter

se congruant a seseque differant, diss. inaug., Bonnae 1860, über seine Dialektik H. Hagen in: Jahrb. f. class. Philol. 105, 1872, S. 757—780, über seine Civitas Dei (ein Beitr. z. röm. Gesch. und Götterlehre) Leo Redner, G.-Progr., Conitz 1856, vgl. auch: Eug. Hasselmann, intr. à l'ouvrage int. la cité de Dieu, Strassb. 1869, über seine Lehre von der Sünde und Gnade im Verhältniss zu der des Paulus und zu der der Reformatoren handelt Zeller (in den theol. Jahrb. Tüb. 1854, S. 295 ff.), üb. d. Erbsünde Hillen (Quid de peccati origin., natura et propagatione judicaverit S. Aug.), G.-Pr., Warendorf 1858, über seine Lehre vom Wunder Friedr. Nitzsch, Berlin 1865, über seine Lehre von der Dreieinigkeit (de cogitationibus A. philosophicis de trinitate prolatis), Hal. 1841, von Gott, dem Dreieinigen, Theodor Gangauf, Augsburg 1866, über seine Geschichtsphilosophie Jos. Reinkens, Schaffhausen 1866, über seine Lehre vom Wesen und Ursprung der menschl. Seele, Heinzelmann, G.-Pr., Halberstadt 1868, ders., über seine Lehre v. d. Unsterblichkeit, Halberst. 1864, vgl. H. J. Bestmann, qua ratione Augustinus notiones philosophiae Graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit, Erlang. 1877, G. Loesche, de Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda, Inaug.-D., Jena 1880, über seine Lehre von Gnade und Freiheit Emile Louitz, Strassb. 1869, über seine Lehre von d. Prädestination und Reprobation Joh. Pet. Baltzer (aus der österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol.), Wien 1871, über das Verhältniss der Lehre v. d. Kirche zu der Lehre v. d. prädestinatianischen Gnade Herm. Reuter, Augustinische Studien II, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., IV. Bd., 1800, S. 204—260, über seinen Beweis für das Dasein Gottes (der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins) Carl van Endert, Freiburg im Br. 1869.

Ambrosius, geb. um 334, empfing seine Bildung zu Rom und war Anfangs Jurist. Er übte als Bischof von Mailand (374—397) grossen Einfluss auf geistliche und weltliche Dinge, namentlich ordnete er den Cultus und beförderte das Mönchthum. Er ist ohne besondere philosophische Bedeutung. In der Erklärung der Schrift huldigte er der allegorischen Methode nach der Weise Philons, und wir finden überhaupt sehr viel Anklänge an Philon bei ihm, wie er auch Mancherlei von Origenes, Basilius u. A. entlehnt hat. In seinem Buche de officiis ministrorum giebt er eine christliche Sittenlehre nach dem Muster des ciceronianischen Werks de officiis, indem er nicht nur die Eintheilung von diesem nimmt, sondern sich auch im Einzelnen meist an dasselbe anschliesst, so dass wir hier vielmehr eine stoische als eine aus dem christlichen Geiste entstandene und von demselben durchdrungene Ethik haben. Das Ziel der Sittlichkeit liegt allerdings nach Ambrosius in dem jenseitigen, in dem ewigen Leben und ist die ewige Glückseligkeit in Gott. Hierauf muss sich die Tugend beziehen, und Alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich: Ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio. Diese Pflichtenlehre des Ambrosius verdient insofern Erwähnung, als sie die einzige von der christlichen Glaubenslehre abgesonderte Darstellung der christlichen Ethik im Mittelalter ist, bis der heilige Thomas die Ethik des Aristoteles commentirte und die christliche in Verbindung mit dieser brachte. Das ambrosianische Werk wurde sehr hoch geschätzt und viel gelesen.

Augustins Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode der alten Religion zugethan, seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einfluss auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Carthago gebildet, trat er zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Carthago und Rom und von 384—386 in Mailand als Lehrer der Beredtsamkeit auf; doch fesselten stets zumeist die theologischen Probleme sein Interesse. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er damals von Seiten der Form und des Inhalts sich nicht zu finden. Auf die Frage nach dem Ursprung des Uebels schien ihm der manichäische Dualismus die befriedigendste Antwort zu geben: auch schien ihm derselbe, indem er das alte Testament als dem neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urtheilen, als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie

aller biblischen Schriften voraussetzte. Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichäischen Doctrin in sich und mit astronomischen Thatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich nun mehr und mehr dem Skepticismus der Akademiker zu, bis ihn im Jahre 386 die Lectüre einiger Schriften von (Platon und) Neuplatonikern (in der Uebersetzung des Victorinus, eines Rhetors und Grammatikers des 4. Jahrh., der sich im Ganzen an die Neuplatoniker hielt, die εἰσαγωγή des Porphyrius ins Lateinische übertrug, eigene Bücher de syllogismis hypotheticis und de definitione schrieb, Christ wurde und manche theologische Schriften verfasste; vgl. üb. ihn: Gust. Koffmane, de Mario Victorino philosopho Christiano, Vratislav. 1880) dem Dogmatismus näher brachte, und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, der Kirche wieder zuführten. Die allegorische Deutung des alten Testamentes hob die anscheinenden Widersprüche gegen das neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstoss genommen hatte; der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald nachher nach Afrika zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald hernach starb). Er bekämpfte unermüdlich Manichäer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichäischen Periode als Rhetor verfasste, nämlich de pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die früheste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfasste; er schrieb ebendaselbst die Abhandlungen de beata vita (dass die wahre Glückseligkeit nur in der Erkenntniss Gottes bestehe) und de ordine (namentlich über die Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung) und die Soliloquia (über die Mittel zur Erforschung der übersinnlichen Wahrheiten, mit specieller Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele), und nach seiner Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, die Abhandlung de immortalitate animae, welche eine skizzirte Fortsetzung der Soliloquien ist (Erweis der Unsterblichkeit aus der Ewigkeit der Wahrheit, deren Sitz die Seele), wie auch ein Buch über die Grammatik, und begann Abhandlungen über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie (August. Retract. I, 6). Doch ist die Echtheit der in seinen Werken enthaltenen Schriften über die Grammatik und über die Principien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden. Nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die beigefügte Abhandlung über die zehn Kategorien unecht ist, vielleicht liegt in derselben (wie Prantl vermuthet) eine Ueberarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. Vgl. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, G.-Pr., Elberfeldae 1857 (für die Echtheit der Dialektik und Rhetorik und Unechtheit der Gramm., nebst Emendationen des Textes der Dialektik). An die Schrift über die Unsterblichkeit schliesst sich die auf der Rückreise von Mailand nach Afrika während des Aufenthalts in Rom verfasste Schrift de quantitate animae (über das Verhältniss der Seele zum Leibe). Dieser folgten die gegen die manichäische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher de libero arbitrio (an denen er später in seinen Retractationen am meisten zu ändern hatte), deren zwei letzte er erst in Afrika schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften

de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. In Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, verfasste er u. a. die Bücher über die Musik, die Schrift de genesi contra Manichaeos, die eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, und das Buch de vera religione, das er schon in Cassiciacum projectirt hatte; dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichäismus ist die Schrift de utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo verfasste, wie auch die Schrift de duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Manis Schüler Adimantus, die das Verhältniss des alten Testamentes zum neuen erörtert, und die Disputation mit Fortunatus. In die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen ausserdem namentlich noch neben Auslegungen biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis, eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol und seine casuistische Schrift über die Lüge. Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfassten Schriften sind die meisten theils gegen die Donatisten, theils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes. Von hervorragender Bedeutung ist neben der Schrift über die Trinität (400—410) die vom Gottesstaate (de civitate Dei), Augustins Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfasste Uebersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Aeusserungen, die für die Wissenschaften und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, im streng kirchlichen Sinne einzuschränken bestimmt sind. Es findet sich bei Augustin eine grosse Fülle von Gedanken, die sich schon erklärt aus der Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Beschäftigung und seinem Lebensgange. In seiner Schreibweise spricht sich die leidenschaftliche afrikanische Natur aus. Die antike Einfachheit ist bei ihm nicht mehr zu finden; sein Stil ist oft schwülstig und dunkel.

Die Erkenntniss, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntniss. Soliloq. I, 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 4: Deus semper idem, noverim me, noverim te. Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gut ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet; die Dialektik hat Werth als instrumentale Doctrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt (de ord. II, 38; vgl. de civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit); die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Werth, im Uebrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 7: infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem (in der frühen Schrift de ordine II, 14 und 15) geäusserten Gedanken, dass die Wissenschaften der Weg seien, um zur Erkenntniss der Ordnung in allen Dingen und demgemäss der Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retractationen (I, 4, 2), viele Männer seien heilig ohne Kenntniss der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Wir sollen streben, das, was wir mit festem Glauben ergriffen haben, auch durch die Vernunft zu erkennen (ep. 120). Von dem Streben nach unnützem

Wissen muss die Demuth uns heilen. Den guten Engeln ist die Kenntniss aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes; sie erkennen sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (de civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustins über den Werth oder Unwerth der verschiedenen Doctrinen sind von bestimmendem Einfluss auf die gesammte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustins Urtheil über die vorchristlichen Philosophen (welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlich erwähnt werden mag). Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) giebt er eine Uebersicht über die „italische" und „ionische" Philosophie vor Sokrates; unter jener versteht er die pythagoreische, zu dieser rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der (c. 3) zuerst die gesammte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen der Dunkelheit der Physik, oder, wie Einige wohlwollender über ihn geurtheilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4 ff.) von Platon und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern (inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qui omnino caeteros obscuraret, Plato). Platon machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er theilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia. Die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Platon in seinen Schriften so sehr beibehalten, dass es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich deshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur". Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu; doch habe derselbe neben den Akademikern seine eigene „secta" oder „haeresis" gegründet; er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans" (de civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Platons wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heissen; unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Iamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). „Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt" (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates und auch die religio naturalis aller andern alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und der Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben, und die beide in der Erkenntnisslehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (de civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transscenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transscenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen

sie von der christlichen Wahrheit ab, dass sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (de civ. Dei VIII, 24). Der Christ weiss auch ohne Philosophie aus der heiligen Schrift, dass Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (de civ. Dei VIII, 10). Die Verwunderung über Platons grosse Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Aegypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen. Augustin selbst hat eine Zeitlang diese Meinung gehegt (die er noch de doctr. christ. II, c. 29 äussert); aber er findet (de civ. Dei VIII, 11), dass Platon beträchtlich später als Jeremias gelebt habe; er hält nicht für unmöglich, dass Platon sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe, und meint, Platon könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (exod. III, 14) geschöpft haben. Doch hält er (c. 12) für eben so möglich, dass Platon aus der Betrachtung der Welt Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. I, 19 f.). Sogar die Erkenntniss der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisciplinirten Worten von drei Göttern reden (de civ. Dei X, 29), und Augustin geht bei seiner eigenen Lehre von Gott von der neuplatonischen Fassung aus. Aber sie verwerfen die Incarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes und glauben nicht daran, dass die göttliche Vernunft, die sie den πατρικὸς νοῦς nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demuth und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (de civ. Dei X, 28). In ihren Büchern findet sich sehr Vieles von der christlichen Lehre; aber namentlich nicht die Fleischwerdung des Worts; Confess. VII, 13 f.: ibi (in libris Platonicorum) non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil: quod factum est in ipso, vita erat, et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt. Et quia hominis anima quamvis testimonium perhibeat de lumine non est tamen ipsa lumen; sed tamen Verbum Deus est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et quia in hoc mundo erat et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in propria sua venit et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomen eius, non ibi legi. Item legi ibi, quia Verbum Deus non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est. Sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Ebenso soll sich finden quod sit Filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, aber nicht, quia semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus. Auch hat er in denselben Büchern gelesen, dass der Sohn vor aller Zeit, Gott gleich ewig ist, und dass von seiner Fülle die Seelen die Seligkeit empfangen, aber nicht, quod secundum tempus pro impiis mortuus est, und dass Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont und ihn für uns alle dahingegeben hat. Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland; aber sie verfehlten den Weg; sie schämten sich, aus Schülern Platons Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch

den heiligen Geist die Erkenntniss von dem fleischgewordenen Worte erschloss (de civ. Dei X, 29). Nicht wer, der Vernunft folgend, nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I. 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Nothwendigkeit des Wissens darzuthun. Es ist charakteristisch, dass er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntniss ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfniss sei, oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, dass er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, vertheidigt den Satz, dass schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemässe Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrthum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren; das Suchen aber sei nicht Irrthum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch so viel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie und in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu geniessen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius, die später Lessing wieder aufgenommen hat, wogegen Aristoteles das Wissen für beseligender, als das Suchen, erklärt (Eth. Nic. X, 7: *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*). Er behauptet zunächst, dass ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse, welche doch die Akademiker für erreichbar hielten, denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Aehnliche habe an dem Wahren sein Maass. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein; jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus dem Begriff derselben ausschliesse und sie in das blosse Bekenntniss des Nichtwissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identificiren, sei also unhaltbar. (Hierbei bleibt freilich die Weisheit als „Lebensweg“ unbeachtet.) Gehöre aber das Wissen zur Weisheit, dann auch zur Glückseligkeit, da nur der Weise glückselig sei. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntniss locke nur bedauernswerthe, betrogene Anhänger herbei, die, immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schliesslich ihre irreleitenden Führer verwünschen müssten. Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntniss zu gelangen, worauf die Akademiker die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig; zu irgend einem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntniss der Nothwendigkeit, dass von den Gliedern einer contradictorischen Disjunction das eine wahr sein müsse (certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der Schrift de beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche; niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche; wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu finden wünsche, und sei nicht glücklich. Auch sei derselbe nicht weise, da der

Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. In den Retractationen hebt jedoch Augustin hervor, dass die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei.

Indem Augustin dem Skepticismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewissheit als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift contra Academicos theils die disjunctiven Sätze, theils bemerkt er, die sinnlichen Perceptionen seien doch mindestens subjectiv wahr: noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (contra Acad. III, 26), und bereits in der fast gleichzeitigen Schrift de beata vita (c. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfassten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das Gewisseste. Sol. II, 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. In gleichem Sinne schliesst Augustin de lib. arbitr. II, 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 72 sagt er: noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum. Ib. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. De trinitate X, 14: utrum aëris sit vis vivendi — an ignis — dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelliget, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Augustin hat hiermit den cartesianischen Ausgangspunkt des positiven Philosophirens vorausgenommen. De civ. Dei XI, 26 findet er ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntniss unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrthum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, . . . quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Dass Körper existiren, können wir freilich nur glauben; aber dieser Glaube ist nothwendig für die Praxis (Confess. VI, 7) und weil das Nichtglauben in schlimmeren Irrthum führen würde (de civ. Dei XIX, 18: creditque (Civitas Dei) sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum). Auch zur Erkenntniss des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (de fide rerum, quae non vid. 2). Der Glaube ist im allgemeinsten Sinne die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, de praedest. sanct. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben, vermögen wir sofort zu erkennen; der Glaube ist der Weg zur Erkenntniss (de div. qu. 83 qu. 48 und 68; de trin. XV, 2; Epist. 120). Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch einen innern Sinn, welcher sich

jene zum Object macht (denn wir wissen ja von unsern Sinnesempfindungen, die äussern Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den innern Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (de lib. arb. II, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urtheilt, über dem Beurtheilten; aber über dem Urtheilenden steht wiederum das, wonach es urtheilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntniss strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urtheilend; die Wahrheit selbst aber, nach der sie urtheilt, muss unwandelbar sein (de lib. arb. II, 6; de vera rel. 54 und 57; de civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, dass du zweifelst, so erkennst du Wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also lässt sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (de vera rel. 72 f.).

Die unwandelbare Wahrheit aber ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfasst (de vera rel. 57; de trin. VIII, 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (de trin. VIII, 4; quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Gott ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die höchste Schönheit, welche über jede andere Schönheit hinausgeht und jede bedingt („omnis pulchritudinis forma unitas est"), die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz etc. (de vera rel. 21 u. ö., de lib. arb. II, 9 ff., de trin. XIV, 21). Durch die veränderliche Creatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Confess. XI, 10). In Gott sind die Ideen. De div. qu. 46; de ideis 2: sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeterne ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest et omne, quod oritur et interit. Platon hat darin nicht geirrt, dass er eine intelligible Welt annahm; so nannte derselbe nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat; wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müsste man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermessliche und unendliche Schätze der intelligiblen Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemässen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (de civ. Dei XI, 10, 3; cf. dediv. quaest. 83, qu. 26, 2: singula igitur propriis sunt creata rationibus). Bei dem Körper ist Substanz und Eigenschaft verschieden; auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Participation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Theilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (de civ. Dei XI, 10, 3). Ganz so gilt auch von Gott selbst, dass der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschied der (aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem,

sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz passt nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur subtsantiae; Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, — unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur. Es ist nicht richtig zu sagen, Gott sei Substanz, und die Güte, Wahrheit, Schönheit, Glückseligkeit seien Attribute oder Accidentien dieser Substanz, sondern er ist Essenz, und diese Essenz fällt mit allem dem, was man als seine Eigenschaften angiebt, zusammen, ib. VI, 7: Non est ibi (in deo) aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino esse (vgl. ib. VII, 5; Soliloq. I, 3 u. 4). Gottes Wesen ist einfach, und es giebt nichts Getrenntes in ihm. Auch das Wissen, Wollen, Handeln, Sein ist in Gott ein und dasselbe. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche folgen (ib. II, 35), um so mehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntniss und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgend eine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (de trin. V, 11; cfr. Conf. XI, 26); wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (de ord. II, 44 und 47); doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrthums (de trin. VIII, 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so können wir ihn nicht anrufen und lieben (de trin. VIII, 12; Confess. I, 1; VII, 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Princip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Conf. VII, 16; de civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft, wir erkennen in ihm (Confess. X, 65; XII, 35; de trin. XII, 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständniss näher zu bringen. De civ. Dei XI, 24: credimus et tenemus et fideliter praedicamus quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipsi consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam quum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Augustin will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und Anderen), dass das Verhältniss der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefasst (also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht) werde; bei der Gottheit realisirt sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (de trin. VII, 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten; die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (de lib. arb. II, 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres

Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11; de trin. IX, 4, de civ. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens, oder innerhalb der Vernunft die des Bewusstseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (de trin. XI, 16; XV, 5 ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besonderen in sich vereinigen (de vera rel. 13: esse, species, ordo; vgl. de trin. XI, 18: mensura, numerus, pondus). Von der Trinität erscheint, soweit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Creaturen (de trin. VI, 10).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia), er ist im vollsten Sinne (summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis); den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres; er hat die Naturen der Wesen stufenmässig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, de civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt; nur das Nichtsein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfliessende Böse (de civ. Dei XII, 2 f.). Der gute Gott hat mit Willensfreiheit, keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (de civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (de civ. Dei XIV, 11; Confess. XII, 7), und aus dieser Negation, dem nihil, stammt das Veränderliche in der Welt (de civ. Dei XII, 2). Wenn auch dieses Nichts nicht gleich dem μὴ ὄν, der Materie, ist, so scheint es doch bisweilen bei Augustin als eine Macht angenommen zu werden, die sich mit der operatio divina verbindet, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. In dieser Verbindung ist das Esse vermindert; die Welt hat das minus esse gegenüber dem summe esse. Als substantia creatrix ist Gott ubique diffusus. Die Welterhaltung ist eine fortgehende Schöpfung. Zöge Gott seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde dieselbe sofort in das Nichts wiederum übergehen (de civ. Dei XII, 25). Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt muss als das Endliche begrenzt in der Zeit, wie im Raume sein; man darf aber nicht vor ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existiren nicht ausser der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Maass der Bewegung; im Ewigen aber giebt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit, als in der Zeit geschaffen worden (de civ. Dei XI, 6: si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?). Gottes Entschluss zur Weltbildung aber ist ein ewiger (de civ. Dei XI, 4 ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich; viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft (de ord. I, 3; de civ. Dei XV, 5).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringste nicht fehlen (de civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Maassstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Object nach seiner eigenen Natur beurtheilen; jedes hat sein Maass, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4 f.). alles Sein ist als solches gut (de vera rel. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle; sie ist von

Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit; der Leib ist nicht ein Kerker der Seele (de vera rel. 36).

Die sichtbare Welt gipfelt im Menschen. Er ist der Mikrokosmus, der die wesentlichen Eigenschaften des Thieres, der Pflanze, des leblosen Körpers in sich schliesst. Jedoch hat er auch Vernunft und verbindet so die materielle Welt mit der geistigen. Die Seele ist eine immaterielle, vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz. Sie findet in sich nur Functionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (de trin. X, 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subject, nicht eine blosse Eigenschaft des Leibes (ibid. 15). Sie empfindet eine jede Affection des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also in dem Körper ganz und auch ganz in jedem Theile desselben gegenwärtig; das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Theile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16). Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas; die voluntas ist in allen Affecten (de civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). Das Verhältniss der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper, oder überhaupt der Accidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subjectum, ὑποκείμενον) nicht überschreiten, die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes lieben, durch die Erkenntniss sich und auch anderes erkennen, sie theilen demgemäss die Substantialität mit dem Geist selbst (de trin. IX, 4), obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat (ib. XV, 22). Alle jene Functionen können sich auch auf sich selbst wenden, der Verstand sich selbst erkennen, das Gedächtniss dessen gedenken, dass wir ein Gedächtniss besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht (de lib. arbitr. II, 19). Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Theilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2 ff., de imm. an. 1 ff.); die Sünde raubt ihr nicht das Leben, obwohl das selige Leben (de civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (de trin. XIII, 12). (Vgl. unter Platons Argumenten besonders das in der Rep. X, p. 609 und das letzte im Phädon, Grdr. I, § 42, 6. Aufl., S. 155 f.).

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niedern abwendet, der Hochmuth solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben (Enchirid. 23: nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent, bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea). Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt; er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (de civ. Dei XII, 6 ff.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend; wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses

geben (de civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichäismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem annimmt. Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums: es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen; es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist nur als Bethätigung der Gerechtigkeit; wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesammtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluss der Sünde schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Missgestalt schändet (de civ. Dei XI, 23; XII, 3; vgl. de vera rel. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum). Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er voraus wusste, dass sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewusst hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so dass das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (de civ. Dei XI, 18). Er hätte das Böse überhaupt nicht zuzulassen brauchen; aber es schien ihm besser, dass aus dem Bösen Gutes entstehe, als dem Bösen gar keinen Raum zu geben. Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, dass er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und Andere, einer allgemeinen ἀποκατάστασις zur Theodicee zu bedürfen glaubt.

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Theil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen; die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (de civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott als den ersten schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apuleius) dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich constatirt halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, dass noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind (ib. XII, 10). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ocean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maasse (ib. XII, 12). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, dass nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere und alle Ereignisse wiederkehren; nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib. XII, 13 ff.).

In dem ersten Menschen lag schon, obzwar nicht sichtbar, doch nach Gottes Vorherwissen, der Ursprung zweier menschlichen Gemeinschaften, gleichsam zweier Staaten, des weltlichen Staates und des Gottesstaates; denn aus ihm sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die andern mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Rathschluss Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (de civ. Dei XII, 27). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es giebt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verlässt, und den der Seele, wenn Gott sie verlässt; der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und

Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Uebel, gereicht aber den Guten zum Heil; der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, ward er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15); freiwillig depravirt und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravirte und Verdammte; denn wir Alle waren in ihm, als wir Alle noch er allein waren; es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugetheilt, durch die wir als Individuen leben, aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst worden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur). Diese Sätze scheinen in Betreff der Entstehung der menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traducianismus zu involviren, zu dem in der That Augustin wegen des Dogmas von der Erbsünde sich hinneigt; doch hat er sich nicht unbedingt für denselben entschieden, nur die Präexistenzlehre als irrthümlich abgewiesen, und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (de quant. an. 20) verworfen, den Creatianismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsact Gottes entstehen lässt, nicht missbilligt. Jedoch erheben sich gegen diesen auch Schwierigkeiten, da die Seelen, wie sie täglich von Gott geschaffen werden, doch gut sein müssen. So ist Augustin beim Zweifel stehen geblieben (Retr. I, 1, 3 ff; cf. de trin. XII, 15). Adam sündigte nicht aus bloss sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (ibid. XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur der Urheber derselben wiederherstellen (XIV, 11). Zu diesem Zwecke ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung liess Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, dass weder ein Engel noch ein Mensch sündigte; aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung nicht entziehen, um zu zeigen, wie viel Uebel ihr Stolz, wie viel Gutes seine Gnade vermöge (XIV, 21). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire liberaliter Deo.

Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (de corr. et grat. 33). Die Erbsünde bringt den Menschen in den Stand des non posse non peccare. Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir handeln, aber dass wir handeln, dass wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mittheilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, dass es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1: cf. de gratia Christi 26 u. ö.). Die Lehre des Pelagius (welcher nach Aug. de praedest. sanct. c. 10 sagt: „praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in

ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit") verkennt die Bedingtheit dieser Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und ist nicht im Einklang mit der heiligen Schrift. Vgl. ausser der oben (S. 94) erwähnten Schrift von Wiggers insbesondere noch J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius, Leipz. 1842; Friedr. Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freib. i. Br. 1866. Augustins letzte Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae sind gegen den Semipelagianismus, besonders des Cassianus, gerichtet, welcher zugab, dass der Mensch nichts Gutes ohne die Gnade vollenden könne, aber doch den Anfang im Guten, den Gottes Gnade zur Vollendung führe, dem freien Willen des Menschen selbst anheimgab und nicht zugeben mochte, dass Gott nur einen Theil des Menschengeschlechtes retten wolle, und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest, huldigt also entschieden der Lehre von der Prädestination und schliesst den freien Willen im Menschen aus. Hieronymus (über den u. A. Otto Zöckler, Gotha 1865, und A. Thierry, St. Jérome, la société chrétienne à Rome etc., Paris 1867, Aem. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Leipzig 1872, handeln) sagt in dem 415 verfassten Dialogus contra Pelagianos: der Mensch kann sich zum Guten oder Bösen bestimmen, aber nur unter dem Beistand der Gnade das Gute vollbringen.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Theil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, so entstand neben den irdischen Staaten der Gottesstaat (de civ. Dei XIV, 28). Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine prädestinirt, ewig mit Gott zu herrschen, die andere, ewige Strafe zu leiden mit dem Teufel (ib. XV, 1). Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwickelung (excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1) Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah; Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten; sie endigt mit der Sündfluth, gleich wie bei dem einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben wird. Die zweite Periode aber geht von Noah bis Abraham, sie ist dem Knabenalter zu vergleichen; zur Strafe der Hoffahrt der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Thurmbau zu Babel, nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David, sie ist das Jünglingsalter der Menschheit; das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheissungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus; die Prophetie hörte auf, und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen bessern Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und Sieges der Gläubigen und schliesst ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbaths, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammniss anheimfällt, so dass die Geschichte mit einer Scheidung schliesst, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist.

Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zu Grunde gelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Cultus falscher Götter einführten und Dichter theils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, theils Naturobjecte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten. Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (XIX, 25; vgl. V, 13—30), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Grösse angewachsen; zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (de civ. Dei XV ff.).

In sieben Stufen lässt Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen; doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, dass er von der aristotelischen Doctrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1) die vegetativen Kräfte, 2) die animalischen (mit Einschluss des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3) die rationale Kraft, auf der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4) die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5) die Sicherheit im Guten, 6) das Gelangen zu Gott, 7) die ewige Anschauung Gottes (de quant. an. 72 ff.). Das höchste, das unendliche Gut ist Gott selbst, und die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes. Wir sind nach Gott geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es in Gott ruht. Freilich wird diese Glückseligkeit in diesem Leben nicht erlangt, und das ethische Ziel fällt demnach in das Jenseits. In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Aehnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (de trin. XIII, 12, XIV, 24). Von Werth ist nur das Handeln, durch welches sich der Glaube bethätigt; deshalb sind auch die Tugenden des Nicht-Christen vielmehr Laster als Tugenden (de civ. Dei XIX, 25).

Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, dass alle Strafen bloss zur Reinigung der Bestraften dienen sollen; sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit; würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein; da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden muss, so wird ein Theil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit grössere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was Allen gebührte (de civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, dass selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müssten, weshalb auch die Kirche nicht für sie betet; wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müsste aus dem gleichen Grunde auch die der bösen Engel annehmen; die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem Einzelnen mit Sicherheit weiss, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammniss bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist; wüsste sie gewiss, welche diejenigen seien, die „praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo“, so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (de civ. Dei XXI, 24). Demgemäss hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwickelung ebenso entschieden

fest, wie er denselben gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Princips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

Die Schriften Augustins waren Jahrhunderte lang eine Hauptquelle für die christliche Philosophie und Theologie, und häufig knüpften die grossen dogmatischen Differenzen in der christlichen Kirche an Augustins Lehre an. Unter den grossen Philosophen der neueren Zeit finden sich namentlich bei Descartes viel augustinische Elemente.

§ 17. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Orient beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Theil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Kyrene, geb. wahrscheinlich zwischen 365 und 370, gegen 430 gest., hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Synesius, fusst in seiner Schrift über die Natur der Seele gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen und zum Theil auch aristotelischen Doctrin, lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er vertheidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Aeneas von Gaza dagegen bestreitet in seinem um 487 verfassten Dialog „Theophrastus" die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpfen im sechsten Jahrhundert namentlich auch der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Commentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien, welcher Letztere, indem er die aristotelische Lehre, dass die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität anwandte, der Anschuldigung des Tritheismus verfiel.

Der Zeit, da neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christenthums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften enthaltene Speculation schliesst sich grossentheils Maximus, der Bekenner an (580—662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der im achten Jahrhundert lebende Johannes von Damascus giebt in seiner Schrift „Quelle der Erkenntniss" eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre; in dem ganzen Werke will Johannes nach seiner ausdrücklichen

Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen; er arbeitet demgemäss nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im Wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so dass bereits das scholastische Princip bei ihm zur Geltung gelangt.

Des Synesius Werke sind von Turnebus, Paris 1553, von Dionysius Petavius, Paris 1612, 1631, 1633 herausgegeben worden, einzelne seiner Schriften öfters, insbesondere von Krabinger das Calvitii encomium (zugleich deutsch), Stuttg. 1834, und die ägypt. Erz. über die Vorsehung (zugl. deutsch), Sulzbach 1835, die Hymnen von Grégoire und Collombat, Lyon 1836 u. von J. Flach, Tüb. 1875, auch in dem 15. Bande der Sylloge poëtarum gr. von J. F. Boissonade, Paris 1823—1832: längere Uebersetzungsproben aus den Hymnen s. b. Rixner, Handb. d. Gesch. d. Philos., Bd. I, S. 98 ff. Ueber Synesius handeln namentlich Aem. Th. Clausen, de Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, Kopenh. 1831; Thilo, comm. in Synes. hymnum sec., zwei Universitätsprogramme, Halle 1842 und 1843; Bernh. Kolbe, der Bischof Synesius von Cyrene, Berlin 1850; H. Druon, études sur la vie et les oeuvres de Synesius, Paris 1859; Franz Xaver Kraus, observationes criticae in Syn. Cyr. epistulas, Solisb. 1863, Studien über Syn. von Kyrene, in: theol. Quartalschr., Jahrg. 1865, Heft 3, S. 381—448, Heft 4, S. 537—600 u. 1866, Heft 1, S. 85—129; Ern. Malignas, essai sur la vie et les idées philos. et relig. de Synesius évêque de Ptolémaïs, Strasb. 1867; Rich. Volkmann, Syn. von Cyrene, eine biograph. Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergeh. Hellenismus, Berlin 1869; G. Sievers, Synes. v. Cyr., in: Studien zur Gesch. d. römisch. Kaiser, Berl. 1870; *ὁ Συνέσιος πλωτινίζων — ὑπὸ Φιλαρέτου Βαφείδου*, leipz. Doct. Diss., *ἐν Κωνσταντινουπόλει*, 1875; Ed. Reinh. Schneider, de vita Synesii philosophi atque episcopi, leipz. Doct. Diss., Grimma 1876. Eine biographische u. litterarische Einleitung s. auch in der französ. Uebersetzung der Werke des Synesius von H. Druon, Paris 1878.

Nemesii *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. graec. et lat. a Nicasio Ellebodio, Antv. 1565; ed J. Fell, Oxon. 1671; ed. Ch. Fr. Matthaei, Lips. 1802; Nemes., über die Freiheit, aus dem Griech. übers. von Fülleborn in dessen: Beitr. zur Gesch. der Phil. I, Züllichau 1791; Nemesius, über die Natur des Menschen, deutsch von Osterhammer, Salzburg 1819.

Aeneae Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf, Turici 1560; Aen. Gaz. et Zach. Mityl. de immortalitate animae et mortalitate universi, ejusdem dial. de opif. mundi ed. C. Barth Lips. 1655; *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας*. Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi ed. J. F. Boissonade, Paris 1836. Ueber den Aeneas von Gaza handelt Wernsdorf, Naumburg 1816 und in der disp. de Aen. G. ed. adorn. vor der Ausgabe von Boissonade; Zachariae episc. Mitylenes aliorumque scripta hist. graece plerumque deperdita syriace ed. J. P. N. Land, Leyden 1870 (tom. III. der Anecdota syriaca).

Ueber die Ausgaben der Schriften des Joh. Philop. s. Grdr. I, § 70, 6. Aufl. S. 307. Vgl. über ihn Trechsel (in Theol. Stud. u. Kritiken, 1835, St. 1).

Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften, *περὶ θείων ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας, π. τῆς Ἱεραρχίας οὐρανίου, π. τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* und Briefe, erschienen griechisch zuerst als Dion. Areopag. opera zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Par. 1562; ed. Lanselius, Par. 1615; ed. Balthas. Corderius, Ant. 1634, wiederabgedr. Par. 1644, Brixen 1854, zuletzt in der Migne'schen Sammlung; deutsch von J. G. V. Engelhardt (die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823), der auch die Abhandlung von Dalläus (Genevae 1664) über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften reproducirt; vgl. L. F. O. Baumgarten-Crusius, de Dionys. Areopag., Jen. 1823, auch in den Opusc. theol., Jen. 1836; Karl Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, Berlin 1836; F. Hipler, Dionysius der Areop., Regensburg 1861, de theologia librorum qui sub D. A. nomine feruntur, Part. I., Brunsb. (Ind. lect.) 1871; Ed. Böhmer, D. A., in

der Zeitschr. Damaris 1864, Hft. 2; J. Colet, two treatises on the Hierarchies of D., with transl., intr. and notes, by J. H. Lupton, London 1869; Joh. Niemeyer, Dionys. Areop. doctr. philos. et theol., diss., Hal. 1869.

Maximi Confessoris opera ed. Combefisius, Paris 1675; Max. Conf. de variis diffic. locis s. patrum Dionysii et Gregorii librum ed. Fr. Oehler, Hal. 1857.

Johannis Damasceni opera in lat. serm. conversa per Jacob. Billium, Par. 1577; opera quae extant ed. Le Quien, Paris 1712, edit. novissima, Venet. 1748. F. Alfred Perrier: Jean Damascène, sa vie et ses écrits, Strasb. 1862; Fr. Hendr. Joh. Grundlehner, Johannes Damascenus, Utrecht 1876; Jos. Langen, Johannes v. Damascus, Gotha 1879.

Synesius war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde, und er zeigt sich auch in den prosaischen Schriften und einem Theil seiner Hymnen als Neuplatoniker. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I, § 69, 6. Aufl., S. 305) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr auch später in einem befreundeten Verhältniss. Nachdem er das Christenthum angenommen hatte und von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designirt war, erklärte er demselben offen: nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Präexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie; doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen accommodiren, denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine, bildlose Wahrheit sei nur Wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken (Epist. 95, p. 236 A ed. Petav.). Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz giebt sich in den Dichtungen kund, die er verfasst hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde ertheilt worden war. Mehr noch in neuplatonischer, als in christlicher Weise fasst er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wehen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die der Mitte entströmt, um die Mitte sich schaaren. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf; sie soll nicht dem Volke der Heiligthümer geheimstes (die Priorität der Monas vor den drei Personen?) verkünden. Indem der ewige Geist, ohne Theilung getheilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung; er ist auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Ohne philosophische Bedeutung ist Cyrill, Patriarch von Alexandrien 412–444, dessen werthvollste Schrift *πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* ein besonderes Interesse für uns hat wegen der vielen in ihr enthaltenen Fragmente aus des Kaisers Julians Werk *κατὰ Χριστιανῶν*. Das Christenthum galt dem neuplatonisch gesinnten Kaiser als ein verschlechtertes Judenthum, vermischt mit einigen Elementen des Heidenthums. Herausgegeben sind die Ueberreste der julianischen Schrift, freilich in sehr nachlässiger Weise, von dem Marquis d'Argens: Défense du paganisme par l'empereur Julien en Grec et en Français, 2 Vol., Berlin 1764 u. ö., dagegen neuerdings sehr sorgfältig: Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt colleg. rec. prolegomenis instrux. Carol. Ioann. Neumann, Lipsiae 1880 (Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt fasciculus III. I u. II werden erst später erscheinen); dazu eine deutsche Uebersetz. von demselb., Leipzig 1880.

Im Wesentlichen steht auch Nemesius, der um 450, nach Anderen schon um 400 lebte, auf dem neuplatonischen Standpunkte; das aristotelische Element ist

bei ihm doch nur von untergeordneter Bedeutung und bestimmt mehr die Form, als den Inhalt seines Philosophirens. Seine Forschung ist vorzugsweise psychologischer Art. Die Seele ist ihm, wie dem Platon, eine unkörperliche Substanz, die beständig sich selbst bewegt; von ihr erhält der Leib seine Bewegung; sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging; sie ist ewig, wie alles Uebersinnliche; es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung (also gegen den Traducianismus und Creatianismus); auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das wohl Gefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme einer Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in thierische Leiber. In der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und auch in der Lehre von der Willensfreiheit schliesst sich Nemesius mehrfach an Aristoteles an. Jede Thierspecies ist an bestimmte Triebe gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen stehend, hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will; das ist seine Freiheit.

Aeneas von Gaza, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien, und Zacharias von Mitylene billigen von den neuplatonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen.

In eben dieses Verhältniss will Johannes Philoponus (dessen Schriften zwischen 500 und 570 fallen), ein Schüler des Ammonius Hermiae (Grundr. I, 6. Aufl. S. 306, 308), zu Aristoteles treten, ohne dass ihm dies jedoch durchweg gelingt. Er urgirt (im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern) die Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Lehre Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existiren können und müssen.

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche erste Bischof von Athen, Dionysius der Areopagite (Act. XVII, 34), zu verschmelzen. „Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine grössere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte. Hierzu kam, dass durch die heidnische Philosophie, indem sie von Neuem und in grösserem Maasse unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mysticismus Nahrung geboten werden musste“ (Ritter).

Die erste Erwähnung der areopagitischen Schriften findet sich in einem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia, in welchem dieser über eine Unterredung referirt, die um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern (bekanntlich gemässigteren Monophysiten, welche zugestanden, dass Christus *κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν* gewesen sei, von den strengeren Monophysiten aber als *φθαρτολάτραι* bekämpft wurden) zu Constantinopel gehalten worden war. Die Severianer beriefen sich auf Stellen des Cyrillus, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus und auch des Dionysius Areopagita (dessen Schrift die Streitfragen kaum berührt, obschon sie einzelne der auf dem chalcedonischen Concil 451 gebrauchten Ausdrücke enthält und lieber die Lehre positiv entwickeln, als Gegner verdammen will, hierdurch aber dem Sinne des 482 erlassenen kaiserlichen Henotikon gerecht wird). Hypatius, der Wortführer der Katholiken, bestritt die Echtheit der dem

Dionysius beigelegten Schriften, die weder Cyrill, noch Athanasius u. A. gekannt haben. Später erlangten diese Schriften dennoch in der katholischen Kirche Geltung, namentlich seitdem die römischen Päpste Gregorius, Martin und Agathon sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Commentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfasste, bekräftigte ihre Autorität. Auf die scholastische Philosophie im Abendlande übten sie, seitdem Scotus Erigena sie übersetzt hatte, einen nicht unbeträchtlichen Einfluss: die Mystiker des Mittelalters zogen vornehmlich aus ihnen den Kern ihrer Anschauungen. Die Unechtheit hat zuerst Laurentius Valla behauptet, dann Morinus, Dalläus, und Andere nachgewiesen. Für uns kann nicht die Unechtheit, sondern nur noch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Frage kommen; wahrscheinlich stammen sie aus den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts. Eine Hinaufrückung des Pseudo-Dionysius aus der zweiten Hälfte des fünften in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts widerstreitet dem Gesammtentwickelungsgange des christlichen Denkens und kann nur einen Schein von historischer Begründung gewinnen, wenn mit Hintansetzung der Gesammtbetrachtung der Blick an einzelnen Stellen älterer Kirchenväter haftet, die, weil sie den modernen Gelehrten an analoge Stellen bei Dionysius erinnern, für wirkliche Reminiscenzen erklärt werden, welche eine Bekanntschaft mit jener Schrift beweisen sollen, während die Anklänge sich in der That theils aus der gemeinsamen platonischen und neuplatonischen Basis, theils aus einem Einfluss in entgegengesetzter Richtung erklären. Der neuplatonische Einfluss ist ganz unverkennbar; die Form des Neuplatonismus aber bekundet, obschon zumeist an Plotinus angeknüpft wird, doch auch (wie u. A. auch Erdmann mit Recht anerkennt) einen Miteinfluss der späteren Glieder jener Schule, namentlich des Iamblichus und des Proklus, mit welchen beiden die Schrift die Erhebung des Einen nicht bloss über das Seiende, sondern auch über das Gute theilt; an des Proklus μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή (Grdr. I, § 70, 6. Aufl., S. 308) erinnert die Lehre von Gott, der die getheilte Menge des Geschaffenen wiederum zur Einheit wende und den dem All innewohnenden Krieg zur gleichgestaltigen Vereinigung führe durch die Theilnahme am göttlichen Frieden (de div. nom. c. 11). Nicht inmitten des Kampfes um fundamentale Lehrbestimmungen, sondern erst, nachdem ein in allen oder fast allen Hauptstücken feststehendes Corpus doctrinae erreicht, traditionell geworden und zu gesicherter Herrschaft gelangt war, konnte naturgemäss dieses Ganze als solches inmitten der Kirche in der Weise des Pseudo-Dionysius gleichzeitig anerkannt und negirt, oder zu symbolischer Geltung herabgesetzt werden.

Dionysius unterscheidet eine bejahende Theologie καταφατική, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachte, und eine abstrahirende ἀποφατική, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteige und ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädicate Erhabenen betrachte, um schliesslich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (de theol. myst. c. 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (de div. nom. c. 1 und 2; de theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Abhandlungen, worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet worden ist, dann die Schrift de divinis nominibus, worin die geistigen oder intelligiblen Benennungen Gottes, welche alle von der ganzen Dreieinigkeit gelten, und die (auch verloren gegangene) symbolische Theologie, worin die vom

sinnlichen auf ihn übertragenen Benennungen erörtert worden sind. Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschluss die kurze Schrift de theologia mystica. Die höchste Erkenntniss ist zugleich die mystische Unwissenheit. Wenn wir von allen positiven und negativen Bestimmungen absehen, dann erfassen wir Gott in seinem Ansichsein. Diese mystische Erhebung vollendet ist Vergottung des Menschen, die *θέωσις*. Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften. Von ihm schreibt sich die später allgemein angenommene Eintheilung der ersteren, der Engelwelt, in drei Triaden her. In der ersten sind die Seraphim, Cherubim, Throni; in der zweiten die Dominationes, Virtutes, Potestates und in der dritten die Principatus, Archangeli, Angeli. — Der Endzweck der irdischen Hierarchie ist die Vergöttlichung der Menschheit.

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doctrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer", dass die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, indem jene die gutesschaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, dass die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existirende theilnehme, von Gott, dem Untheilbaren, in überschwenglicher reicher Fülle ausfliessen, so dass in Wahrheit der alles Versuchende über alles erhaben sei, und das Ueberseiende und Uebernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (de nom. div. c. 11). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Princip des Einen und der Zahl und alles Seienden Zahl und Ordnung zugleich. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend Einem erkannt, sondern, damit wir das Uebergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Ueberwesentlichen, in Bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie passte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten und ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes, weshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntniss Erhabene steht (de div. nom. c. 13).

Die gesammten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, fasst Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (de div. nom. c. 5). Gott hat alle Vorbilder des Existirenden in sich bestehen (die Ideen), welche die heilige Schrift *προορισμούς* nennt. Das Gute erstreckt sich weiter als das Seiende, es umfasst das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es als solches subsistirte, sich selbst böse sein, also sich vernichten. Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben; das Seiende erstreckt sich weiter als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben; das Leben erstreckt sich weiter, als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und

Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Lebende höher stehe und Gott näher sei, als das (bloss) Seiende, das Empfindende höher, als das (bloss) Lebende, das Verständige höher, als das (bloss) Empfindende, und die Geister wiederum höher, als das (bloss) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das Uebrige erhaben sein muss; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt etc. (de div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den grössten Reichthum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles; und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Ueberideellen das Abstracteste, das den grössten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Platon; er so wenig, wie Proklus und wie überhaupt irgend einer seiner neuplatonischen Vorgänger, vermag die eine oder die andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen consequent durchzuführen.) — Welchen bedeutenden Einfluss dieser Pseudodionysius nicht nur auf Johannes Scotus Erigena und die Mystiker des Mittelalters, sondern auch auf die Scholastik, sogar auf Thomas und die Thomisten gehabt hat, sehen wir aus Corderius, Observationes in Dionysii opp. Tom. I.

Hauptsächlich auf Gregor von Nyssa und auf Dionysius fusst Maximus Confessor (580—662), der als Gegner der Monotheleten und als standhafter Dulder ein grosses Ansehen in der Kirche genoss. Er lehrte eine Offenbarung Gottes durch Natur und Schrift. Die Menschwerdung Gottes in Christo ist der Gipfel der Offenbarung und würde darum auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben. Die Menschwerdung Gottes ist des Menschen Vergottung (*θέωσις*). Das letzte Ziel ist die Einigung aller Dinge mit Gott.

Der um 700 lebende Mönch Johannes Damascenus fasst in seiner *πηγὴ γνώσεως* mit Hülfe der aristotelischen Logik und Ontologie die sämmtlichen kirchlichen Lehren in einer systematisch geordneten Darstellung zusammen. Die Autorität seiner Schrift ist im Morgenlande noch heute gross; die späteren Scholastiker des Abendlandes haben in der Darstellung der theologischen Doctrin auch unter seinem Einfluss gestanden.

§ 18. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Theile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsächlich an die Namen Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëtius und Cassiodorius. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, vertheidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom augustinischen Standpunkte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Marcianus Capella schrieb um 430 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von grossem Einflusse auf die Bildung des Mittelalters geworden ist. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëtius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Uebersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und Anderer, wie auch durch seine eigene auf neuplatonischen Grundsätzen ruhende Schrift de consolatione philosophiae

eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. Des Boëtius Zeitgenosse, Magnus Aurelius Cassiodorius Senator bekämpft in seiner Schrift de anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hebt ihre Gottähnlichkeit hervor. Er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und daneben über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëtius fussend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Darstellung giebt. Auf den Leistungen dieser Männer ruhen wiederum die Schriften des Isidorus Hispalensis (um 600), welcher den Westgothen die antike Bildung übermittelte, des Beda Venerabilis (um 700) und des Alcuin (um 800).

Für einige der in diesem Paragraphen zu behandelnden Philosophen, so namentlich für Boëtius, Alcuin, vgl. A. Richter, der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrh., Progr. d. R.-Sch., Halle 1880. Ueber die Gelehrten am Hofe Karls d. Gr. s. Phillips, K. d. Gr. im Kreise der Gelehrten in: Almanach der kaiserl. Akad. d. Wissensch., Wien 1857; Ad. Ebert, die literar. Bewegung zur Zeit K. d. Gr. in: Deutsche Rundschau, 1877.

Die Schrift des Claudianus Mamertus de statu animae haben namentlich Petrus Mosellanus (Bas. 1520) und Casp. Barth (Cygn. 1655) edirt.

Das Satiricon des Marcianus Capella ist oft herausgegeben worden, in neuerer Zeit namentlich von Franz Eyssenhardt, Leipz. 1866. Vgl. E. G. Graff, althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Uebersetzung und Erläuterung der von M. C. verfassten zwei Bücher de nuptiis Mercurii et philologiae, Berlin 1838, und Hattemer, Notkers W. II, S. 257—372. Ueber M. C. und seine Satire handelt C. Böttger in: Jahns Archiv, Bd. 13, 1847, S. 591—622. Ueber sein logisches Compendium handelt Prantl, Gesch. der Log. I, S. 672—679.

Die Schrift des Boëtius de consolatione philosophiae libri V ist zuerst zu Nürnberg 1473 edirt worden, neuerdings v. Obbarius, Jen. 1843, zuletzt, zugleich mit den dem Boëtius früher allgemein zugeschriebenen theologischen Abhandlungen, von R. Peiper, Lpz. 1871. E. A. Bétant, de la consolation de la philos., traduction grecque de Maxime Planude publ. pour la prem. fois dans son entier, Genève 1871. Seine Werke erschienen zu Venedig 1492, zu Basel 1546 und 1570; in der Migneschen Sammlung als Bd. LXIII, Par. 1847; die Commentarii in libr. Aristotelis π. ἑρμηνείας 2 Tom. v. C. Meiser, Leipz. 1877, 1880; die althochd. Uebers. der Consol. hrsg. von Graff und von Hattemer, s. u. S. 120. Ueber ihn handelt besonders: Fr. Nitzsch (das System des Boëtius und die ihm zugeschrieb. theol. Schriften, Berlin 1860); vgl. Schenkl in: Verh. der 18. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner, Wien 1859, S. 76—92, über das Verhältniss des Boëtius zum Christenthum, und über seine Logik; Prantl, Gesch. der Log. I, Lpz. 1855, S. 679—722. Ausserdem C. F. Bergstedt, de vita et scriptis Boethii, Upsal. 1842; J. G. Suttner, B. d. letzte Römer, sein Leb., s. christl. Bekenntn., s. Nachruhm, Eichstädt, Progr., 1852; Gust. Baur, de Anicio Manl. Sever. Boëtio christ. doctr. assertore, Darmst. 1841, ders., Boëtius u. Dante, Leipz. 1873; Giovanni Bosisio, memoria intorno al luogo del supplizio di Sev. Boezio, Pavia 1855; derselbe, sul catolicismo di Anic. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1867; derselbe, sull' autenticità delle opere theologiche di Anic. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1869; Ch. Jourdain, de l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861; Francesco Puccinotti, il Boezio ed altri scritti storici e filosofici, Firenze 1864; Oscar Paul, Anic. Manl. B., 5 BB. üb. d. Musik, aus d. Lat. in d. deutsche Spr. übertragen u. mit besonderer Rücksicht der griech. Harmonik sachl. erkl., Lpz. 1872; H. Usener, Anekdoton Holderi, ein Beitr. zur Gesch. Roms in ostgoth. Zeit (Festschr. zur Begrüss. der 32. Versamml. deutsch. Philol. etc.), Bonn 1877; Gust. Baur, Boëtius u. Dante, Lpz. 1873; L. C. Bourquard, de A. M. Sever. B., christiano viro, philosopho ac theologo, Angers 1877; Prietzel, B. und seine Stellung zum Christenth., Progr., Löbau 1879.

Die Werke des Cassiodorius sind zu Paris 1579, dann von Jo. Garetius Rothomagi 1679, dann zu Venedig 1729 herausgegeben worden und der früher unedirte Schluss der Schrift de artibus ac disciplinis liberalium litterarum von A. Mai, Rom 1831. Ueber ihn handeln F. D. de St. Marthe (Paris 1695), Buat (in: Abh. der Bair. Akad. d. W. I, S. 79 ff.), Stäudlin (in: kirchenhist. Archiv für 1825, S. 259 ff.), Prantl (Gesch. der Log. I, S. 722—724). A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelberg 1867, Adolf Franz, M. Aur. Cassiodorus Senator, e. Beitr. z. Gesch. der theol. Lit., Bresl. 1872. S. auch d. ziemlich ausführl. Darstell. in Eberts Allgem. Gesch. d. Literat. des Mittelalt., Bd. I, S. 473—490.

Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in Auct. lat. p. 811 ff. und neuerdings durch E. V. Otto, Lips. 1833, das Buch de nat. rerum durch Gust. Becker, Berl. 1857, die Opera sind durch de la Bigne, Paris 1580, Jac. du Breul. Par. 1601, Colon. 1617, und in neuerer Zeit durch Faustinus Arevalus in sieben Bänden zu Rom 1797—1803, endlich auch in Mignes Patrolog. cursus completus edirt worden. Ueber seine Logik handelt Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 10—14. Vgl. F. A. Eckstein, Analekten zur Gesch. d. Pädagogik: ein griech. Elementarbuch aus dem Mittelalter; Isidors Encyclopädie u. Victorinus etc., Progr., Halle 1861.

Die Werke des Beda Venerabilis sind zu Paris 1521 und 1544, Basel 1563 und zu Köln 1612 und 1688 erschienen, ferner edirt von A. Giles, the compl. works of venerable Beda in the original latin, 12 voll., Lond. 1843—44, seine carmina hat H. Meyer, Lips. 1835 edirt. Ueber ihn handeln H. Gehle, de Bedae Ven. vita et scriptis disp. hist. theol., Lugd. Bat. 1838, Jos. A. Ginzel, kirchenhist. Schriften, Wien, 1872, II, 1—14 und K. Werner, Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit, Wien 1875.

Alcuins Schriften haben Quercetanus (Duchesne) Paris 1617 und Frobenius Ratisb. 1777 herausgegeben. Ueber ihn handeln: F. Lorenz, Alcuins Leben, Halle 1829, Monnier, Alcuin et son influence littéraire, relig. et polit., Paris 1854, Prantl, Gesch. der Log. II, S. 14—17, H. A. Bahrdt, Alc. d. Lehrer Karls d. Gr., Lauenburg 1861, Schönfelder, Alcuin, Zittau 1873, K. Werner, Alcuin u. sein Jahrh. Ein Beitr. zur christl. theolog. Literärgesch., Paderborn 1876. Vgl. Bähr, Gesch. der röm. Lit. im Karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840, und Ebert, Allgem. Gesch. der Literat. des Mittelalters im Abendl., 2. Bd.: d. lat. Lit. vom Zeitalter Karls d. Gr. bis zum Tode Karls d. Kahl., Lpz. 1880, S. 12—36.

Die philosophische Bedeutung des Presbyters Claudianus Mamertus (zu Vienne in der Dauphinée, gest. um 477) knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 350 n. Chr. behauptete der (oben § 15, S. 87 erwähnte) Athanasianer Hilarius, Bischof von Poitiers, dass im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele körperlich sei. Eben diese Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem augustinischen und pelagianischen Standpunkte zu vermitteln sucht, Faustus, Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius gegen das Ende des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus eine Einheit von Stoff und Form; alles Geschaffene ist begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches Dasein; alles Geschaffene hat Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber nothwendig auch Räumlichkeit; die Seele endlich wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz. Claudianus Mamertus entgegnet: zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen; sie ist Substanz und hat Qualität; aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämmtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlichen räumlichen Sinne dieses Wortes zu; sie hat eine Grösse nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des

Körpers, in Zeit und Raum. Die Welt muss, um vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, also ausser dem körperlichen auch das unkörperliche, welches durch seine Freiheit von Quantität und Raum mit Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätlosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich ist. Die Seele wird nicht vom Körper umfasst, sondern umfasst den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Doch adoptirt Claudianus auch den neuplatonisch-augustinischen Gedanken, dass die Seele ganz in allen Theilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Theilen der Welt.

Die um 430 (zwischen 400 und 439) von Marcianus Capella (der sich nicht zum Christenthum bekannt hat, aber von grossem Einfluss auf die ganze Cultur des Mittelalters gewesen ist) verfasste Schrift über die artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Mercur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Compendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doctrinen. Vgl. unt. § 19, S. 123.

Ueber Boëtius (480—525) vgl. Grdr. I, 6. Aufl., S. 300 f. und 311. Wir besitzen noch seine Uebersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles sowie seine Uebersetzung des Buches de interpretatione nebst zwei Commentarien — der erste ist für Anfänger, der zweite weit ausführlichere für Geübtere geschrieben, der letztere ist unter allen diesen gelehrt-philosophischen Schriften die werthvollste —, seine Uebersetzung der Kategorien nebst seinem Commentar, seinen Commentar zu des Victorinus Uebersetzung der von Porphyrius verfassten Isagoge, seine eigene Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Commentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione; de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Commentar zur Topik Ciceros. Der Zweck des Boëtius in diesen Schriften ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern, und sie sind ein sehr wichtiges Lehrmittel für die folgenden Jahrhunderte, besonders seine Bearbeitungen der Isagoge des Porphyrius. Durch Boëtius vornehmlich wurde die aristotelische Logik, die formale Grundlage für die Scholastik, dem Mittelalter überliefert. Seine Consolatio, die abwechselnd aus Prosa und aus Versen besteht, ruht auf neuplatonischen Gedanken und geht darauf hinaus, dass, was auch dem Menschen in diesem Leben widerfahren möge, ihm nach Gottes Absicht doch zum Heile gereiche. Deshalb können wir auf Gott hoffen und an ihn unsere Bitten richten. Ob die christlich-theologischen Tractate de trinitate, de persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium und zwei andere kleine dem Diaconus Johannes gewidmete Abhandlungen von Boëtius verfasst sind, steht noch nicht ganz fest. Allerdings hat Usener in dem Anekdoton Holders ein Excerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorius Senator veröffentlicht, worin eben dieser Zeitgenosse des Boëtius die Abfassung der erwähnten Schriften durch Boëtius bezeugt. Die Möglichkeit aber bleibt noch, dass die betreffende Notiz aus Cassiodorius von einem späteren Abschreiber eingeschaltet sei. Die Schrift de fide Christiana ist späteren Ursprungs. Die Beantwortung der Frage, ob Boëtius Christ gewesen sei, wird davon abhängen, ob man sich für die Echtheit der erwähnten theologischen Abhandlungen entscheidet. In der Consolatio findet sich von dem Christenthum des Boëtius nichts. Seine Schriften wurden mehrfach commentirt und in viele Sprachen übersetzt. Seine Consolatio, welche sogar der König Alfred von England bearbeitete, war eins der vorzüglichsten Lesebücher in den Schulen des Abend-

landes. Bei den Philosophen des 11. bis 13. Jahrhunderts stand Boëtius so in Ansehen, dass er schlechthin auctor von ihnen genannt wurde.

Cassiodorius Senator, geb. um 477, gest. nicht vor 562 (vielleicht von 477 bis 570 lebend), lange Jahre Geheimsecretär am ostgothischen Hofe, zog sich 540 von diesem Amte in das Kloster Vivarium zurück, entwickelte hier eine reiche litterarische Thätigkeit und wirkte namentlich auch darauf hin, dass in den Klöstern die Wissenschaften gepflegt, namentlich Abschriften von Büchern angefertigt wurden. Das bedeutendste seiner Werke sind die Institutiones divinorum et saecularium lectionum, deren erstes Buch eine Einleitung in das theologische Studium ist, während das zweite eine kurze Darstellung der septem artes giebt. Cassiodorius will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Nothwendigsten geben (de anima 12). In seiner Schrift de anima behauptet er, nur der Mensch habe eine substantielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Thiere aber liege in ihrem Blute (de an. 1). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Theil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, ist aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen; sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (de an. 2 f.). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet, es hat feste Grenzen und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Theile; die Seele aber ist ganz in ihren Theilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (de an. 2: ubicumque substantialiter inserta est; tota est in partibus suis, nec alibi maior, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur; ib. 4: ubicumque est nec formam recipit). Im Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorius auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (de an. 4). Die freien Künste und Wissenschaften (die drei artes oder scientiae sermonicales, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und die vier disciplinae oder scientiae reales: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) empfiehlt Cassiodorius als nützlich, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntniss dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit gelangen könne (de instit. div. litt. 28). Seine Schrift de artibus ac disciplinis liberalium hat in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient; Cassiodorius verweist in dem logischen Theil dieser Schrift öfters auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëtius. Hauptsächlich aus diesem und aus Apuleius hat er seine Dialektik geschöpft.

Isidor von Sevilla (Isidorus Hispalensis, gest. 636) hat durch sein Realwörterbuch die encyclopädischen Studien gefördert und insbesondere auch die logische Schultradition, von Cassiodorius und Boëtius ausgehend, fortgeführt, indem er im zweiten Buche jenes Werkes die Rhetorik und Dialektik darstellt, welche beide er unter dem Namen Logik zusammenfasst. Auch seine drei Bücher Sentenzen, welche Aussprüche von Kirchenvätern enthalten, und seine Schriften de ordine creatorum und de rerum natura haben Späteren als Quelle ihrer Kenntnisse gedient.

Hauptsächlich aus den Schriften des Isidorus setzte der Angelsachse Beda (674—735) seine Compendien zusammen. Aus diesen, wie auch aus Cicero, Isidorus und Augustin, aus der pseudo-augustinischen Schrift über die zehn Kategorien, schöpfte dann Alcuinus (735 in York geb., lange am Hofe Karls d. Gr., wo er besonders an der Hochschule wirkte, aber auch der Berather des Kaisers in Sachen

des Cultus und des Unterrichts war, seit 796 Abt von Tours, dessen Klosterschule er zu einer „Muster-Unterrichtsanstalt“ umwandelte, gest. 804; als Schriftsteller nennt er sich öfters Albinus) in seinen dialogisch abgefassten Lehrbüchern über die Grammatik und Dialektik, in dem Dialogus de rhetorica et virtutibus (die letzteren beiden für den Kaiser Karl selbst zunächst verfasst) und in dem Buche de animae ratione ad Eulaliam virginem. In seiner Psychologie schliesst er sich ziemlich eng an Augustin an und zeigt mystische Elemente, an welche vielleicht Hugo von St. Victor anknüpfte. Ein im Mittelalter viel gelesenes Excerpt aus Cassiodorius über die sieben freien Künste wurde früher mit Unrecht für sein Werk gehalten. Dasselbe nennt jene Doctrinen die sieben Säulen der Weisheit oder die Stufen der Erhebung zur vollkommenen Wissenschaft (Oper. ed. Froben, II, p. 268). In den durch Alcuin begründeten Klosterschulen wurden die septem artes et disciplinae liberales, oder doch einzelne derselben von den Doctores scholastici gelehrt und mit Vorliebe Dialektik getrieben. Auch er hat grosse Verdienste um die Vermittelung antiker philosophischer Bildung an die Deutschen. Unter den Schülern Alcuins ist zu erwähnen Fredegisus, welcher Alcuins Nachfolger als Abt von St. Tours war, wegen seiner Schrift de nihilo et tenebris (herausgeg. von Migne in: Patrologiae cursus completus, Bd. 105, auch von Max Ahner in seiner Dissertation: Fredegis v. Tours, ein Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalt., Lpz. 1878). In dieser sucht er nachzuweisen, dass Nichts nicht reine Negation, sondern etwas Reales sei, ebenso wie die Finsterniss. Jeder Name bezeichnet Etwas, folglich müsse auch mit dem Namen „Nichts“ Etwas bezeichnet werden und ihm ein Sein zukommen. Offenbar war ihm das Nichts der unbekannte Stoff, aus dem Alles gebildet wäre, die gestaltlose Materie, nicht etwa die göttliche Natur selbst. Einen Rationalismus, den man bei ihm hat finden wollen, lehrt Fredegis nicht. Rabanus Maurus (deutsch Hraban), „der Schöpfer des deutschen Schulwesens“ (geb. 776 zu Mainz, über 20 Jahre lang Abt von Fulda, seit 847 Erzbischof von Mainz, gest. 856), behandelt in seiner Schrift de institutione clericorum unter anderm die Dialektik, inwiefern sie für kirchliche Zwecke dienstbar sei; ausserdem giebt er noch Philosophisches in seinem Werke de universo M. XXII. Er schliesst sich vielfach an Isidor und Alcuin an und compilirt aus den Werken Früherer, namentlich aus Augustin und Cassiodor. Seine WW. hat Colvener, Cöln 1627, edirt, bei Migne füllen sie 6 Bde., 107—112 der Patrol. lat. Vgl. üb. ihn Ebert, a. a. O., S. 120—145; Schwarz, de Rhab. M. primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811; J. Gegenbaur, die Klosterschule Fulda, Pr., Fulda 1856; Köhler, Hr. M. u. die Schule zu Fulda, Diss., Lpz. 1870. Aus der Anwendung der Dialektik auf die Theologie ist die „Scholastik“ entsprungen, zu welcher die blosse Beschäftigung mit der Dialektik als einem Theile des Triviums, wie sie vom fünften Jahrhundert an in den Schulen stattfand, wohl noch nicht zu rechnen ist.

Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die scholastische Philosophie.

---

§ 19. Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre oder wenigstens in einer solchen Unterordnung unter dieselbe, dass auf gemeinsamem Gebiete diese als die absolute Norm gilt, und insbesondere die Reproduction antiker Philosophie unter der Herrschaft der Kirchenlehre und im Fall einer Discrepanz mit Accommodation an dieselbe. Ihre Abschnitte sind 1) die beginnende Scholastik oder die Verbindung der aristotelischen Logik und neuplatonischer Philosopheme mit der Kirchenlehre, von Johannes Scotus Erigena bis auf die Amalricaner oder vom neunten bis zum Beginn des dreizehnten Jahrhunderts; 2) die volle Ausbildung und weiteste Verbreitung der Scholastik oder die Verbindung der nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen Philosophie mit dem Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der classischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung. Jedoch wurde auch im Gegensatz zur eigentlichen Scholastik von Seiten der Vernunft selbständige Opposition gegen den Dogmatismus und den Autoritätsglauben offener oder versteckter gemacht, und an Stelle der katholischen Lehre eine natürliche Religion zu setzen oder auch alle Religion zu vernichten versucht, so dass man von einer „Aufklärung“ im Mittelalter mit Recht reden kann. In ähnlichem Verhältniss wie bei den Christen steht während dieser Zeit bei den Arabern und Juden die Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Eine Sammlung theils bisher ungedruckter, theils wegen ihrer Seltenheit schwer zugänglicher gedruckter Schriften, die für die mittelalterl. Philosophie von Bedeutung sind, erscheint unt. d. Titel: Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, herausgeg. von Carl Siegm. Barach, 1. Bd.: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri II; 2. Bd.: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translat. a Ioanne Hispalensi, Innsbr. 1876, 78.

Ueber die Scholastik handeln namentlich: Lud. Vives, de causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1855; Lambertus Danaeus, in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580; Ch. Binder, de scholastica theologia, Tüb. 1624; J. Launoy, de varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi, Par. 1653, und de scholis celebr. a Carolo M. et post ipsum instauratis, Par. 1672; Ad. Tribechovius, de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giessen 1665, 2. Aufl., besorgt von Heumann, Jena 1719; C. D. Bulaeus, hist. universit. Parisiensis, Par. 1665—73; Jac. Thomasius, de doctoribus schol., Lips. 1676; Jac. Brucker, hist. crit. philos., t. III, Lips. 1743, p. 709—912; W. L. G. v. Eberstein, die natürl. Theologie der Scholastiker. nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und

den Begriff der Wahrheit bei denselben, Leipz. 1803; Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. A., in ihren allgem. Gesch. der Philosoph. In neuerer Zeit besonders: A. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819, 2. Aufl., Par. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; Hampden, the Schol. philos., Oxf. 1832; Rousselot, études sur la philosophie dans le moyen-âge Par. 1840—42; Duc de Paraman, hist. des rév. de la philos. en France pendant le moyen-âge jusqu'au 16. siècle, Par. 1845; Barth. Hauréau, de la philosophie scolastique, 2 voll., Par. 1850; Singularités historiques et littéraires, Paris 1861; Clemens, comment. de scholastica sentent. philosophiam esse theologiae ancillam, Münster 1856; Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd. II, Leipz. 1861, Bd. III, ebd. 1867, Bd. IV, ebd. 1870; Herm. Doergens, zur Lehre von den Universalien, Habil.-Schr., Heidelberg 1861; Wilh. Kaulich, Gesch. der scholast. Philosophie, 1. Theil: von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1863; Alb. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. I—III, Mainz 1864—66; Erdmann in dem betreffenden Abschnitt seines Grundr. d. Gesch. d. Ph., Bd. I, Berlin 1865, S. 245—466, und in der Abhandlung: der Entwickelungsgang der Scholastik, in Zeitschr. für wiss. Theologie, Jahrg. VIII, Heft 2, Halle 1865, S. 113—171; Jos. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christolog. Standpunkte, I. Th.: die werdende Scholastik, Wien 1873, II. Th.: Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma v. d. Person Christi. — Reaction der positiven Theologie, ebd. 1875. Vgl. auch V. A. Huber, die englischen Universitäten, Bd. I. (Mittelalter), Cassel 1839; Charles Thurot, de l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge, Paris et Besançon 1850; F. Zarncke, die deutschen Univers. im Mittelalter, I. Leipzig 1857; K. v. Raumer, die deutschen Universitäten, Stuttg. 1861; L. Figuier, vies des savants illustres du moyen-âge avec l'appréciation sommaire de leurs travaux, Paris 1867; De Cupély, esprit de la philos. scol., Paris 1868; Jahnel, woher stammt der Ausdr. synderesis bei den Scholastikern, in: theol. Quartalschr., 52. Jahrg., Tübingen 1870, S. 241—251; Maurice, mediaeval philosophy; or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the 5. to the 14. century. New edit., London 1870; Max Maywald, die Lehre v. d. zweifachen Wahrheit, ein Versuch d. Trennung von Theol. u. Philos. im Mittelalter, ein Beitr. z. Gesch. d. schol. Philos., Berlin 1871; Hayd, die Principien alles Seienden bei Aristoteles u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871; Math. Schneid, die scholastische Lehre von Materie u. Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissensch., Eichstätt 1873, ders., Aristoteles i. d. Scholastik, Eichst. 1875; Salvat. Talamo, l'Aristotelismo nella storia della filosofia 1873, auch in das Französ. übers., Paris 1876; K. Werner, der Entwickelungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus (in der Denkschr. der k. k. Akademie d. Wissensch.), Wien 1876. — Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrh. bis zum Anfange des 14. behandelt Herm. Reuter, 2 Bde., Berlin 1875, 77.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) oder doch einiger derselben in den von Karl dem Grossen gegründeten Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie bezeichnet wurden, ward demnächst auf Alle übertragen, die sich schulmässig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigten. (Der früheste Gebrauch der Bezeichnung σχολαστικός als Terminus ist bei Theophrast nachweisbar in einem Brief an seinen Schüler Phanias, woraus Diog. L. V. 50 Einiges erhalten hat. An das Mittelalter kam der Ausdruck durch Vermittelung des römischen Alterthums.)

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken noch nicht durchaus in dem Verhältniss der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre, insbesondere behauptet Scotus Erigena vielmehr die Identität der wahren Religion mit der wahren Philosophie, als die Unterordnung dieser unter jene, weicht thatsächlich von der Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne der von ihm angenommenen (dionysisch - neuplatonischen) Philosophie die Kluft zu überbrücken; auch in der nächstfolgenden Zeit wird eine gewisse Conformität des Denkens mit der Kirchenlehre nur allmählich unter heftigen

Kämpfen gewonnen. In dem zweiten Zeitabschnitt (seit der Mitte des 13. Jahrhunderts) erscheint die Conformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als festbegründet; doch ist dieselbe von Anfang an dadurch eingeschränkt, dass die specifisch christlichen Dogmen (Trinität, Incarnation, Auferweckung des Leibes etc.) von der Begründbarkeit durch die Vernunft ausgenommen werden müssen. Das (von den namhaftesten Scholastikern ausdrücklich behauptete) Verhältniss der Dienstbarkeit der Philosophie ist nicht so zu verstehen, dass alle Dogmen philosophisch hätten begründet werden sollen, noch auch so, dass alles Philosophiren in directer Beziehung zur Theologie gestanden, und dass ein Interesse an philosophischen Problemen um ihrer selbst willen überhaupt gar nicht bestanden hätte; ein solches war vielmehr, wenn schon in einem eingeschränkten Kreise von Problemen in grosser Intensität vorhanden; die Dienstbarkeit bestand darin, dass der Freiheit des Philosophirens durch die Festigkeit des kirchlichen Dogmas eine unüberschreitbare Schranke gesetzt war, dass der Entscheidungsgrund über Wahrheit und Falschheit auf dem der Philosophie und Theologie gemeinsamen Gebiete nicht in der Beobachtung und dem Denken selbst, sondern in der kirchlichen Lehre gefunden wurde, und dass die aristotelische Doctrin demgemäss theils in der Kosmologie (hinsichtlich der Lehre von der Weltewigkeit), theils in der Psychologie (hinsichtlich der Lehre von dem νοῦς in seinem Verhältniss zu den niederen Theilen der Seele) von den hervorragendsten Scholastikern umgebildet wurde, während die philosophisch nicht begründbaren Dogmen überhaupt nicht zum Gegenstand rein philosophischer Discussion gemacht werden durften; auf dem durch diese Schranken abgegrenzten Gebiet liess allerdings die Theologie der Philosophie eine nur selten und ausnahmsweise angetastete Freiheit. Allmählich ward (zumeist zur Zeit der durch Wilhelm von Occam erneuten Herrschaft des Nominalismus) der Kreis der durch die Vernunft beweisbaren theologischen Sätze immer mehr eingeschränkt, bis endlich an die Stelle der scholastischen Voraussetzung der Vernunftgemässheit der Kirchenlehre ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben tritt, der (zumeist in der Periode des Uebergangs zur Philosophie der Neuzeit, s. Bd. III, § 3 ff.) einen Theil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken führt, einen Theil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) zur offenen Parteinahme gegen die Schulvernunft und für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung, wiederum Andere aber zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlasst, und zwar theils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere des neuplatonischen), theils auch durch selbständige Forschung (Telesius, Francis Bacon u. A.).

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der Scholastik.

---

§ 20. Johannes Scotus oder Erigena, der früheste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit, von schottischer Nationalität, aber wahrscheinlich in Irland geboren und erzogen, durch Karl den Kahlen

nach Frankreich berufen, schloss sich in seiner Speculation, die er vornehmlich in der Schrift de divisione naturae darlegt, zunächst an Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er ins Lateinische übersetzt hat, wie auch an dessen Commentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer, demnächst auch an die lateinischen, namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, thatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretiren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mysticismus ebensowohl wie des dialektischen Scholasticismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde (von Leo IX, 1050 und von Honorius III, 1225). Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Erigena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach; der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so dass zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis zu den Species, endlich die Individuen, und zwar mittelst des successiven Hinzutretens der Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der Hypostasirung des Allgemeinen als einer der Ordnung nach vor dem Besondern realiter existirenden Wesenheit, also auf der platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem“ bezeichnet zu werden pflegte. Doch schliesst Scotus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besonderen nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scotus den Process der Entfaltung (analysis, resolutio) und stellt demselben zur Seite die Rückkehr in Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio), die Congregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schliesslich zu der einfachsten Einheit von Allem, die Gott ist, so dass dann Gott Alles und das All Gott ist. An Dionysius den Areopagiten schliesst sich Johannes Scotus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädicate im symbolischen Sinne beilege, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspreche.

Die Schrift des Scotus de divina praedestinatione, gegen den Mönch Gottschalk gerichtet, erschien (nachdem seine Uebersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt worden war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono seculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Paris 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk de divisione naturae, ein Gespräch zwischen Lehrer und Schüler, durch Papst

Honorius III. am 23. Febr. 1225 zur Verbrennung verurtheilt, gab zuerst Thomas Gale Oxf. 1681 heraus, danach zunächst C. B. Schlüter Münster 1838, ferner zugleich mit der Uebersetzung des Dionysius und mit der Schrift de praedestinatione H. J. Floss Par. 1853 als 122. Bd. von Mignes Patrologiae cursus completus, deutsch u. m. e. Schluss-Abth. üb. Leb. u. Schrift. d. Erig., d. Wissensch. u. Bildg. seiner Zeit, d. Voraussetzgn. s. Denkens u. Wiss. etc. versehen v. Ludw. Noack, in v. Kirchmanns philos. Bibl., Berl., später Leipz. 1870—76. Erigenas Comm. zu Martianus Capella hat Hauréau. Par. 1861, edirt. Ueber Johannes Scotus handeln insbesondere: P. Hjort, Johann Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen 1823; Heinrich Schmidt in seiner Schrift: der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178; Fr. Ant. Staudenmaier, Johannes Scotus Erigena, Bd. I, Frankfurt a. M. 1834; Ad. Helfferich, die christl. Mystik, II, Gotha 1842, S. 55—126; St. René Taillandier, Scot. Erigène et la philosophie scolastique, Strasbourg 1843; Nic. Möller, Joh. Scotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844; Theod. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena, Gotha 1860; Joh. Huber, Joh. Sc. Erig., ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861; A. Stöckl, de Joh. Sc. Er., Monast. 1867; Jul. Steeg, Joh. Sc. Er. christologia, diss. dogm.-hist., Argentorati 1867; Oscar Hermens, das Leben des Erig., Inaug.-Diss., Jena 1868; Meusel, doctr. J. Sc. Er. cum christiana comp., G.-Pr., Bautzen 1869; F. J. Hoffmann, der Gottes- und Schöpfungsbegr. des Joh. Scot. Erig., Inaug.-Diss., Jena 1876; R. Hoffmann, de Ioannis Scot. Erigenae vita et doctrina, I.-D., Halle 1877; G. Anders, Darstellung u. Krit. der Ansicht E.s, dass d. Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien, I.-D., Jena 1877; Vgl. Hauréau, philos. scolastique I, p. 111—130, Wilh. Kaulich, in: Abh. d. böhm. Ges. d. W. XI, 1861, S. 147—198 u. Gesch. d. scholast. Philos. I, S. 65—226, Ad. Ebert, a. a. O., S. 257 bis 67, ferner die Vorreden der Editoren, und speciell über die Logik Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 20—37.

Johannes, der in den Handschriften bald Scotus, bald Jerugena oder Erigena genannt wird, stammte wahrscheinlich aus Irland (welches damals Scotia maior hiess als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind). Gales Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch. Mackenzies Deutung auf Aire in Schottland unwahrscheinlich; der Name weist (wie Thomas Moore, history of Ireland I, c. 13 dargethan hat) auf Hibernia (Ἱέρνη) hin. Das Geburtsjahr muss um 810 fallen. Seine Bildung hat Johannes wahrscheinlich auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische ebensowohl als das Lateinische. Von den Schriften alter Philosophen kannte er den Timäus des Platon in der Uebersetzung des Chalcidius, die Schrift de interpretatione des Aristoteles, die Categ. nebst der Isagoge des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëtius, Cassiodorius, Marcianus Capella, Isidorus und Späterer, ferner die dem Augustin zugeschriebenen Principia dialectices und decem Categ. Anfang der vierziger Jahre kam er nach Westfrancien. Karl der Kahle berief ihn bald nach seinem Regierungsantritt an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Uebersetzung der 824 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. aber beklagte sich beim Könige, dass Scotus diese Uebersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Censur zugesandt habe, und wollte diesen wegen häretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Doch hatte Scotus auch Verdriesslichkeiten, indem er von Hincmar von Rheims in dessen theologischen Streit gegen Gottschalks „Prädestinationslehre“ hineingezogen und wegen seiner über den beiden Parteien stehenden Meinung der Ketzerei verdächtigt wurde. Es ist ungewiss, ob Johannes Scotus hierauf das Lehramt an der Hofschule niederlegte; doch behielt er die Gunst des Königs und blieb in der Nähe desselben. Nach einigen Angaben soll er um 822 durch Alfred den Grossen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury von den Mönchen

ermordet worden sein; doch scheint hier eine Verwechselung mit einem anderen Johannes stattzufinden. Nach Hauréau (nouvelle biographie générale, tom. XVI.) ist anzunehmen, dass Johannes Scotus schon um 877 in Frankreich gestorben ist.

Während die Kirchenväter zwar an die Autorität des alten und demnächst auch des neuen Testaments sich banden (wobei die oft sehr freie allegorische Deutung sie über eine blosse Abhängigkeit hinaushob), aber zu ihren Vorgängern durchweg sich wesentlich im Verhältniss der Gleichberechtigung fühlten und keine Scheu trugen, die Anschauungen derselben nach ihrer eigenen Einsicht rectificirend umzubilden, unterwirft sich die Scholastik und der Absicht nach bereits Erigena dem Ansehen der „Väter“ nahezu in dem gleichen Maasse, wie dem Schriftworte selbst. Mit dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit muss nach Scotus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. I: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20 (ed. Schlüter): non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heisst es ib. I. 66, über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen lässt. Ib. II, 15: ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 66). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurtheilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten; aber es ist uns gestattet, das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16). Die wahre Autorität kann nach Scotus nicht in Widerspruch kommen mit der wahren Vernunft, und ebenso wenig die wahre Vernunft mit der wahren Autorität, da sie beide aus derselben Quelle, nämlich der göttlichen Weisheit, fliessen. Die wahre Autorität ist eben nichts Anderes als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, die von den Vätern schriftlich überliefert ist. Trotz der Anlehnung an die christlichen Lehren ist das System des Scotus im Wesentlichen als neuplatonisch zu bezeichnen.

Johannes Scotus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion; er stützt sich namentlich darauf, dass die Gemeinschaft des Cultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. prooem.: non alia est philosophia, i. e. sapientiae studium, et alia religio, quum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er fasst die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanctionirten Lehre auf, sondern giebt für den Fall einer Collision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, p. 39. Ib. I, 71: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht; über

die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbständig argumentirt.

Der Grundgedanke (aber freilich auch der Grundirrthum) des Erigena ist (wie auch Hauréau, philos. scol. I, S. 130 mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraction mit den Stufen der Existenz. Er hypostasirt die Tabula logica.

In der Schrift: περὶ φύσεως μερισμοῦ id est de divisione naturae libri quinque, geht Johannes Scotus aus von der Eintheilung der φύσις, unter welchem Begriffe er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfasst, in vier Species: 1) die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2) die, welche geschaffen wird und schafft, 3) die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4) die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden, die zweite umfasst die in Gott subsistirenden Ideen als die primordiales causas, die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge, die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scotus in seine Eintheilung mitaufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die blosse Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntniss überragt, dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, sofern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von den Höheren und von sich selbst erkannt wird; ferner aber werde auch das bloss noch potentiell Existirende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Samen) ein Nichtseiendes genannt; viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei; fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (de div. nat. I, 2 ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz; es ist allein wahrhaft; es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 14: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 12: est igitur principium, medium et finis: principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant, medium autem quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Er ist Alles in Allem, jedoch so, dass er unvermischt für sich bleibt, also über Allem steht, ib. I, 62: nullique ad participandum se plus aut minus adest (universalis essentia), sicut lux oculis. Tota enim in singulis est in se ipsa; III, 20: ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia et in se ipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnibus esse non desuit. Er ist für die Welt zugleich das immanente und auch das transscendente Sein. Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln. Als das Nichts kennt er sogar sich selbst nicht, was er ist: Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui, div. nat. II, 28, womit jedoch das Selbstbewusstsein Gottes

noch nicht ausgeschlossen zu sein braucht. Aus dem Sein der Dinge kann Gottes Sein, aus ihrer Ordnung, wonach sie sich in Classen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer constanten Bewegung sein Leben erschaut werden; unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 14). Gott ist also Ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu: mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden; jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen *καταφατική* heisst; die verneinende Theologie (*ἀποφατική*) hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges Andere genannt werden; in Wahrheit ist er über alle diese Prädicate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 16: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis; item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur; *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scotus der natura creatrix non creata die Prädicate *ὑπέρθεος*, *ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια*, *ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία*, *ὑπέρσοφος* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involviren. Ebenso lässt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingetheilt habe (ib. I, 16 ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesammtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt. Auch *προορίσματα*, praedestinationes werden diese Ideen genannt. Die Idealwelt ist ewig, aber doch geschaffen, und verhält sich zu Gott wie das Werk zum Meister; sie ist nicht gleich ewig wie Gott, sondern ewig von Gott geschaffen.

Die ersten Gründe aller Einzelobjecte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingebornen Sohne des Vaters; sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluss des heiligen Geistes (oder der pflegenden göttlichen Liebe) zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden Objecten. Ib. II, 18: spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat, ut in ea quorum causa sunt procederent, fovebat, hoc est divini amoris fotu nutriebat; ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumta est, foventur, ut intima invisibilisque vis, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objecte ist, wie Scotus ib. I, 36 mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. Grdr. II, § 15, S. 90) lehrt, nur Erscheinung; sie beruht auf der Verflechtung der Accidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntniss überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive ange-

licis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine (nihili) significatam crediderim. Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causas oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Creaturen (ib. III, 25). Auch dieser Hervorgang ist ein ewiger. Ib. III, 17 sq.: omnia quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; — videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Gott und die Creatur sind nicht von einander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe. Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est, ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factum in omnibus. Ausdrücklich sagt Scotus, dass er diese Lehre nicht von der Incarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Condescendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns. Ib. I, 78: se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet. Die Erkenntniss Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (θεοφάνεια, ib. I, 7 ff.). Der Mensch fasst Alles in sich zusammen, Geistigkeit und Leiblichkeit, und ist der wahre Mikrokosmus, IV, 10: proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Die Sünde des Menschen hat zur Ursache seine Freiheit. Der Mensch wandte sich zu sich selbst anstatt zu Gott, und fiel so, II, 25: prior enim, ut arbitror, ad se ipsum quam ad Deum conversus est atque ideo lapsus. In Gott hat das Böse nicht seinen Grund; denn es giebt in Gott keine Idee des Bösen. Deshalb ist auch das Böse ein Nichtsein und ist überhaupt grundlos; denn hätte es einen Grund, so wäre es auch nothwendig. Es ist eine Privation des Guten und strebt danach, das Sein zu vernichten. Bestimmungen, die Scotus von Augustin genommen hat.

Das Wesen, welches weder schafft, noch geschaffen wird, ist nicht ein viertes neben den drei ersten, sondern sachlich mit dem schaffenden ungeschaffenen Wesen identisch; es ist Gott als das letzte Ziel der Dinge, wohin Alles, sowohl die physische als die intellectuelle Natur, schliesslich zurückkehrt, um dann ewig in ihm zu ruhen und nicht aufs Neue aus ihm hervorzugehen. De divis. nat. II, 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur: est enim principium omnium quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit dum ad finem pervenient reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nihil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23: iam desinit

creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum, videlicet conversa sicut astra sole oriente.

Da die Gottheit dem Johannes Scotus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern (die er Dialektiker nennt) das Einzelobject als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Accidentielle enthalten sei; alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Specielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Theilen (de divis. nat. I, 27 ff.). Aber diese Ansicht ist auch nicht mit der ursprünglich platonischen identisch; sie beruht auf der Uebertragung des aristotelischen Substanzbegriffs auf die platonische Idee und des Verhältnisses der *συμβεβηκότα* zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Dass diese gesammte Doctrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Commentator Maximus gezogen sei, sagt Johannes Scotus ausdrücklich, besonders in der an den König gerichteten Dedication seiner Uebersetzung der Scholien des Maximus zum Gregor von Nazianz; auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Die versuchte Verschmelzung mit der kirchlichen Lehre konnte nicht ohne Inconsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das *ὄν*, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfasst wird, so kann einestheils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, anderntheils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen, und demgemäss sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der That auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den *νοῦς* mit den Ideen folgen lässt (und dann als dritte Gottheit die Weltseele), und doch muss Johannes Scotus zufolge der athanasianischen Umformung der Logoslehre den Logos (wie auch den heiligen Geist) dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Classe (gleich wie in die dritte die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). — Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scotus der Consequenz seiner Grundanschauung gemäss annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scotus kund, obschon er metaphysische Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die drei ersten seiner vier Eintheilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7) aufgestellten Eintheilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scotus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (de civ. Dei V, 9: causa igitur rerum quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form.

Dem Johannes Scotus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjecten oder vielmehr die Einzelobjecte in jenen; der Unterschied dieser (realistischen) Lehrformen von einander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Zum Nominalismus aber konnte sein System Spätere wohl nur in dem Sinne führen, dass es durch die unüberwundenen Widersprüche zur Polemik gegen seine Voraussetzung der substantiellen Existenz der Universalien

und zur Auffassung derselben als bloss subjectiver Formen veranlassen mochte; positiv enthält es nicht Keime des Nominalismus. In der Notiz, die aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi zuerst Buläus in seiner Histor. univers. Paris. I, p. 443 veröffentlicht hat: in dialectica hi potentes exstiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis, hi Johannis fuerunt sectatores qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau philos. scol. I, S. 174 f. und Prantl, Gesch. der Log. II, S. 76 f.), ist schwerlich (mit Hauréau und Prantl) Johannes Scotus unter dem Johannes zu verstehen, sondern ein im Uebrigen uns unbekannter späterer Dialektiker. Erigena ist durchaus Realist. Zwar gehen nach ihm die Grammatik und Rhetorik als Zweige oder Hülfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge, und gelten ihm daher nicht als eigentliche Wissenschaften (de divis. nat. V, 4: matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent; sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat); die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, coordinirt er (de div. nat. III, 30) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntniss (quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädicamente) zu, die er keineswegs für bloss subjective Gebilde, sondern für die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 16: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut ajunt naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; — illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I, 29: dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ibid. I, 46: dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. IV, 4: intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata. Ib. V, 4: ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit, quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist theils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, theils der Versuch bemerkenswerth, unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe dieselbe zu subsumiren, ferner die Reduction der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophirens erörtert Johannes Scotus nicht ausführlich; als das Wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien: διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. Unter der letzteren versteht er

die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Principielle (de praed. prooem.), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Creatur. Praef. ad amb. S. Max.: divina in omnia processio ἀναλυτική dicitur, reversio vero θέωσις, i. e. deificatio.

In dem Streite über die Prädestination erklärte sich Johannes Scotus gegen Gottschalks (hauptsächliche Gegner Gottschalks Rabanus Maurus und Hinkmar von Rheims, vgl. über ihn Victor Borrasch, Thorn 1868) Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniss, und für die Annahme der ersteren allein. In den Streitigkeiten über die Eucharistie betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch müssen diese specifisch-theologischen Verhandlungen hier unerörtert bleiben.

§ 21. Die von Johannes Scotus bekämpfte Ansicht der auf Schriften des Aristoteles und des Boëtius, wie auch des Augustinus und Pseudo-Augustinus fussenden von ihm sogenannten Dialektiker, dass das Individuum Substanz im vollsten Sinne sei, die Species und Genera aber Substanzen im secundären Sinne, dass die generellen und specifischen Charaktere von der individuellen Substanz zu prädiciren seien, und dass ausserdem die unwesentlichen Merkmale oder Accidentien ihr inhäriren, fand unter den Scholastikern während und nach der Zeit des Johannes Scotus zahlreiche Anhänger, die zum Theil in ausdrücklichem Gegensatz gegen seine neuplatonische Theorie dieselbe vertraten, während Andere vielmehr dem Allgemeinen die wahre Substantialität zuerkannten. Bei einem Theile der Dialektikter tauchte der Zweifel auf, ob, da das Generelle sich von dem Individuellen aussagen lasse, die Gattung für etwas Sachliches (Reales) gelten dürfe, indem es nicht anzugehen scheine, dass eine Sache als Prädicat von einer andern Sache ausgesagt werde; dieser Zweifel führte zu der Behauptung, dass die Genera nur als Worte (voces) anzusehen seien.

Die Entwickelung dieser Lehren knüpfte sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird. Man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten, oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben, oder bloss in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substantiell existiren, Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objecten gesondert oder nur in und an diesen existiren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus

vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab. Aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, dass sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, um so mehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen musste.

Die (platonische oder doch von Aristoteles dem Platon zugeschriebene) Ansicht, dass die Universalien eine von den Einzelobjecten gesonderte, selbständige Existenz haben und vor diesen (sei es bloss dem Range und dem Causalverhältniss, oder auch der Zeit nach) existiren, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: universalia ante rem. Die (aristotelische) Ansicht, dass die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemässigte Realismus, für den die Formel gilt: universalia in re. Der Nominalismus ist die Lehre, dass nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber bloss subjective Zusammenfassungen des Aehnlichen seien, die mittelst des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen werden, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objecte denken, und mittelst des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objecte sämmtlich bezeichnen: der Nominalismus ist, sofern er die Subjectivität des Begriffs betont, Conceptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: universalia post rem. Diese sämmtlichen Hauptrichtungen finden sich schon, theils keimartig, theils in einer gewissen Entwickelung, im neunten und zehnten Jahrhundert vor: aber die vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die schärfere gegenseitige Bekämpfung derselben, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modificationen und Combinationen gehört der Folgezeit an.

Ueber den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln unter Andern: Jac. Thomasius (oratio de secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683—86), Ch. Meiners (de nominalium ac realium initiis, in: Comm. soc. Gott. XII, class. hist.), L. F. O. Baumgarten-Crusius (progr. de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821), Exner (über Nominalismus und Realismus, Prag 1842), Stöckl (der Nominalismus und Realismus in d. Gesch. d. Philos., 1854), H. O. Köhler (Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmat. Systeme des Mittelalters, Gotha 1858); C. S. Barach, zur Gesch. des Nominalismus vor Roscellin, nach handschr. Quellen der Wiener kais. Hofbibliothek, Wien 1866 (über Marginal-Glossen zu einem Manuscript der pseudo-augustinischen Kategorien); Joh. Heinr. Löwe, der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalism. im Mittelalt., sein Ursprung und sein Verlauf (aus d. Abhh. der k. böhm. Gesellsch. d. W.; VI. Folge, 8. Bd.), Prag 1876. Vgl. die oben angeführten Schriften über die Philosophie der Scholastiker.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdains Untersuchungen über die Phys. und Metaph. namentlich Cousin, Hauréau und Prantl nachgewiesen haben) bis fast gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts von logischen Schriften der Alten ausschliesslich folgende bekannt: Arist. Categ. und de interpretatione in der boëtianischen Uebersetzung, Porphyrii Isagoge in den Uebersetzungen des Boëtius und des Victorinus, Marcianus Capella, Augustin, Pseudo-Augustin, Cassiodorius, Boët. ad Porphyr. a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Arist. categ., ad Arist. de interpret., ad Cic. top., introd. ad categoric. syll., de syllog. categorico, de syll. hypothetico, de divisione, de definitione, de differ. top. Es fehlte die Kenntniss der beiden Analytica, der Topik und der soph. elench. des Aristoteles. Von den sämmtlichen Schriften des Platon besass man wohl nur einen Theil des Timäus in der Uebersetzung des Chalcidius (vgl. jedoch Hauréau, de la philos. scolast. S. 75); im Uebrigen waren seine Lehren nur mittelbar, insbesondere durch Stellen des Augustin, jener Zeit bekannt. Ferner besass man die Schrift des Apuleius de dogmate Platonis. Die Kenntniss der Analyt. und Top. des Aristoteles verbreitete sich allmählich seit 1128, die der metaph. und phys. Schriften um 1200. Aus den Schriften des Augustin, Cassiodor und Claudianus Mamertus, Pseudo-Dionysius, Marc. Capella, des Isidorus etc. schöpften die früheren Jahrhunderte des Mittelalters ihre psychologische, religiös-philosophische und encyclopädische Bildung. S. ob. § 18, S. 116.

Löwe weist in der citirten Abhandlung S. 1–31 nach, dass am Schlusse der antiken Philosophie nebst dem Nominalismus alle Hauptrichtungen des Realismus schon vertreten waren, und bemerkt, dass „das Mittelalter den Kampf wieder aufgenommen, fortgesetzt, durch eingeschobene Mittelglieder modificirt, mit einem grossen Aufwande von Scharfsinn bis in die feinsten Unterscheidungen verzweigt, ihn aber weder geschaffen, noch eine Lösung zu Stande gebracht hat, die nicht schon vor ihm im Wesentlichen gegeben worden wäre.“ So finden wir bei Porphyrius den entschiedenen Realismus, bei Boëtius, Macrobius und Chalcidius vermittelnde Richtungen und bei Marcianus Capella den ausgesprochenen Nominalismus. Dieser letzte fasste den Gattungsbegriff in ganz nominalistischer Weise als die Zusammenfassung vieler Arten durch Einen Namen.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius, an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Uebersetzung des Boëtius, in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Victor Cousin hat (ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. LVI) nach dem Vorgange Tennemanns und Anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht.

Im Unterschied von dem Neuplatonismus des Joh. Scotus hält namentlich die Schule des Rabanus Maurus an dem aristotelisch-boëtianischen Standpunkte fest. Ueber Hraban s. ob. § 18, S. 121.

Eric (Heiricus) von Auxerre, der in Fulda auf der von Alcuins Schüler Rabanus gestifteten Schule unter der Leitung des Haimon (gleichfalls eines Schülers des Alcuin) studirte, dann auch noch zu Ferrières ausgebildet, in Auxerre eine Schule eröffnete, hat u. a. Glossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae als Marginalnoten in sein Exemplar geschrieben, die Cousin und Hauréau aufgefunden und veröffentlicht haben. Die Darstellung ist klar und leicht; der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Heiricus sagt (bei Hauréau, philos. scol. S. 142) mit Aristoteles und Boëtius: rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant, und erklärt (nach Arist. de interpr. 1) res und intellectus für naturalia, die voces aber und vollends die litterae für conventionell (secundum positionem hominum). Er setzt aber nicht das Allgemeine in unseren Begriffen zu einer realen Allgemeinheit in Beziehung, sondern äussert sich vielmehr nach der Weise des Nominalismus (bei Hauréau, philos. scol. S. 141): sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior iam, qui constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum iam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia. — Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge. Heiricus bei Hauréau, ph. sc. S. 139: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. — In demselben Codex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die boëtianische Uebersetzung der aristotelischen Schrift de interpr., Augustin. de dialectica und die boëtianische Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius. In den Glossen zu der letzteren Schrift werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemässigten (aristotelisch-boëtianischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den genera et species wird (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard, S. LXXXII) das vere esse oder vere subsistere vindicirt; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen subsistirend; dieses sei als Einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefasst, sei der Gegenstand des Gedankens. Das genus wird (conceptualistisch) erklärt als cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. Diese commentirenden Glossen sind einschliesslich der Angabe über Platon: sed Plato genera et species non modo intelligit universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus Boët. in Porphyr. a se translatum, insbesondere aus der von Hauréau, ph. sc. I, S. 95 ff. citirten Stelle.

Des Heiricus Schüler Remigius von Auxerre, der seit 882 in Rheims und später in Paris grammatischen, musikalischen und dialektischen Unterricht ertheilte, wo er namentlich auch Otto von Clugny zum Schüler hatte, bekundet in einem (grossentheils aus dem Commentar des Johannes Scotus zu demselben Autor entnommenen) Commentar zum Marcianus Capella (woraus Hauréau, phil. scol. I, S. 144 ff. und Notices et extraits de manuscripts t. XX, p. II, Mittheilungen macht) eine mehr realistische Tendenz, lehrt auch platonisirend, dass das Specielle und Individuelle durch Participation am Allgemeinen bestehe, ohne jedoch den boëtianisch-aristotelischen Standpunkt der Immanenz aufzugeben. Er erklärt das Genus für die Complexion vieler Species (genus est complexio, id est collectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum); dass dies nicht von bloss subjec-

tiver Zusammenfassung, sondern von einer objectiven Einheit zu verstehen sei, geht aus der Definition der forma oder species als eines substantiellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substantiellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von Früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Accidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existiren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe dahin, dass die Accidentien, bevor sie hervortreten potentiell schon in den Individuen liegen, dass z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, dass sie aber in Folge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe und durch das Lernen zum Bewusstsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Remig. bei Hauréau, notices et extraits de manusc. XX, II, S. 20).

Von den dialektischen Schriften aus dem neunten Jahrhundert kommt hier noch ein von Cousin aufgefundener und (in: Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) veröffentlichter Commentar: super Porphyrium in Betracht, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau auf Grund handschriftlicher Tradition den Rabanus Maurus halten, der aber wohl richtiger (mit Prantl, dem auch Kaulich folgt) einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben wird. Die Logik wird dort eingetheilt nicht, wie von Hrabanus selbst de universo XV, 1, ed. Colvener, Col. 1627, in Dialektik und Rhetorik, sondern in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (bei Cousin a. a. O. S. 613): intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet et praedicamentorum cognitionem. Es wird die Meinung Einiger erörtert, Porphyrius habe nicht de quinque rebus, sondern de quinque vocibus in seiner Isagoge handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem genus gebe: genus est quod praedicatur; denn eine Sache könne nicht Prädicat sein. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant; si res praedicatur, res dicitur, si res dicitur, res enunciatur, si res enunciatur, res profertur: sed res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, dass ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise de vocibus zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëtius: de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, dass genus auch real genommen werden könne, denn Boëtius sage, die Eintheilung desselben müsse der Natur gemäss sein. Das genus wird erklärt als substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. In dem Ausspruch des Boëtius: alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur, wird die Meinung gefunden: quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil aliud esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam. Diese Abhandlung zeigt, wie in der damaligen Zeit noch ziemlich friedlich und unentwickelt die Keime der verschiedenartigen Doctrinen nebeneinander bestanden.

Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und elften Jahrhunderts, jedoch bis gegen das Ende des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. Um die Mitte des

10. Jahrhunderts soll ein Mönch Poppo hauptsächlich auf der Grundlage des Boëtius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war, gelehrt und auch die Schrift de consolatione commentirt haben (s. Prantl II, S. 48 nach Trithem. Ann. Hirsaug. p. 113); doch ist diese Notiz unsicher. Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg commentirte die Kategorien des Aristoteles. Eine rege Schulthätigkeit entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Rabanus zu Fulda gegründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwickelung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die aristotelischen Schriften Categoriae und de interpretat., des Boëtius Consol. philos. und des Marcianus Capella de nuptiis Philologiae et Mercurii (wie auch die Psalmen) ins Deutsche übersetzt und Abhandlungen von den Theilen der Denkkunst, von den Vernunftschlüssen, von der Redekunst und von der Musik verfasst (herausg. von Graff, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinrich Hattemer, in: Denkmale des Mittelalters, 3. Bd., St. Gallen 1844 bis 1849).

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Otto von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter strengere Regel gebracht worden war, darnach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus, der nachmalige Papst Sylvester II., ein Mann von der umfassendsten Gelehrsamkeit, mehr aber den Fächern des Quadriviums, als denen des Triviums zugewandt (gest. 1003). Vgl. über ihn C. F. Hock, Wien 1837; Max Büdinger, Cassel 1851; G. Friedlein, Erlangen 1861; ferner M. Cantor, mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker, Halle 1863, wo in Abschnitt XIII. über Boëtius, XIX. über Isidor, Beda und Alcuin, XX. über Odo von Clugny, XXI. und XXII. über Gerberts Leben und Mathematik gehandelt wird; Tappe, Gerbert oder Papst Sylvester II. und seine Zeit, Berlin 1869; Ad. Franck, Gerbert (le pape Sylv. II.), état de la phil. et d. scienc. au X. siècle in seinem: Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 1—46. Von seinen Schriften handelt die eine über das Abendmahl, die andere über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch (de rationali et ratione uti, gedruckt bei Pez, thes. anecd. I, 2, S. 146 ff. und in den Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques par A. Olleris, Clermond-Ferrand et Paris 1867, S. 297—310); ausserdem hat Cousin (ouvrages inédits d'Abélard, S. 644 f.) einiges Mathematische veröffentlicht. Gerbert findet in dem Satze rationale ratione utitur die Schwierigkeit, dass die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädicat müsse allgemeiner als das Subject sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheidet er mit Aristoteles: das Vernünftige ist theils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerbert auch die platonischen Ideen rechnet), theils ein in der Zeit Lebendes; jenes bethätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter. Bei jenem ist die Potentialität untrennbar von der Actualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem aber gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauches zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur, bei den Vernunftwesen der ersten Classe allgemein, bei denen der zweiten aber nur particular; Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urtheil könne auch im particularen Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Object geht.

Zu den Schülern Gerberts gehört Fulbert, der im Jahre 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1007—1029 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, sich von trüglichen Neuerungen fern zu halten und nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen. Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche hervorzutreten, weshalb nun von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani (vgl. über ihn Vogel, Jena 1856 u. F. Neukirch, das Leben des Petrus D., I. Th.: bis zur Ostersynode 1059, Götting. 1875), der Apologet mönchischen Lebens und mönchischer Askese, sagt um 1050 (opera ed. Cajetan., Par. 1743, III, p. 312): quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret. In gleichem Sinne beklagt sich um jene Zeit der Mönch Othlo (gest. in Regensburg um 1083) in seiner Schrift de tribus quaest. (bei Pez, thes. anecd. III, 2, S. 144), es gebe Dialektiker, die dies so exclusiv seien, dass sie selbst die Aussprüche der heil. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëtius als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ein Collisionsfall lag vor in der Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Punkte bald nachher (durch Roscellin) zum Ausbruch gelangen.

Ein Schüler Fulberts war Berengar von Tours (999—1088), dessen dialektischer Eifer grösser war, als sein Respect vor der kirchlichen Autorität. Er musste zwei Mal seine Ansichten über das Abendmahl gegen seine Ueberzeugung widerrufen, wovor ihn nicht einmal sein Freund Papst Gregor VII. schützen konnte, bereute aber diese Schwachheit auf das Bitterste. An seinen rationalisirenden Standpunkt in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Conflict mit dem orthodoxen Dialektiker Lanfranc (geb. zu Pavia um 1005, zuerst zu Bologna zum Juristen gebildet, darnach Mönch und Scholastiker im Kloster zu Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, gest. 1089; opp. ed. d'Achery, Paris 1648; ed. Giles, Oxon. 1854), welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urtheil der Kirche Berengar unterlag. Die Ansicht des Berengar, die derselbe in seiner Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berlin 1844) vertheidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefasst: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Aenderung der Substanz ohne entsprechende Aenderung der Accidentien, indem er sich dabei auf dialektische Argumente gegenüber dem kirchlichen Dogma stützt. Bei der Erkenntniss der Wahrheit müsse man mehr die Vernunft als Autoritäten gebrauchen, und er beruft sich hierfür auf Augustin, der gelehrt habe, überall auf die Vernunft, das Ebenbild Gottes in uns, zurückzugehen, also sich der Dialektik zu bedienen. Seine Gegner beschränkten die Autorität theils der Sinne, theils der dialektischen Argumente. Vgl. Lessing, Ber. Turonensis, oder Ankündigung eines wichtigen Werks desselben, Braunschw. 1770; Stäudlin in: Stäudlins und Tzschirn. Archiv, 1814, Bd. II, St. 1, u. A. Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Scotus Erigena äusserte dieser Streit eine ungünstige Rückwirkung; denn da Berengar in der Abendmahlslehre sich an dessen Buch de eucharistia grossentheils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das

Lesen der Schriften desselben überhaupt verboten. Eine fernere Folge war, dass man jetzt die Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes durch die Vernunft zu urgiren begann.

Wahrscheinlich ist von Lanfranc und nicht erst von seinem Schüler Anselmus die Schrift verfasst: Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens (früher unter Anselms Werken gedruckt, doch auch bezweifelt, von Giles auf Grund mehrerer Handschriften dem Lanfranc vindicirt und in die Ausgabe seiner Schriften aufgenommen), worin der gesammte Inhalt der damaligen Dogmatik echt scholastisch in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur dogmatischen Ausführung und Fixirung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt wird (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien etc.).

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, wendete sich, vor der Gefährlichkeit und Leerheit der Dialektik warnend, der Unmittelbarkeit des Glaubens zu, der nicht contra rationem sei. Er definirt den Glauben als voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta (tract. theol. c. 1 ff. in: opera ed. Ant. Beaugendre, Par. 1708, p. 1010). Gott wolle nicht ganz begriffen werden, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, aber auch nicht ganz unerkannt bleiben, damit der Unglaube keine Entschuldigung habe. Für die Existenz Gottes sucht Hildebert einen Beweis zu führen, indem er aus dem Gewordensein unserer selbst wie alles Endlichen, auf einen ewigen Urheber schliesst. Mit der skeptischen Geringachtung der Dialektik verbindet sich bei Hildebert ein pantheistisch-mystischer Zug. Gott ist ihm über, unter, ausserhalb und innerhalb der Welt: super cuncta, subter cuncta, extra cuncta, intra cuncta, intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus, super cuncta nec elatus, subter cuncta nec substratus, super totus praesidendo, subter totus sustinendo, extra totus complectendo, intra totus est implendo. In seiner philos. moralis schliesst sich Hildebert an Cicero und Seneca an. Bernhard von Clairvaux nennt den Hildebert „tantam ecclesiae columnam“.

§ 22. Als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Realismus trat der Nominalismus erst in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts hervor, indem ein Theil der Scholastiker die Ansicht, dass die Logik es mit dem richtigen Wortgebrauch zu thun habe und die Genera und Species nur (subjective) Zusammenfassungen der durch den gleichen Namen bezeichneten Individuen seien, dem Aristoteles zuschrieb und die Deutung bekämpfte, die den Universalien eine reale Existenz vindicirte. Diese Nominalisten wurden zuweilen als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der althergebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten. Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscellinus, Canonicus zu Compiègne, der durch seine Anwendung der nominalistischen Doctrin auf das Trinitätsdogma grossen Anstoss erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus veranlasste. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirklichkeit nur Individuen existiren, so

sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der That drei Götter, und nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloss die Personen, aber nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Roscellin, der diese Consequenz offen aussprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum Widerruf dieser anstössigen Aussage über die Gottheit verurtheilt, scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war, auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe erlosch in der nächstfolgenden Zeit nicht gänzlich, doch wagten Wenige, sich offen zu ihm zu bekennen; erst im vierzehnten Jahrhundert wurde er aufs Neue, insbesondere durch Wilhelm von Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscellins Zeitgenossen war sein einflussreichster Gegner Anselm von Canterbury. Die realistische Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Champeaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich, oder, wie er später durch Abälard zu sagen veranlasst wurde, auf eine indifferente Weise inhäriren liess; auch Abälard, der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte den extremen Nominalismus seines früheren Lehrers Roscellin.

Einen Brief des Roscellin an Abälard hat J. A. Schmeller aus einer münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. der philos.-philol. Classe der k. bayr. Akad. der Wiss. V, 3, S. 189 ff., 1851 veröffentlicht und danach auch Cousin der neuen Gesammtausgabe von Abälards Werken beigefügt. Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius (de vita et haeresi Roscellini, Erlangen 1756 und in G. E. Waldaus thesaurus bio- et bibliographius, Chemnit. 1792) ist veraltet. Die theologischen Consequenzen der zur Zeit Roscellins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté (le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris 1842).

Ueber Wilhelm von Champeaux handelt E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits, Paris 1867, 2. éd. ebd. 1868.

Häufig wird Roscellin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (de gestis Frederici I., lib. I.) von Roscellin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Auch Anselm, Abälard, Johann von Salisbury und Vincentius von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscellin von Caramuel Lobkowitz in der Schrift Bernardus triumphans genannt: nominalium sectae non autor, sed auctor, und in der schon oben (bei Johannes Scotus S. 121) citirten Notiz wird ein (wohl erst um 1050 lebender) Johannes (nicht Erigena, noch auch Johann der Sachse, der um 847 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Althenay starb) als sein Vorgänger, und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt. Der Abt Hermann zu Tournay in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet, um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele Andere. Diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet (später Bischof von Cambray), der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëtius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe.

Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit, als nach der Darstellung des Boëtius und der andern Alten deuten. Schwerlich hat sich in so kurzer Zeit die Schule des Roscellin bereits so sehr ausgebreitet; der Parteigegensatz muss schon früher sich entwickelt haben. Danach ist die Nachricht (Avent. Annal. Boior. VI), Roscellin, der Bretagner, sei novi lycei conditor, und durch ihn ein novum genus Aristotelicorum oder Peripateticorum aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, dass er der einflussreichste Vertreter der sententia vocum war. Der Realismus des Odo (s. Auszüge aus seinem W. über die Erbsünde bei Hauréau I, 300—307) geht auch daraus hervor, dass er wie Anselm von Canterbury die Möglichkeit der Erbsünde dadurch erklärte, dass die Wesenheit der Species Substanz der Individuen sei, in dem Individuum also die ganze Art afficirt werden könne.

Roscellinus (oder Rucelinus), geboren in Armorica (also in der Niederbretagne), studirte in Soissons und Rheims, lebte eine Zeitlang (um 1089) als Canonicus in Compiègne und später in Besançon, docirte auch in Tours und in Locmenach (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern befand. Im Jahre 1092 nöthigte ihn das Concil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfasst, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch besitzen wir noch einen wahrscheinlich von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im Uebrigen sind wir für die Ermittelung seiner Ansicht auf die, wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner, namentlich seines Schülers Abälard, angewiesen. Auch sprechen Anselm sowie Johannes von Salisbury über ihn. Doch ist uns noch eine gewisse Controlle möglich durch die Vergleichung mit nominalistischen Aeusserungen Früherer, welche uns mehrfach den befriedigendsten Commentar liefert.

Anselm sagt de fide trin. c. 2: illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animas; er wirft diesen „Häretikern der Dialektik“ vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, dass sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermöge. So wenig der Ausdruck „flatus vocis“ von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewiss muss er doch seinen Anknüpfungspunkt in deren eigener Ausdrucksweise haben, er erinnert an die oben (S. 127) angeführte Stelle in dem Commentar des Pseudo-Rabanus super Porphyrium: res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, dass das genus, weil es der boëtianischen Definition gemäss als Prädicat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, dass Roscellin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subject zu unterscheiden wisse, beweist, dass Roscellin mit der oben (S. 125) erwähnten Doctrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixerit nigrum et album absolute. . . . per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identificirung der Abstraction (ἀφαίρεσις) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbständigen Bestandes des Abstrahirten (χωρισμός), Anselm aber, der in dieser Identificirung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpunkte aus mit dem χωρισμός zugleich die Fähigkeit der ἀφαίρεσις ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner

bedingenden (freilich von diesen selbst vielleicht nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargethan zu haben.

Anselm sagt ferner (de fide trin. c. 2): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes (relationes)? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpunkte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesammtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesammtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschliesslich das Individuum.

Johannes von Salisbury sagt in seinem Metalogicus II, 17: „Der eine heftet sich an Worte, obgleich diese Lehre mit Roscellin fast ganz erloschen ist“', und im Polycraticus VII, 12: „Einige behaupten, die Worte selbst seien die Gattungen und Arten — doch diese Ansicht ist längst verworfen und verschwand mit ihrem Urheber.“

In der Consequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Complex mehrerer Individuen für eine bloss subjective Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Theilen in dem Individuum für eine bloss subjective Zerlegung zu erklären. Dass Roscellin auch diese Consequenz gezogen hat, geht aus den Angaben des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscellin an den Bischof von Paris (ep. 21): hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudochristianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, dass doch die Wand ein Theil dės Hauses sei, habe Roscellin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müsste die Wand als Theil des Ganzen ein Theil der Theile, woraus sie bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Theil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscellins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu oder doch nicht vollständig im Zusammenhange mit Roscellins gesammtem Gedankenkreise überlieferten) Fassung ist, so lässt sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dass die Beziehung des Theils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjectiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich auf sich selbst bezogen existire, folglich nichts als Theil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existire, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Theil, folglich Theil seiner selbst, sein müsste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objective Realität von Beziehungen mindestens mit eben so vollem Rechte annehmen, wie bestreiten lässt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Consequenz aber, die auf das Verzehren eines Theils des Wortes Bratfisch geht, trifft um so weniger zu, da bei dem Verzehren eine factische Zerlegung eintritt und Roscellin doch nur die objectiv-reale Gültigkeit der von uns bloss denkend und

redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscellin als Substanz nicht Theil; der Theil aber ist als Theil nicht Substanz, sondern Resultat der subjectiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Theilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Maasseinheiten, des Kreises nach Graden etc.), denen wir oft in naiver Weise eine objective Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscellins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wie mit dem Nominalismus überhaupt der Sensualismus verbunden zu sein pflegt, so auch bei Roscellin. Wenigstens wirft Anselm ihm und seinen Genossen vor: „In ihren Seelen ist das Denken so von körperlichen Dingen umsponnen, dass es sich aus ihnen gar nicht herauszuwickeln vermag.“

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscellins, obgleich consequenter durchgeführt, als von Früheren geschehen war, doch keine besonders grosse Beachtung gefunden und nicht Roscellins Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehen erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 139), so hält auch Roscellin an der boëtianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest; er giebt nicht zu, dass, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne, als sonst, zu nehmen seien, und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generata plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt Abälards Angabe überein, introd. ad theol. t. II, S. 84 ed. Cousin: alter (Rosc.) tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit, und die Anselms Epist. II, 41: Roscellinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscellin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen res una seien, würde folgen, dass mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscellin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Aeusserung übrigens mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer griechischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urtheil Augustins über das Eine, den νοῦς und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen, nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und Anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Incarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Maassstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Uebrigens konnte Roscellin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und vertheidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf

die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstossen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbständig Existirenden versteht, in welcher es als Uebersetzung des griechischen Wortes *ὑπόστασις* gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (*τρεῖς ὑποστάσεις*) von den drei Personen gebraucht wird; er verstiess freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, welche substantia stets als Uebersetzung des griechischen Wortes *οὐσία* nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so constanter sein musste, da auch *οὐσία* die gleiche Doppelbedeutung, wie substantia, hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (ph. sc. I, S. 189 f.) irrthümlicherweise die Lehre des Roscellin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Princips den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliesst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun giebt es nicht drei Götter, sondern nur Einen Gott; also giebt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscellin aber schliesst: drei göttliche Personen sind drei göttliche Wesen; nun giebt es drei göttliche Personen; also giebt es drei göttliche Wesen. Roscellin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber an sich verwerfliche Consequenz der athanasianischen Doctrin bezeichneten, während die Vertheidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dass jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Consequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus andererseits unterscheidet sich Roscellins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der berengarschen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscellin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mittheilung der roscellinschen Ansicht und Bitte um ein Urtheil wandte; dies gab dem Anselm den Anlass zur Bekämpfung des Roscellin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studirte unter Manegold von Lutenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuarensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon, endlich auch unter Roscellin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum immanent) behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet; er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, wo auch Abälard ihn hörte und mit ihm disputirte, verliess dieselbe aber im Jahre 1108, um sich als Chorherr in die Abtei von St. Victor zurückzuziehen; doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—21 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Schriften theologischen Inhalts (de eucharistia und de origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt) und andere sind erhalten und (von Mabillon und von Martène und Patru) edirt. Ueber philosophische Probleme existiren einige Manuscripte; hauptsächlich sind wir auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum

quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann würde die nämliche Substanz verschiedene Accidentien erhalten, die mit einander unverträglich seien, insbesondere müsste (wie dies in der Schrift de gener. et spec. vermuthlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das Nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Platon, so muss Platon auch Sokrates sein und Sokrates ausser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Platon befinden. Darauf hin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, dass er statt essentialiter sagte: individualiter, also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modification in einem jeden der Individuen existiren liess; nach anderer Lesart jedoch, die wahrscheinlich die richtige ist: indifferenter, wonach Wilhelm von Champeaux dem abälardschen Argumente dadurch auszuweichen suchte, dass er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm. (Die unten zu erwähnende Schr. „de generibus et speciebus" unterscheidet allerdings die Indifferenzlehre ausdrücklich von der Lehre Champeaux's. Aber dieser hat eben verschiedene Stadien durchgemacht.) In einer (von Michaud citirten) Stelle einer theologischen (von Patru, Paris 1847, edirten) Schrift sagt Wilhelm: Vides „idem" duobus accipi modis, secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem porsus essentiae; secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines; quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis, et ille; sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus. Wie übrigens das Problem der Trinität zu der realistischen Ansicht hinführte und durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer (von Hauréau, phil. sc. I, S. 227 citirten) Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (sentent. I, 3) einen „Dialektiker" von jener Richtung sagen lässt: species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, eius vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia.

Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts bekundet sich (wie Thurot, Revue critique d'histoire et de littérature, 1868, No. 42, S. 249 bemerkt) eine lebhafte intellectuelle Bewegung, die zu mancherlei Combinationsversuchen zwischen logischen und grammatischen Ueberlieferungen geführt zu haben scheint. Doch möchte es nicht gerechtfertigt sein, aus diesem Grunde eine neue Periode hier beginnen zu lassen, da der wesentliche Gesammtcharakter des Philosophirens, wie es durch das überlieferte Material bedingt war, erst um 1200 eine durchgängige Veränderung erfahren hat.

§ 23. Anselmus, geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont), trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben, und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Principien des Papstes Gregor VII. verwaltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maasse wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, dass der im Voraus bereits als Dogma feststehende (und nicht, wie bei den Vätern,

mit dem philosophisch-theologischen Denken und durch dasselbe sich erst gestaltende) Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanctionirte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium" von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur Deus homo?" entwickelte christologische Satisfactionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäss, das Grösste, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserm Intellect, da wir die Gottesvorstellung haben, und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das Grösste schlechthin, bezeichnet wird. Das Grösste aber kann nicht bloss im Intellect sein, denn dann liesse sich ein Anderes, Grösseres denken, welches ausserdem auch noch in der äusseren Wirklichkeit wäre. Also muss das Grösste im Intellect und zugleich auch in der äusseren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloss von uns gedacht, sondern er existirt auch wirklich. Dass dieses Argument ein Fehlschluss sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier. Gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus" zu retten.

Nach Anselms kirchlich gewordener Satisfactionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muss daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden. Sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen Alle der ewigen Verdammniss, was der göttlichen Güte widerstreiten würde; eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte, als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugthuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von Seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte. Nur als ein von Adam stammender (jedoch sündlos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also musste die zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugthuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Theil derselben zur Seligkeit zu führen.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebend. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Par. 1675, dann ebend. 1721 und Venet. 1744 herausgegeben worden und in neuerer Zeit in der J. P. Migneschen Sammlung, Bd. 155, Paris 1852—1854. Die Schrift: Cur. Deus homo? hat neuerdings Hugo Laemmer, Berl. 1857 herausgegeben, auch O. Fridolin Fritzsche, Zürich 1868. Das Monologium und Proslogium nebst den zugehörigen Schriften: Gaunilonis liber pro insipiente und Ans. liber apologeticus hat Carl Haas edirt als 1. Theil der Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta, Tüb. 1863. Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (de vita S. Anselmi, ed. G. Henschen in Act. sanctorum t. X, p. 866 sqq. und Gerberon bei seiner Ausgabe der Werke Anselms); hieraus haben auch Johannes von Salisbury und Andere geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm namentlich: Möhler in der Tüb. Quartalschr., Jahrg. 1827 und 1828, wieder abgedr. in den ges. Schriften hrsg. von Döllinger, Regensburg 1839, Bd. I, S. 32 ff.; G. F. Franck, Anselm v. C., Tüb. 1842; Rud. Hasse, Anselm von Canterbury, Leipz. 1843—52; G. W. Church, Saint Anselm, Lond. 1870; J. G. F. Billroth, de Ans. Cant. proslogio et monologio, Lps. 1832; Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XI[e] siècle, Paris 1854, 2. éd. ebend. 1868; vgl. Anselm von Canterbury als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit des 11. Jahrh., in G. Philipps und G. Görres hist.-polit. Bl. für das kathol. Deutschland, Bd. 42, 1858. Ueber die anselmsche Satisfactionstheorie handeln C. Schwarz (diss. de satisf. Chr. ab Ans. Cant. exposita, Gryph. 1841), Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre und im zweiten Bande seiner Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit, Dorner in seiner Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi und Andere. Ueber Anselms Lehre vom Glauben und Wissen handelt Ludw. Abroell, A. C. de mutuo fidei ac rationis consortio, dissert. inaug., Wirceburgi 1864, Aemilius Höhne, Anselmi Cantuarensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur eiusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur, diss. inaug., Lips. 1867. Ueber das ontologische Argument handeln: R. Hasse, de ontologico Ans. pro existentia Dei argum., Bonn 1849; Alb. Stöckl, de argumento, ut vocant, ontolog., Monast. 1862; Emil Herwig, über den ontologischen Beweis, Diss., Rostock 1868; vgl. Joh. Janda, krit.-hist. Entwickelung des Gottesbegriffs, Diss., Rostock 1868; Jahnke, üb. d. ontol. Bew. v. Dasein Gottes, mit besonderer Berücksichtigung auf Ans. u. Descartes, Pr., Strls. 1874; W. G. T. Shedd, hist. of Chr. doctrin II, New-York 1864, S. 111—140 und 263—268. Ueber Anselms L. v. d. Freiheit Alb. Stöckl, de S. Anselmi de liberi arbitrii notione sententia, im: Ind. lect. Monaster. per menses aestiv. 1871.

Anselm fordert die unbedingte Unterwürfigkeit unter die Autorität der Kirche in dem Maasse, dass, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher er angehört, zu charakterisiren wäre, dieselbe als die Zeit der strengsten Subordination der Philosophie bezeichnet werden müsste (u. A. mit Cousin, der in seinem Cours de l'histoire de la philosophie, neuvième leçon, in: Oeuvres I, Bruxelles 1840, S. 190 die erste Periode als subordination absolue de la philosophie à la théologie bestimmt, die zweite als alliance, die dritte als commencement d'une séparation). Aber theils ist der Charakter des anselmschen Philosophirens nicht der der gesammten Periode, da bei andern hervorragenden Denkern sich abweichende Richtungen geltend machen, gegen welche die strenge Kirchlichkeit sich erst den Sieg erkämpfen muss, theils ist die Absicht der vollsten Unterwerfung noch sehr verschieden von jener durchgeführten Gestaltung der Philosophie in allen ihren Theilen zum Werkzeuge der Kirche, wie wir solche in der nächstfolgenden Periode, namentlich bei Thomas und seinen Schülern, finden. Charakteristisch ist übrigens, dass Anselm nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch (was später Thomas, Duns Scotus und Occam abwiesen und nur Raymundus Lullus wiederum versuchte) die Trinität und Incarnation zu begründen versucht und zwar vermittelst platonischer und neuplatonischer Doctrinen. Im Monologium will er die Schriftbeweise für die Trinitätslehre ganz weglassen und sich nur auf Vernunftgründe stützen, und in der Schrift: Cur deus homo? will er ebenfalls durch

die blosse Vernunft, ohne die Offenbarung zu Hilfe zu nehmen, beweisen, dass ein Mensch ohne Christus nicht gerettet werden könne.

Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dass die Erkenntniss auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntniss ruhen müsse, Proslog. 1: neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (de vera rel. 5; 24; de util. cred. 9; de ord. II, 9; Augustin. in Joh. Ev. tract. 40, 9: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus) geschöpft; doch sagt Anselm daneben auch: intellige, ut credas (Proslog. 1), wie auch Augustin diesen Weg mit und neben dem andern gelten lässt und eine wechselseitige Förderung von Glauben und Wissen annimmt. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (de fide trin. 3). Die Erkenntniss ist das Höhere; der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maasse der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2: wie die rechte Ordnung erfordert, dass wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen: negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, dass, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt und das Verständniss ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urtheil über den Werth und die Wahrheit des Ueberlieferten zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserm Verhältniss zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntniss nicht zu höherer Gewissheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; viel weniger aber noch darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (de fide trinit. c. 1 u. 2). Also das Wissen steht nicht etwa unbedingt über dem Glauben, sondern es muss erst beurtheilt werden nach seiner Uebereinstimmung mit dem Glauben. In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Concil mitgab, welches gegen Roscellin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere, und giebt — mit grösserer Consequenz als Humanität — den Rath, mit Roscellin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, dass der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden, oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscellin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das Letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Ueberzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift de fide trinitatis zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21 bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumiren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica; warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, dass die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, dass kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz; wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjectivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud), wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Species gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu thun hat (wie Anselm mit Boëtius annimmt, der in seinem Commentar zu den Kategorien sagt: non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur), so muss der Dialektiker sich an die Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem; denn die direct bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum appellationem wird der Mensch mitbezeichnet. — Diese Abhandlung zeigt, dass auch Anselm trotz seines „Realismus“ die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und dass er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die species und das genus aber für die Substanz im secundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate lässt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urtheils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhängen; die res enunciata sei die causa veritatis für das Urtheil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst. Von der Wahrheit des Urtheils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Thuns und überhaupt des Seins und macht dann platonisirend nach Augustin den Schluss von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, participiren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntniss; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott.

In dem (um 1070, schon vor dem Dial. de verit. verfassten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, dass die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloss eine

diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im Wesentlichen dem Augustin (de lib. arb. II, 3—15; de vera rel. 55 ff.; de trin. VIII, 3, s. oben S. 148, vgl. Boët. de consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es giebt viele Güter, die wir theils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), theils an sich um ihrer inneren Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut und setzen daher, gleich Allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei und woran sie ihren Maassstab haben; alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut, etwas, das aus sich und durch sich gut ist (illud igitur est bonum per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum), nicht wieder durch Theilnahme an einem Höheren — denn sonst wäre es eben nicht das Absolute, zur nothwendigen Voraussetzung: dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1). Desgleichen ist jedes Grosse oder Hohe nur vergleichsweise gross oder hoch; es muss also ein absolut Grosses oder Hohes geben und dieses ist Gott (c. 2). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, welches aber selbst durch sich selbst ist, und dieses ist Gott (c. 3: quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht derart sein, dass sie ins Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also muss es mindestens Ein Wesen geben, welches keins mehr über sich hat. Aber es giebt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Antheil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein; wenn sie daran Antheil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste; wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr nothwendig auch einheitlich. Das einheitliche höchste Wesen aber ist Gott (c. 4). Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6), das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7 ff.). Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen; das Nichts ist aber nicht etwa eine Materie, aus welcher die Welt zum Dasein geformt worden wäre. Jedoch waren die Dinge im Verstande Gottes vorher ewig (nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent), und diese Musterbilder sind das innere Sprechen Gottes, wie der Gedanke das innere Wort im Menschen ist. Nach diesen Ideen, seinem Worte, hat Gott die Dinge geschaffen, und so ist das Gewordene das Abbild dieses Wortes (c. q. f. c. 29 ff.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem servatricem praesentiam (c. 13; vgl. Augustin. de civ. Dei XII, 25, s. oben S. 104, wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefasst und die Ansicht entwickelt wird, dass die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde). Jedes Einzelne, welches gerecht ist, ist dies nur durch Participation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit participirendes Object, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder andern Wesensbestimmung (proprietas) identisch (c. 17); sie alle involviren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort, durch welches er alle Dinge geschaffen hat, bilden eine Zweiheit, ohne dass irgend zu sagen ist, was sie in der

Zweizahl seien; sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer etc.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud); durch ihr gegenseitiges Verhältniss, für welches die Zeugung das treffende Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.). Um der Einheit willen muss mit der Selbstverdoppelung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluss sich verbinden; wie durch die Selbstverdoppelung zu dem primitiven Bewusstsein, der memoria, das Bewusstsein des Bewusstseins, die intelligentia, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluss als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia procedirt, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.). — Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasirung von Abstractionen ist bei diesem „exemplum meditandi de ratione fidei“ offenbar; Anselm selbst erkennt thatsächlich an, dass er nicht zu dem Begriff von Personen gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äussert, nur die Armuth der Sprache nöthige uns, die trina unitas durch den Ausdruck persona (oder auch durch substantia im Sinne von ὑπόστασις) zu bezeichnen, im eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen, wie von Substanzen. Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae. (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt und dem Monarchianismus angenähert hat. Andererseits konnten Stellen dieser Art den Roscellin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei res per se und könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.) — In dem Monologium sucht Anselm auch (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein creatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen; in dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muss er ewige Strafe leiden und, um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; der immutabilis sufficientia der Seligen muss die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewusstsein von ihrem Object, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objecte involvirt (dem credere in Deum im Unterschiede von dem blossen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten. (Die ganze Härte des augustinischen Gegensatzes zwischen der durch den „Glauben“ bedingten ewigen Seligkeit und der „Gerechtigkeit“ genannten Befriedigung an der ewigen Pein der Gegner erscheint unverhüllt bei Anselm.)

Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besondern zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogium (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch blosse Entwickelung dieses Begriffs reale Gültigkeit zu vindiciren, also Gottes Dasein aus dem blossen Gottesbegriff zu erweisen, denn es

hatte ihn beunruhigt, dass bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien (prooem. prosl.: coepi mecum quaerere, si posset forte inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia deus vere est et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret). Das ontologische Argument geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder. Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, te esse bonum quo maius bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIV, 1): non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo maius nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in eius intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem esse in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturus est, habet eam quidem iam in intellectu, sed nondum esse intelligit iam esse quod fecit; quum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit iam esse quod fecit.) Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum quo maius cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod maius est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Vero ergo est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Thor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem blossen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4). Dass das Argument ein Fehlschluss sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne dass sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjectes. In diesem richtigen Sinne hatte schon der Eleate Xenophanes aus dem Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen (vgl. Arist. Metaph. III, 2, 24: θεοὺς μὲν εἶναι φάσκοντες ἀνθρωποειδεῖς δέ) und Augustin (der bereits Gott als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit, bezeichnet) aus der Definition Gottes seine Ewigkeit gefolgert: wer zugiebt, dass ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit, so gewiss wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, 4: non est corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle de trinit. VIII, c. 3 und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.) Der Unterschied der anselmschen Argumentation von der augustinischen liegt darin, dass durch jene das Sein Gottes selbst aus der Definition erschlossen werden soll, und diese Eigenthümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte lässt sich nur schliessen: so gewiss, als Gott

ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens etwa: so gewiss, als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und wirklichen Seins supponirt. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Clausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechselung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse“ mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechselung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objects in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleich zu setzen; hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objects bereits feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle; das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als bloss subjective Vorstellung existire; dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blosse Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt.

Den Anselm bestritt in einem anonymen liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Marmoutier (Majus Monasterium nicht weit von Tours, nach Martène, in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII, ein Graf von Montigni, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, ins Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat). Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit grosser Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellect, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse; das Sein dessen, quo maius cogitari nihil possit, in unserm Intellect gelte nur in dem gleichen Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellect, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingirten Insel; würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objects müsse im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädicate sich erschliessen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzuthun, dass das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen. Anselm aber wies in seiner Entgegnung in dem liber apologeticus

adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, dass sein Argument von allem gelte, praeter quod maius cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Grösste schlechthin sei, darzuthun), und fiel in seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, da auch Gaunilo noch nicht mit voller logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen, so dass er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen mit einander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen ausser dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schliesst, das letztere sei um das Sein grösser als jenes; das grösste denkbare Wesen also, das doch im Intellect sei, könne nicht bloss im Intellect, sondern müsse auch noch ausserhalb des Intellects in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, dass das Grösste als im blossen Intellect seiend ebensowohl einerseits das Grösste sein müsste, wie auch andererseits nicht sein könnte, beweist nicht, dass es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, dass der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellect, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist; mindestens gilt es nicht vor erwiesener Existenz. — Den andern Mangel des Argumentes, dass nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwickelung des Begriffs des Grössten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, dass das Grösste als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig etc. gedacht werden müsse. — Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262—272) geäusserte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch; diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der That auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogium entwickelten Argument, an dessen Verwechselung des intellegi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjectiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen lässt, keineswegs gebunden ist. Wohl involvirt der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skepticismus dahingestellt sein lässt und der Kriticismus durch Unterscheidung der empirischen Objectivität von der transscendentalen bekämpft), dass die Denknothwendigkeit auch das objectivreale Sein verbürge; aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zu Grunde liegenden Verwechselung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande; sie besagt nur, dass dasjenige, von dem der Satz oder das Urtheil, dass es existire, kategorisch (nicht bloss hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existire, aber nicht, dass dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjectiver Nothwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständniss irgendwie selbst existire oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verständnisses willen als objectiv existirend anerkannt werden müsse. (Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass gerade der von Anselm vertretenen Form des Realismus jene Verwechselung besonders nahe lag.)

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift: Cur Deus homo? (von der das erste Buch 1094, das zweite 1098 verfasst worden ist) liegt in der Ueberwindung der bis dahin

vielverbreiteten Annahme eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. etc.) in das Eingeständniss einer Ueberlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Conflicts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin de lib. arbitr. III, 10 behaupteten) Rechte des Teufels den Conflict zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. In Adam haben alle Menschen gesündigt, da alle Menschen ein Wesen der Art nach und so der erste Mensch die ganze Menschheit in sich darstellt. So ist die Erbsünde möglich, und es schulden alle Menschen Gott Genugthuung, die Gott nach seiner Gerechtigkeit fordern muss. Diese Schuld kann Gott ohne Wiederherstellung seiner Ehre nicht vergeben wegen seiner Gerechtigkeit, die Strafe kann er aber auch nicht vollziehen wegen seiner Liebe. So kann denn diese Genugthuung nur geschehen von einem Andern, der selbst nicht verpflichtet war, sich hinzugeben, weil schuldlos, aber den Werth alles Geschöpflichen übersteigt, um Gott vollen Ersatz für die geraubte Ehre zu bringen. Dies leistet der Gottmensch, der als sündlos Gott nichts schuldig war, dessen That also Andern zu Theil werden konnte. Der Tod Christi ist so ein Positives, ein Thun, eine Satisfaction, die Gott gebracht wird, nicht eine Strafe, die vollzogen wird. Der Mangel seiner Theorie ist die (dem mittelalterlichen Prävaliren der Seite des Gegensatzes zwischen Gott und Welt gemässe) Transscendenz, in welcher der Act der Versöhnung Gottes, obschon vermittelst der Menschheit Jesu, ausserhalb des Bewusstseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen wird, so dass vielmehr die juridische Forderung einer Abtragung der Schuld, als die ethische einer Läuterung der Gesinnung zur Erfüllung gelangt. Das paulinische „Sterben und Auferstehen mit Christo" wird nicht mit durchdacht, die subjectiven Bedingungen der Aneignung des Heils bleiben unerörtert, eine gleichmässige Rettung aller Menschen möchte in der Consequenz liegen, und die Beschränkung der Frucht des fremden Verdienstes Christi auf den Theil der Menschen, der gläubig die Gnade annimmt, muss als eine willkürliche erscheinen, so dass diese Aneignung kirchlicherseits auch an andere, bequemere Bedingungen, schliesslich an das Ablassgeld geknüpft werden konnte. Gegen die realistische Betonung des objectiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjectivität der menschlichen Personen zurück (die umgekehrt ein einseitiger Nominalismus bis zur Zerreissung der Gemeinschaft steigern konnte). Dieser Mangel musste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äussersten Consequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst ihre Vollendung findet. Doch mag hier die blosse Andeutung dieser specifisch-theologischen Momente genügen.

§ 24. Petrus Abaelardus (Abeillard oder Abélard), geboren 1079 zu Pallet (oder Palais) in der Grafschaft Nantes, unter Roscellin, Wilhelm von Champeaux und andern Scholastikern gebildet, dann an verschiedenen Orten, insbesondere auch von 1102—1136, jedoch mit mehreren Unterbrechungen, zu Paris, lehrend, gestorben 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons-sur-Saône, vertritt in der Dialektik eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscellin als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende, jedoch dem Nominalismus nahestehende Richtung, indem er zwar nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen oder den

Worten hinsichtlich ihrer Bedeutung (sermones) das Allgemeine findet. Im göttlichen Geist existirten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis).

Abälard stellt in seiner Einleitung in die Theologie den Grundsatz auf, dass die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse, indem dieser sonst seiner Wahrheit nicht sicher sei. Es ist ein und dasselbe, Christ und Logiker zu sein: denn der Logos, welcher die Menschen zu logischen Denkern macht, ist in Christus ein Individuum geworden. Der Trinitätslehre giebt Abälard im Gegensatz zu dem Tritheismus des Roscellin und im Anschluss an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufheben zu wollen. Jedoch neigt er sich, wenn er die Selbständigkeit der drei Personen aufrecht erhält, dem Subordinatianismus zu. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe Allen, auch den Juden und Heiden, irgend welche Güter verleihe. In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die That als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist.

Abälards Schüler, Petrus Lombardus, der „Magister sententiarum“ verfasste ein Lehrbuch der Theologie, welches lange Zeit hindurch allgemein als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung dialektischer Probleme gedient hat.

Ueber den Zustand der Naturlehre im Occident und besonders in Frankreich während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts handelt Ch. Jourdain, Paris 1838.

Ein Theil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloise, sein Commentar zum Römerbrief und seine Einleitung in die Theologie, wurde zuerst aus den Manuscripten des Staatsraths François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Par. 1616 herausgegeben, die Theologia christiana in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V, 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berl. 1831, und von demselben eine Epitome theologiae christianae, Berol. 1825, ferner von Victor Cousin Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, worin namentlich die theologische Schrift Sic et non, welche einander entgegengesetzte Aussprüche von Kirchenvätern enthält, jedoch unvollständig, auch die von Abälard verfasste Dialektik, das von Cousin dem Abälard zugeschriebene Fragment de generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und de interpretatione und zu den Topica des Boëtius enthalten sind; eine Sammlung der Werke hat später Cousin veranstaltet (Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit, textum rec., notas, argum., indices adj. Victor Cousin, adjuvante C. Jourdain, t. I, Par. 1849, t. II, ib.

1859); die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl, Marburg 1851, edirt. In Mignes Patrol. cursus completus bilden Abälards theologische Schriften den 178. Band. Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältniss zu Heloise handeln: Gervaise, Par. 1720, John Berington, Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann, Leipz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Ludw. Feuerbach, Abälard und Heloise, 2. Aufl., Lpz. 1844; Moriz Carriere, Ab. u. Hel. Ihre Briefe u. Leidensgesch. übers. u. eingeleitet, Giessen 1844, 2. Aufl. 1853; die schon 1616 erschienene Schrift: les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise hat Villemain, Par. 1835, von Neuem herausgegeben. Vgl. auch B. Duparay, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, sa vie, ses oeuvres et la société monastique au douzième siècle, Châlons sur Saône 1862. Ueber seine Dogmatik und Moral handelt Frerichs, Jena 1827; Fr. Braun, de Petri Ab. ethica, Marburg 1852, über die Principien seiner Theologie Goldhorn, Leipz. 1836 (vgl. Zeitschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1866, Heft 2, S. 162—229: Abälards dogmat. Hauptwerke), über seine wissenschaftliche Bedeutung überhaupt Cousin in seiner Introduction zu den Ouvrages inéd., Par. 1836, und J. A. Bornemann in der Abhandlung: Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi, Havniae 1840. Das vollständigste Werk über Abälard hat Charles de Rémusat verfasst: Abélard, Paris 1845, wo auch aus den noch unedirten abälardschen Glossulae super Porphyrium (verschieden von den in Cousins Ausgabe der Ouvr. inéd. befindlichen Glossae) Mittheilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung gemacht werden. J. L. Jacobi, Abälard und Heloise, Berlin 1850; L. Tosti, storia di Abälardo e dei suoi tempi, Nap. 1854; A. Wilkens, Peter Abälard, Bremen 1855; G. Schuster, Ab. und Heloise, Hamb. 1860; Ed. Bonnier, Ab. et St. Bernard, Paris 1862; H. Hayd, Ab. und seine Lehre, Regensburg 1863; O. Johanny de Rochely, St. Bernard, Abélard et le rationalisme moderne, Paris et Lyon 1867; J. O. Bergeret, du dogme de la redemption d'après Abélard, Strasb. 1869; H. Bittcher, das Leben des Peter Ab., in: Zeitschr. f. histor. Theol., 1869, S. 315 bis 376; über die Schriften, den philos. Standpunkt und die Ethik des Peter Ab., ebd. 1870, S. 1—90.

Petri Lombardi libri quatuor sententiarum sind Venet. 1477, Basil. 1516, Col. 1576 u. ö., auch im 192. Bande der Migneschen Patrologie edirt worden, des Robertus Pullus Sentenzen und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathoud, Paris 1655; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theologiae des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univers. Par. Fragmente veröffentlicht, dann auch Hauréau, ph. sc. I, p. 332 ff.

Abälards Namen hat ausser dem grossen Lehrtalent und den kirchlichen Conflicten (Verurtheilung durch zwei Synoden, zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) das unglückliche Liebesverhältniss zu Heloise, der Nichte des rachsüchtigen Canonicus Fulbert, populär gemacht. Abälard lehrte die Dialektik zu Melun, dann zu Corbeil, dann zu Paris in der mit der Kathedralkirche verbundenen Schule, danach auf dem Berge Sainte-Geneviève und im Kloster des heiligen Dionysius; in der Kathedralschule zu Paris hat er auch theologischen Unterricht ertheilt.*) Sehr richtig nennt Rémusat Abälards Unterricht „plus original pour le talent, que pour les idées" (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la théologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard"; er meint (p. III sq.),

---

*) Aus der Vereinigung der Schulen der Logik auf dem Berge der heiligen Genoveva mit der theologischen Schule im Kloster Notre-Dame ist die pariser Universität hervorgegangen; die Lehrer und Schüler bildeten eine Corporation, Universitas magistrorum, oder wie in den päpstlichen Bullen im 13. Jahrhundert meistens gesagt wird, „Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium", der corporative Charakter knüpfte sich insbesondere an die von Innocenz III. 1208 und 1209 ertheilten Rechte und an die 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert de Courçon sanctionirten Statuten, wodurch die frühere Abhängigkeit vom Kanzler der Kathedralkirche fast völlig aufgehoben ward.

seit Karl dem Grossen und schon früher habe man wohl theils Grammatik und elementare Logik, theils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard gethan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siècle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne“ (p. IV). Es liegt in dieser Aeusserung einiges Wahre, jedoch mit starker Ueberspannung. Anselm hat vor Abälard und mit grosser Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisirt; und schon vor Anselm hat mit noch höherer Genialität im Anschluss an Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Scotus Erigena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt. Auch der Zeitraum zwischen Johannes Scotus und Anselmus zeigt manche beachtenswerthe Versuche der Anwendung von Dialektik auf theologische Fragen, insbesondere auf die Lehre vom Abendmahl und von der Trinität. Abälard ist also auf einem schon gebahnten Wege fortgegangen; eigenthümlich ist ihm mehr die leichte und geschmackvolle Darstellung, als die streng dialektische Form; doch hat er allerdings zur bleibenden Geltung der letzteren in der Theologie sehr wesentlich beigetragen. Gegenüber der strengen Orthodoxie Anselms zeigt er eine für jene Zeit ziemlich starke rationalistische Tendenz.

Abälard kannte, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Uebersetzungen, den Platon nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëtius, aber, wie es scheint, nicht aus der Uebersetzung des Chalcidius von einem Theile des Dialogs Timäus, die ihm hätte zugänglich sein können, von Aristoteles nicht nur nicht die Ethik und Physik und Metaphysik, sondern auch nicht die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift de sophistarum elenchis, er kannte nur die Kateg. und de interpretatione. Er selbst sagt in seiner (spät und wahrscheinlich erst 1140—42 verfassten) Dialektik (bei Cousin S. 228 f.): Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëtii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Dass er die Physik und Metaphysik nicht kenne, sagt er ebend. S. 200, und dass er Platons Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. S. 205 f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Theil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntniss der übrigen logischen Schriften des Aristoteles; auch dem Abälard selbst muss (wie Prantl, Gesch. der Log. II, S. 100 ff. nachweist) mittelbar Einzelnes aus eben diesen Schriften bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein. Zu einer Stelle der Chronica des Robert de Monte bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus“, die aber nach Pertz, Monum. VIII, S. 293, gleichfalls aus dem zwölften Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt: Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyt. pr. et post. et Elenchos, quamvis antiquior translatio haberetur. Die ältere Uebersetzung dieser Theile des Organon ist die des Boëtius, die aber nicht verbreitet war; auch die neue Uebersetzung wurde nicht sofort allgemein bekannt und war insbesondere dem Abälard nicht zu Gesichte gekommen, als dieser seine

Dialektik schrieb. Gilbertus Porretanus, gest. im Jahre 1154, citirt bereits die aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger, Otto von Freising, hat die Topik, die Analytica und die Elench. Soph. zuerst oder doch als einer der Ersten nach Deutschland gebracht, vielleicht in der boëtianischen Uebersetzung. Johann von Salisbury kennt sowohl diese, als auch neu angefertigte Uebersetzungen, welche letzteren grössere Wörtlichkeit erstrebten. Der erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bekannt gewordene Theil der Logik wurde von nun an Jahrhunderte lang als „nova logica" bezeichnet, und der schon früher bekannte Theil als „vetus logica". Mit dieser Unterscheidung ist nicht zu verwechseln die einer „Logica antiqua" (oder antiquorum), welche sowohl die nova, als die vetus Logica umfasste, und einer „Logica moderna" (modernorum), welche letztere ihren Anfängen nach bereits der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehört und auf eine Verschmelzung der logischen Terminologie mit der grammatischen (besonders der des Priscian) beruht, ihre weitere Ausbildung aber in der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts gefunden hat, im Anschluss an die durch Vermittelung der Araber und demnächst auch durch directe Uebersetzung aus dem Griechischen neu bekannt werdenden Schriften von Aristoteles und Aristotelikern; vgl. unten §§ 25 und 33.

Abälard erkennt in der Dialektik den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfniss jener Zeit ist Abälards Wort bei einer Differenz in Betreff der Definition des Relativen zwischen Platon und Aristoteles (Dial. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstrasse halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur Eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, sein Kampf gegen seinen Lehrer Platon. Am liebsten will Abälard durch günstige Deutung der Worte Platons Beiden Recht geben (Dial. p. 206). Freilich gehören diese Aeusserungen dem höhern Alter Abälards an. Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Conflict zu kommen schien, wegwerfend beurtheilt (Theol. Christ. III, p. 1275; ib. 1282; „Aristoteles vester").

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boët. ad Top. Cic. p. 762) diligens ratio disserendi, i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittelst der discretio impositionis vocum (Dial. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik, denn man muss die Eigenthümlichkeit der Objecte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemeinen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäss sein. Theol. christ. p. 1275: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. p. 1162 sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex

nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae originem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm. Introd. ad. theol. II, 90: constat juxta Boëtium ac Platonem, cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, der Lehre von den Universalien stehe, ist immer noch streitig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein; in den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet; nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt; aber diese Glossulae existiren bloss handschriftlich. Rémusat hat viele Mittheilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, dass der Tractat de intellectibus und der de generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen liesse, beide dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Doch lassen sich die Grundzüge seiner Ansicht wohl erkennen. Sein Schüler Johannes von Salisbury bezeichnet dieselbe als eine Umformung des roscellinschen Nominalismus in dem Sinne, dass Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine gefunden habe; der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädicirt werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädicirbare, also kein Ding. Joh. Sal. Metalog. II, 17: alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Hiermit stimmen Abälards eigene Aeusserungen zusammen. Abälard sagt Dial. p. 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus; das Universelle aber definirt er (bei Rémusat II, 104) als das, quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. de interpret. c. 7: *τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, λέγω δέ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*); also liegt die Allgemeinheit in dem Wort. Aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so dass dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Classe von Objecten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objecten prädicirt wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objecte selbst Universalia genannt. Rémusat II, p. 105: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Ebend. S. 109: il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses substitantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent. Zur Erläuterung des sehr unbestimmten Ausdrucks: „donner lieu" können

uns, da Rémusat hier den abälardschen Text nicht mittheilt, nur die obigen Worte über die genres und espèces, dass diese „se rapportent à des choses subsistantes“, dienen. Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälards als Conceptualismus zu bezeichnen; doch legt Abälard selbst keineswegs auf den subjectiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Object. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch (bei Rémusat II, p. 107): Est sermo praedicabilis. Nur unentwickelt ist hierin der Conceptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Object (wie das Urtheil auf objective Verhältnisse) sich bezieht, wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet, Dial. p. 238 sqq.; vgl. Dial. p. 496 Abälards Ausspruch, das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum).

In Betreff der objectiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, dass das Allgemeine eine selbständige Existenz vor dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: in constitutione speciei genus quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit (Dial. p. 486); aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involvirt nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz nach. Introd. ad theolog. II, 13, p. 1083: quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit, vel ullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint. Man kann in Aeusserungen dieser Art die aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, Gesch. der Philos. VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: universalia in re, non ante rem); aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemässigten Realismus principiell auszusprechen und consequent durchzuführen; denn nach diesem Princip hätte er gerade den subjectiven Sinn des Wortes „universale“ für den metaphorischen erklären und den Ausdruck: „was prädicirt werden kann“ dahin deuten müssen: „was ein solches Objectives ist, dass sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädicirt werden kann“. Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tamen voces, genera et species esse confitetur) ausdrücklich zurück (Dial. p. 458). Jedoch man würde bei Abälard vergeblich irgend eine strenge Lösung jenes Problems suchen, mit dem er sich nur beiläufig und mehr polemisch als in positiver Entwickelung beschäftigt hat. Sein Verdienst liegt hier nur in der glücklichen Beseitigung einiger unhaltbaren Extreme.

Trotz der Bekämpfung der selbständigen Existenz des Allgemeinen weiss sich Abälard doch auch mit der platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Macrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existiren als Musterformen der Dinge schon vor der Erschaffung der letzteren im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substantialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doctrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Object, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die

Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren. Abälard gelangt schon zu der Auffassung der Ideen als subjectiver Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, p. 1191: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV, p. 1336: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad theol. I, p. 987: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, origines rerum species quae ideae dictae sunt, continere meminit, antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, p. 1095 sq.: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per operationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. In Bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der That einem Conceptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Consequenz ward bereits durch Bernhard von Chartres gezogen (s. unten S. 169 f.).

Da die Trinität auf den Unterschied zwischen Allmacht, Weisheit und Güte hinausläuft, und sich diese Eigenschaften auch in den geschaffenen Dingen manifestiren, so war nach Abälard auch für die heidnischen Philosophen die Möglichkeit gegeben, die göttliche Trinität zu erkennen. Es würde dieses Geheimniss nicht nur den Propheten des alten Bundes, sondern auch den Philosophen der Heiden offenbart. Denn beiden wurde eine göttliche Inspiration zu Theil. Theol. chr. I, 1126: quam (divinae trinitatis distinctionem) — divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret.

Mit Augustin nimmt Abälard an, dass die Platoniker unter den alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten seien: Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist, ibid. I, 1013: bene autem (Plato) spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tamquam viva sint apud Deum et nulla mortua, h. e. nulla inutilia, nec etiam ipsa mala, quae optime per bonitatem ipsius disponuntur. Abälards Beziehung der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstoss und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der Dialektik hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem Νοῦς, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Er erklärt sich entschieden gegen die, welche, zu sehr der Allegorie ergeben, in der Dreiheit des Tagathon, des Noys und der Weltseele die heilige Dreifaltigkeit erblicken wollten. Die Stelle in der Dialektik erscheint wie eine Revocation, weshalb Cousin (Ouv. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) nicht ohne Grund auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Concil von Sens (1140) geschlossen hat.

Sind nach der Consequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den nominalistischen Standpunkt überhaupt (ungeachtet der denselben dem Con-

ceptualismus annähernden Modification) nicht verlassen hat, den roscellinschen Tritheismus aber entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu (der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reducirt), ohne freilich sich zu dieser Consequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscellin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (de gestis Frid. 1, 47): sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas nimium attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich gebraucht Abälard, Introd. ad theol. II, p. 1078; der Anlass zu demselben liegt wohl in Augustin, de vera rel. 13, s. o. S. 95. Doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Ausserdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität. Zum Subordinatianismus neigt er sich hin, wenn er den Vater die Allmacht sein lässt, den Sohn aber die Weisheit, nämlich eine gewisse Macht, einen Theil jener Macht, vermöge deren Gott nicht getäuscht werden kann (Introd. ad theol. I, 994: est divina sapientia quaedam divina potentia, per quam videlicet deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet, ne in aliquo errare per inscientiam possit), und den Geist die Güte, welche die Macht gar nicht mehr in sich schliesst, sondern nur der Wille Gottes ist, Alles zum Besten zu lenken. Besonders führt Abälard zur Verdeutlichung der Trinität das Gleichniss vom Siegel aus, in welchem dreierlei zu unterscheiden sei, erstens das Erz, aus dem es gemacht ist, zweitens die Form, durch welche das Erz erst geeignet ist, zu siegeln, endlich das Siegel als wirklich siegelndes (aes ipsum, sigillabile et sigillans).

Die Frage, ob Gott auch anders thun könne, als er wirklich thue, entscheidet Abälard dahin, dass sie nur bei abstracter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (Th. chr. p. 1353 sqq.; Epit. th. ed. Rheinw. p. 53 sqq.).

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehren liegt Abälards Hauptverdienst in dem Streben nach einer gewissen Selbständigkeit gegenüber der patristischen Autorität. Die kecke Schrift „Sic et non“ lässt die Autoritäten sich gegenseitig paralysiren durch Zusammenstellung der einander widerstreitenden Sätze. Zwar giebt Abälard Regeln an, nach welchen die Widersprüche meist nur als scheinbare erkannt oder auch auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern gesetzt werden sollen; doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nöthigen, dass nur, was in den kanonischen Schriften stehe, Alles unbedingt wahr sei, und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Wir sind auf Forschung angewiesen, zu welcher nach Aristoteles der Zweifel den Weg bahnt. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus (Prol., bei Cousin p. 16). Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, muss das sittliche Bewusstsein maassgebend sein. Introd. ad th. III, p. 119: magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestitate amplius commendatur.

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjectiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reformation des natürlichen Sittengesetzes. Dieses letztere ist für Alle dasselbe, es beweist seine Wahrheit selbst und ist für

keine Angriffe zugänglich. Theol. christ. II, p. 1211: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt; sie lehren mit Recht, dass die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. p. 1205). Die Aufgabe der Ethik ist nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr. p. 669). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn Gott wohlgefällig macht, und das höchste Uebel der Hass Gottes, durch den er diesem missfällig wird (ib. p. 694 sqq.); der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. p. 699 sq.; ib. 675: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol. p. 594). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. Im weiteren Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent; auch der Hang zum Bösen, der uns in Folge der Erbsünde anhaftet, z. B. die blosse natürliche, in der Complexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust ist noch nicht Sünde; erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involvirt. Eth. c. 3: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7: opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ex intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3: hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum res statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemtus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Abälard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins des handelnden Subjectes gegenüber den objectiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewusstsein; was also diesem Bewusstsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewusstsein harmonirt, darum doch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewusstsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objectiven Normen und des subjectiven Bewusstseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist, das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjective sittliche Ueberzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maasse, als es selbst ein mit den objectiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ebd. c. 13: non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur, quum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ebd. c. 14: sic et illos, qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen

Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate. Abälard neigt sich sogar der Relativität des Guten und des Bösen zu, indem er den Unterschied zwischen Gut und Böse nur von dem freien Willen Gottes abhängig macht, so dass sogar das, was man durchaus verabscheuen müsste, wenn Gott es befiehlt, gut werde. Comment. in ep. ad Rom. II, 869: unde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum iussione fiunt dominica, nullus culpare praesumit, — adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit, — constat itaque — totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere.

Die rationalistische Tendenz Abälards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: quum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern. in epist. ad Guidonem de Castello), und: dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern. in epist. ad papam Innocentium). Aber obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genöthigt ward, war sein Einfluss auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit ein grosser und bleibender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden.

Aus der Schule Abälards stammt ein anonymer Commentar zu dem Buche de interpretatione, woraus Cousin (fragmens philos., phil. scol.) Einiges publicirt hat. Die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet, und dem Gange gemäss, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingetheilt. Weniger schliesst sich an Abälards Lehrweise die Abhandlung de intellectibus an, welche Cousin (fragm. philos., 2. éd., Paris 1840, p. 461—496) als ein Werk Abälards herausgegeben hat, worin die Begriffe (intellectus), die der Verfasser auch speculationes oder visus animi nennt, erörtert und von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die aristotelische Schrift Anal. poster. muss mindestens stellenweise dem Verfasser schon bekannt gewesen sein und zwar nach einer andern Uebersetzung als der boëtianischen, da in dieser δόξα durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104 und 206). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraction der Begriff gewonnen, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subiecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Discretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretione) denken. Die Art, wie wir hierbei auf das Object achten, ist eine andere als die, wie das Object selbst subsistirt, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Discretion existirt und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur, et nulla est natura, quae indifferenter subsistat). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Object verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich von einander unterscheiden.

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: de generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H.

Ritter (Gesch. der Philos. VII, S. 363, vgl. Prantl II, S. 143 ff.) richtig erkannt hat, nach Stil und Inhalt Abälard nicht angehören. Unsicher ist aber auch Ritters Vermuthung, dass Joscellin (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17, p. 92) wissen, dass er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Mehrere Ansichten in Betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus werden in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen, die zwar sämmtlich der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehören, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser dieser Schrift, der freilich zum Theil mit abälardschen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemässigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesammtheit der gleichartigen Individuen immanent sein lässt. Abälard hatte (s. o. S. 161) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: universale est, quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur; der Verfasser jenes Tractates aber entgeht dieser nominalistischen Consequenz jener Definition dadurch, dass er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O. S. 531); dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objectives, und bei den Speciesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesammtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des principaliter significare von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser durch einen Hinweis auf das aristotelische Beispiel album für die Qualität, welcher an Anselms Dialog de grammatico anklingt.) Demgemäss definirt der Verfasser (p. 524 sq.): speciem dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae coniunctam, quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, dass jenes diesem inhärire (p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speciesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine Species die Materie und seine Individualität die Form (p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines; et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate).

Petrus Lombardus (aus Lumelogno bei Novara in der Lombardei), gest. 1164 als Bischof von Paris, stellte in seinen vier Büchern sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammen, nicht ohne Einfluss der abälardschen Schrift Sic et non und der Summa sententiarum des Hugo von St. Victor. Petrus Lombardus handelt im ersten Buche von Gott als dem absoluten Gute (quo fruimur), im zweiten von den Creaturen (quibus utimur), im dritten von der Menschwerdung (welche Hugo sofort in seinem ersten Tractat

zugleich mit der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit abgehandelt hat), von der Erlösung und den Tugenden, im vierten von den sieben Sacramenten als den das Heil vermittelnden Zeichen (signa) und von den letzten Dingen. Sein Werk, das gemeinverständlich war, die Gegensätze ausgeglichen hatte, aber nicht in die Tiefe ging, ward und blieb Jahrhunderte lang in den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts. Es wurde von Einigen nachgeahmt, sehr häufig aber commentirt. Die dialektische Behandlung theologischer Fragen nahm in der Regel von seinen Sentenzen ihren Ausgang. Eine ähnliche Schrift hatte vor Petrus Lombardus schon Robert Pulleyn verfasst (Robertus Pullus, gest. zu Rom 1150, sein Werk war betitelt Sententiarum libri octo, bei Migne in Bd. 186), aus dessen Buch sententiarum libri octo Petrus L. Vieles entlehnt hat, und ungefähr gleichzeitig mit Petrus L. oder später als derselbe treten als Verfasser solcher libri sententiarum auf: Robert von Melun, Hugo von Rouen (gest. zu Rom 1164) und Peter von Poitiers, Kanzler der Universität Paris (gest. 1205), ein Schüler des Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor in seiner Summa sententiarum, Alanus ab insulis. Vielleicht von der Summa Hugos nannte man die Verfasser solcher Schriften, die bieten wollten, was die bedeutendsten Kirchenlehrer für Wahrheit hielten, und etwa noch im Gegensatz zu Abälards Sic et Non die Widersprüche unter den Autoritäten zu beseitigen suchten, Summisten.

§ 25. Eine ausgesprochene Neigung zu der platonischen Philosophie, soweit sie damals im Abendlande bekannt war, zeigen eine Reihe von Scholastikern des zwölften Jahrhunderts, an deren Spitze Bernhard von Chartres steht. Nach ihm sind zunächst zu nennen Wilhelm von Conches, sein Schüler, und Adelard von Bath, die jedoch bemüht waren, auch an den aristotelischen Lehren in Bezug auf die Erkenntniss der Sinnenwelt festzuhalten. Unter den Logikern jener Zeit sind als Vertreter bestimmter realistischer Richtungen die Schüler Bernhards von Chartres Walter von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus, der Verfasser eines Commentars zu (Pseudo-) Boëtius de trinitate und de duabus naturis in Christo und einer Schrift über die sechs letzten Kategorien von Bedeutung. Gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung classischer Studien mit der Schultheologie wirkte als gelehrter und eleganter Schriftsteller Johannes von Salisbury, der auch dem Platon den Vorzug vor Aristoteles gab. Genannt sei hier sogleich noch Alanus ab insulis (aus Lille), der ähnlich wie Lombardus im kirchlichen Sinne eine auf Sätze der Vernunft gegründete Darstellung der Theologie verfasste.

Bernhards von Chartres (B. Silvestris) de mundi universitate ll. II, sive megacosmus et microcosmus, herausgeg. v. C. S. Barach u. Joh. Wrobel, in: Biblioth. philosophor. mediae aet., herausg. v. B. S. Barach, I, Innsbr. 1876. Einzelnes daraus hatte früher Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den Ouvrages inéd. d'Abélard p. 627 bis 639; ebd. 640—644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils abgedruckt. Hauréau, Hist. de la ph. scolast. I, p. 411—417 hatte Mehreres hinzugefügt.

Die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel: Magna de naturis philosophia wurde 1474 herausgegeben; von der Philosophia minor ist der

Anfang unter dem Titel περὶ διδάξεων bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563, Colon. 1612 und 1688, II, p. 206 sqq. gedruckt. Neuerdings hat Cousin, Ouvrages inéd. d'Abél. p. 669—977 Einiges aus der secunda und tertia philos. (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) desselben veröffentlicht. Glossen zu des Boëtius Schrift de consolat. philos. hat Ch. Jourdain im Auszuge in den Notices et extraits des manuscripts XX, 2, 1861 herausgegeben. Vielleicht gehört (nach Hauréaus Vermuthung) dem Wilhelm von Conches auch der Commentar zum platonischen Timäus an, woraus Cousin (welcher den am Anfange des zwölften Jahrhunderts lebenden Honorius von Autun für den Verfasser hält) in dem Anhange zu den Ouvr. inéd. d'Abél. p. 644—657 Auszüge veröffentlicht hat. Die Dragmaticon philosophiae (statt Dramaticon, nach der damals herrschenden falschen Schreibart, wie auch der Grammatiker Pierre Hélie in seiner Glosse zu Priscian das genus dragmaticum als das „quod fit per interrogationem et responsionem" erklärt) betitelte Schrift, sein letztes Werk, ist als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli Argentorati 1583 edirt worden. Vgl. Hauréau in den oben S. 106 citirten Singularités historiques et littéraires, Paris 1861.

Aus Adelards von Bath Schriften de eodem et diverso (ταὐτὸν καὶ θάτερον) und den quaestiones naturales hat A. Jourdain, rech. crit. 2. éd., 1843, p. 258—277, Bruchstücke in Uebersetzung mitgetheilt. S. auch Hauréau I, 349.

Briefe theologischen Inhalts von Walter von Mortagne sind gedruckt bei d'Achery, spicileg. ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud zu seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn, Paris 1655, theilt einiges von ihm mit.

Des Gilbertus Porretanus Commentare zu des (Pseudo-) Boëtius vier theologischen Abhandlungen ist in der Ausgabe der Schriften des Boëtius Basil. 1570, p. 1128–1273 abgedruckt, auch bei Migne, Patr. lat. T. L, XIV; seine Schrift de sex principiis ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld, Leipz. 1507 edirt worden. Vgl. über ihn Lipsius in Ersch und Grubers Encycl. Sect. I, Theil 67; Joh. Fr. Schulte, d. Compilationen Gilberts und Alanus in d. Sitzgsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch., auch separat, Wien 1870; Usener, Gislebert de la Porrée, in: Jahrbb. f. protest. Theol. 5, 1879, S. 183—192.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum ist zuerst in einer undatirten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö., die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII. gedruckt worden, der Metalogicus Par. 1610 u. ö., den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen Hamb. 1843 herausgegeben mit litteraturgeschichtlichen Untersuchungen, eine Gesammtausgabe der Werke hat J. A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848, wiederabg. in Mignes Patrolog. Bd. 199. Ueber ihn handeln: Herm. Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert, Berl. 1842; Carl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältniss zur class. Literatur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, 200—234, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipz. 1862. Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 232—258.

Alani ab insulis op. ed. de Visch, Antv. 1653. De arte catholicae fidei ed. Pez, in Thes. anecd. t. I. Am vollständigsten sind seine Schriften im 120. Bande der migneschen Patrologie enthalten; üb. seine Compilationen handelt Joh. Frdr. Schulte an dem bei Gilbert angef. Orte.

Entschiedener als bei Abälard, bei dem sie auch wenigstens in früheren Jahren zu bemerken, tritt die Vorliebe für Platon auf bei Bernhard von Chartres (Bernardus Silvestris), geb. um 1070—1080, bis etwa 1260 lebend, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath. Diese, sämmtlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lehrend, fussten auf Platon, bemühten sich aber doch, um nicht gegen die aristotelische Autorität zu verstossen, die Ansichten beider Denker mit einander zu vereinigen. Wir stehen, sagt Bernhard von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten, wie Zwerge auf den Schultern der Riesen: ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Johannes von Salisbury bezeichnet den Bernhard als perfectissimus inter Platonicos

seculi nostri und als den überströmenden Born der Wissenschaften in Gallien. In der Schule zu Chartres (vgl. üb. sie Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis, S. 73 ff.), an welcher Bernhard in ausgezeichneter Weise wirkte, bildete das Studium der antiken Litteratur geradezu den Mittelpunkt des Unterrichts. Auf Grund des platonischen Timäus (nach der Uebersetzung des Chalcidius), wahrscheinlich eines Theils der Schrift des Apuleius de dogmate Platonis und der augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus giebt Bernhard in seinem Werke de mundi universitate, das nach der Art des Satiricon des Marcianus Capella theils in Versen, theils in Prosa abgefasst ist und ein durchaus allegorisch-mythisches Gewand trägt, eine Naturphilosophie, in der wenig an das Christenthum erinnert. Er sagt selbst in dem Breviarium dazu: in huius operis primo libro, qui Megacosmus dicitur — Natura ad. Noym, i. e. Dei providentiam, de primae materiae, i. e. hyles, confusione querimoniam quasi cum lacrimis agit et ut mundus pulcrius expoliatur petit. Noys igitur eius mota precibus petitioni libenter annuit et ita quatuor elementa ab invicem seiungit. — Itaque in primo libro ornatus elementorum describitur. In secundo libro, qui Microcosmus dicitur — Noys ad Naturam loquitur et de mundi expolitione gloriatur et in operis sui completione se hominem plasmaturam pollicetur. — Physis igitur de quatuor elementorum reliquiis hominem format. — Er nimmt an, dass die Materie (Hyle) die von Gott geschaffen ist, geformt werde durch die Weltseele, den Ausfluss der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagaton nennt, sei. Die Ideen oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. De mundi universit. bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abél. p. 628, Barach, I, 2, Z. 15 ff.: Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid generationi, quidquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid hyle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum. Illic lacrymae pauperum fortunaque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelychia (ἐντελέχεια des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit). Die Seele hat dann die Natur gestaltet (naturam informavit). Das Böse und Unvollkommene in der Welt wird verursacht durch die Materie. Die Noys ist dem Logos, die Endelychia oder die Weltseele dem heiligen Geiste gleich. Auf diese Weise wird die Dreieinigkeit construirt. Gott wird auch als die Einheit, die Hyle als das Andere bezeichnet, welches unter dem Zeitlichen das Erste und Aelteste sei. Dass übrigens Bernhard und seine Anhänger sich Mühe gegeben hätten, zwischen Platon und Aristoteles zu vermitteln, berichtet Johannes von Salisbury, Metalog. II, p. 92. — Die Lehre Bernhards hat in der Scholastik nachhaltigen Einfluss geübt, so hat sich ihre Wirkung ausser auf die unmittelbaren Schüler Bernhards, noch auf Wilhelm von Auvergne, wahrscheinlich sogar auf Amalrich von Bena und David von Dinant (s. u.) erstreckt.

Wilhelm von Conches, welchen Johannes von Salisbury den „begabtesten Grammatiker nach Bernhard von Chartres" nannte, behandelte insbesondere physiologische und psychologische Probleme, identificirte, ebenso wie sein Lehrer, die Weltseele mit der Person des heiligen Geistes, bekannte sich jedoch bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et

sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari. So wenig sich Wilhelm von Conches in der Naturlehre an die Autorität der Kirchenväter binden will („etsi enim majores nobis, homines tamen fuere“), so unbedingt ordnet er sich derselben in geistlichen Dingen unter: „in eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum contradicere.“ Gegen diejenigen, welche die Wesenheiten aus der Dialektik ausrotten und die Universalien wie die Einzeldinge bloss als Normen gelten lassen, polemisirt er.

In welcher Art die Ideenlehre mit der aristotelischen Doctrin vermittelt wurde, zeigt die (um 1115 verfasste) Schrift des Adelard von Bath, der auch durch reiche, auf weiten Reisen und namentlich auch bei den Arabern eingesammelte Naturkenntnisse sich hervorgethan, auch den Euklides aus dem Arabischen übersetzt hat (vgl. Sprenger, Mohammed, Bd. I, Berlin 1861, S. III). Er sagt (bei Hauréau, philos. scol. I, p. 225 sq.), Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objecte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien, Platon aber habe auch mit Recht gelehrt, dass dieselben in voller Reinheit nur ausserhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existiren. Er glaubt die beiden durch die Indifferenzlehre mit einander vereinigen zu können. Adelard von Bath vergleicht die blosse Autorität mit einer Halfter (capistrum) und verlangt, dass durch die Vernunft zwischen dem Wahren und Falschen unterschieden werde. Die Erkenntniss der Naturgesetze soll mit der Anerkennung der Abhängigkeit von Gottes Willen vereinigt werden; Adelard sagt: „voluntas quidem creatoris est, ut a terra herbae nascantur, sed eadem sine ratione non est“.

Als den Hauptvertreter der Ansicht, dass die nämlichen Objecte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit oder auf das Nichtverschiedene, indifferens oder consimile, in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen oder Species oder Genus seien, bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17) den Walter von Mortagne (gest. als Bischof von Laon 1174): partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum, in eo quod homo, speciem, in eo quod animal, genus, sed subalternum, in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., vielleicht gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift de generibus et speciebus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers, 1142—1154 Bischof von Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und Anderer, stellte im Anschluss an die aristotelisch-boëtianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von formis nativis auf, welche Johannes von Salisbury (a. a. O.) so zusammenfasst: universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret, haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Commentar zu (Pseudo-)Boëtius de trinitate (in: op. Boët. ed. Basil. 1570,

p. 1152) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1) quod est, sive subsistens, 2) quo est, sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existirende Objecte (non substant vere, p. 1139); die subsistirenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substantielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.). Es giebt generische und specifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in einem Individuum sind; die Individuen unterscheiden sich von einander nicht bloss durch accidentielle, sondern auch durch substantielle Proprietäten (p. 1128). Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den particularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjecte der Accidentien) substant (p. 1138 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; 1252). In den sinnlichen oder natürlichen Dingen ist Form und Materie verbunden; die Formen existiren als Formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae); der Verstand kann in abstrahirender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefasst (concipiuntur, p. 1138). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138) als ewige stofflose Formen. Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. A. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154); die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstract Existirende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, concreten Dinge gemäss sein (p. 1140; 1173). In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, dass er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur. Besonders auf dem Concil zu Paris 1147 und dann zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus. — Die Schrift Gilberts de sex principiis handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft commentirt worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf Anderes besteht; Gilbert genügte es, dass die Möglichkeit überhaupt, auf Anderes bezogen zu werden, in dem Objecte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten; die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibnitz als „déterminations internes“ nur „l'essence, la qualité, la quantité“ anerkennt (der aber die aristotelische Zehnzahl der Kategorien auf die Fünfzahl: Substanz, Quantität, Qualität, Action nebst Passion, Relation reducirt).

Johannes von Salisbury in Südengland (Johannes Saresberiensis), geboren um 1110—1120, gebildet in Frankreich 1136—1148, dann nach England zurückgekehrt, mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180, war ein Schüler Abälards, des antinominalistischen Logikers Alberich, des Robert von Melun, Wilhelm von Conches und Gilbert de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und Anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung, als diese, verband er das Studium classischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Er verfasste 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien betrieben hatte, seine

beiden Hauptschriften, den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich-philosophische Gesinnung, und den Metalogicus, über den Werth und den Nutzen der Logik, worin er „logicae suscepit patrocinium" (prol. p. 8 ed. Giles). Der Metalogicus ist sehr reich an Mittheilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt im Metalogicus (II, 16) acht verschiedene Ansichten (die achte, wonach die species „maneries" s. v. a. manières seien, ist verwandt mit der siebenten, dass sie auf einem colligere beruhen), darunter an dritter Stelle (nach der des Roscellin und des Abälard) die conceptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alias versatur in intellectibus et eos duntaxat genere dicit esse et species; sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëtio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner jener Ansichten bekennt sich Johannes durchaus; Prantl bezeichnet ihn überhaupt als einen principlosen Eklektiker. Jedoch neigt sich Johannes zumeist den Ansichten Gilberts zu; er fasst die Universalia als den Dingen immanente wesenhafte Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraction trenne, und will keine selbständigen Ideen zulassen, die von Gott unabhängig wären. Uebrigens bleibt er in dieser Frage grossentheils bei dem blossen Zweifel stehen (Metal. II, 20): qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum. Er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts Anderes zu treiben, und wirft selbst dem Aristoteles „astutias" und „argutias" vor (Metalog. III, 8; Policr. IV, 3; VII, 12 u. ö.). Derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten, als in der Begründung eigener, und keineswegs irrthumsfrei und gleichsam sacrosanct (Metal. III, 8; IV, 27). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepasst wurden, als dass er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestossen fühlen sollen; er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmässigkeit im Ausdruck verlangen, giebt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und sogar Irrthümer bei den meisten alten Meistern selbst zu, ohne freilich die Differenzen als Entwickelungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile" ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der That; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3: probatio delectionis exhibitio operis est). Johannes' praktischer Standpunkt ist der streng kirchliche.

Alanus ab insulis (Ryssel, Allain de Lille), doctor universalis, gestorben als Mönch zu Clairvaux um 1203, schrieb fünf Bücher de arte sive de articulis fidei catholicae, worin er die Hauptlehren der christlichen Kirche den Angriffen der Juden, Mohammedaner und Häretiker gegenüber durch Verstandesgründe zu stützen sucht. Ausgehend von allgemeinen Sätzen, wie: quidquid est causa causae, est etiam causa causati; omnis causa subiecti est etiam causa accidentis; nam accidens habet esse per subjectum; nihil semet ipsum composuit vel ad esse produxit (nequit enim aliquid esse prius semet ipso) etc. stellt er, im Wesentlichen der Ordnung der Sentenzen des Petrus Lombardus sich anschliessend, im ersten Buch die

Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge, auf, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sacramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben. Alanus hat schon das Buch von den Ursachen (liber de causis) gekannt, welches auf neuplatonischen Sätzen beruht und durch Juden an die Scholastiker kam. — Uebrigens steht es nicht fest, welche von den unter seinem Namen gehenden Schriften den Alanus ab insulis wirklich zum Verfasser haben.

§ 26. Gegen die hohe Werthschätzung der Dialektik und besonders gegen ihre Anwendung auf die Theologie machte sich im zwölften Jahrhundert eine scharfe Opposition geltend in der mystischen Theologie, die besonders vertreten ist durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor.

Aehnliche Lehren wie die des Dionysius Areopagita und des Johannes Scotus wurden unter pantheistischer Identificirung Gottes mit dem Wesen der Welt durch Amalrich von Bena und David von Dinant aufgestellt. Letzterer und wohl auch Amalrich haben bereits einzelne aus dem Arabischen übersetzte Schriften gekannt.

Ueber die Mystiker dieser Periode s. Wilh. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im Mittelalter, I. Th. bis zum Tode Meist. Eckharts, München 1875, worin auch Amalrich v. Bena u. David v. Dinant ausführlicher behandelt sind. Vgl. auch A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle (suivie de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels), Paris 1875.

Bernardi Clarevallensis opera ed. Martène, Venet. 1567; ed. Mabillon, Paris 1696 und 1719; über ihn handeln Neander, Berl. 1813, 3. Aufl. 1865, Ellendorf, Essen 1837, und G. L. Plitt in der von Niedner herausg. Zeitschr. f. histor. Theologie, 1862, S. 163—238; Paul Thenaud, St. Bernard et son traité de consideratione, Strassb. 1869: Hugonis a. S. Victore opera, Par. 1524; Venet. 1588; stud. et industr. Canonicorum abbat. S. Vict. ed. Rothomag. 1648, und danach bei Migne, Bd. 175—177; über ihn handeln A. Liebner, Leipz. 1836, Hauréau, Paris 1860, Ed. Böhmer in der Zeitschr. Damaris 1864, Heft 3, C. Hettwer, de fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a. St. Victore, Breslau 1875; Richardi a. S. Vict. opera, Venet. 1506; Par. 1518; bei Migne Patrol. Bd. 194; über ihn handelt J. G. V. Engelhardt, Rich. v. S. Vict. und Johannes Ruysbroek, Erlangen 1838; Wilh. Kaulich, die Lehren des Hugo und Richard v. St. Victor, in den Abh. der Böhm. Gesellschaft der Wiss., 5. Folge, 13. Bd., aus den Jahren 1863 und 1864, Prag 1864 (auch separat ausgegeben). Vgl. über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker jener Zeit Heinrich Schmidt, der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824; Görres, die christl. Mystik, Regensb. 1836—42; Helfferich, die christl. Mystik, Hamb. 1842; Noack, die christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853; H. Reuter, Bernhard von Clairvaux, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. I, 1877, S. 36—50.

Ueber Amalrich und die Amalricaner handelt Hahn in den theol. Stud. u. Krit. 1846, Heft 1; über Amalrich von Bena und David von Dinant handelt Krönlein ebend., Jahrg. 1847, S. 271—330.

Die orthodoxen Mystiker des zwölften Jahrhunderts, wie Abälards Gegner Bernhard von Clairvaux (doctor mellifluus 1091—1153, von seinen Schriften hier zu erwähnen: de contemtu mundi, de consideratione, de diligendo deo, de gradibus humilitatis), der das Wissen nur in so weit schätzt, als es der Erbauung dient, ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen für heidnisch hält,

Hugo von St. Victor (1096—1141, von seinen Werken zu nennen: Eruditio didascalica, in den ersten drei Büchern eine Uebersicht über die weltliche Wissenschaft, Summa sententiarum, s. o. S. 168, Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae, seine Hauptschrift: de sacramentis, in welcher er auch ein System der Theologie giebt), der bei encyclopädischer Gelehrsamkeit und gründlicher Kenntniss der Alten, doch alle weltliche Wissenschaft nur als Vorbereitung zur Theologie gelten lässt, den Grundsatz aufstellt: „rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri“, und sein Schüler Richard von St. Victor (gest. 1173, Schriften: de trinitate, de praeparatione ad contemplationem, de contemplatione) haben um die Bearbeitung der kirchlichen Lehre Verdienst, stehen aber, indem sie thatsächlich das Bild der Phantasie über den Vernunftbegriff erheben, der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber, als dass sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. Der Prior Walther von St. Victor nannte (nach Buläus, hist. univ. Par. I, p. 404 und Launoy, de var. Arist. fort. c. 3) um 1180 Abälard, Petrus Lombardus, Gilbert und Petrus von Poitiers, welche sämmtlich „uno spiritu Aristotelico afflati ineffabilia trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent“, die „quatuor labyrinthos Franciae“.

Für Bernhard ist die höchste der Seligkeiten „die geheimnissvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süsse Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben in und an Gott“. Er hält für die Bedingungen aller mystischen Erhebung die Demuth und die Liebe zu Gott, welche sich aus der Demuth entwickelt. Auf dieser Grundlage kann der Mensch in die Tiefen der Wahrheit eindringen, und bei der Bewunderung derselben kann der Geist ausser sich kommen und sich in den „Ocean der unendlichen Wahrheit“ versenken. Jedoch ist diese Contemplation immer eine ausserordentliche Begnadigung von Seiten Gottes. Aus der Erhebung sinkt der Emporgetragene rasch wieder zurück. Hugo und Richard von St. Victor unterscheiden drei Thätigkeiten der Erkenntniss, die cogitatio, die meditatio und die contemplatio, welche der Einbildungskraft, der Vernunft und der Intelligenz entsprechen. Die cogitatio hat es mit dem Sinnlichen zu thun, die meditatio ist das discursive, begriffliche Denken, und in der contemplatio erscheint dem Geist ohne discursives Denken das ideale Object unmittelbar. Durch die niederen Stufen der Erkenntniss kann sich der Mensch zur Contemplation erheben. Nach den Objecten, auf welche sich die Contemplation bezieht, unterscheidet Richard sechs Stufen derselben. Die unterste ist in imaginatione et secundum imaginationem, und der Geist wendet sich auf ihr der sinnlichen Welt zu, um in ihrer Schönheit die Schönheit Gottes zu schauen. Die oberste Stufe ist supra rationem et praeter rationem, auf welcher sich der Geist den höchsten, das Erkenntnissvermögen unserer Vernunft übersteigenden Geheimnissen zukehrt, so vor allem der Trinität. Nach dem Grade unterscheidet Richard drei Stufen der Contemplation. Die unterste ist nur eine dilatatio mentis, die zweite eine sublevatio mentis und die höchste eine alienatio mentis, auf welcher der Geist sich selbst entrückt ist, das individuelle Bewusstsein aufhört und in dem Schauen völlig aufgeht. Der Mensch kann sich zu dieser höchsten Erleuchtung vorbereiten, aber sich dieselbe nicht selbst verschaffen; er muss sie abwarten. Das Regulativ für die Wahrheit dessen, was er im Zustande der Entrückung schaut, bildet die heilige Schrift. Was dieser widerspricht, ist Täuschung.

In einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne philosophirten Amalrich von Bena im District von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1206 oder 1207) und seine Anhänger, unter denen David von Dinant als der bedeutendste gilt. Ob dieser freilich als ein Schüler Amalrichs angesehen werden darf, ist sehr zweifelhaft, ebenso ob er die

Schriften des Johannes Scotus gekannt und benutzt hat. Diese Lehren wurden im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem von Innocenz III. berufenen Lateranconcil 1215 verdammt und ihre Schriften, wie auch das Werk des Erigena und die aristotelische Physik, darnach auch die aristotelische Metaphysik, welche ihre Doctrinen zu begünstigen schienen, verboten (vgl. unten § 30). Amalrich soll (nach Gerson, de concordia metaph. cum log., IV) eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Creaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Getheilte und Veränderliche kehrt schliesslich in Gott zurück. Abraham und Isaak sind nicht verschieden, sondern derselben Natur; ebenso ist alles Eins und dieses Eine ist Gott. Deus est omnia. David von Dinant verfasste ein Buch de tomis, d. h. de divisionibus (wenn dieser Titel nicht auf einer Verwechselung beruht), welches in einer Reihe nur lose mit einander verknüpfter Paragraphen (Quaterni) darzuthun suchte, Gott und die erste Materie und der νοῦς seien identisch, da sie sämmtlich dem höchsten (abstractesten) Begriff entsprechen; unterschieden sie sich, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und νοῦς und erste Materie zugleich (Albert. M., Summa th. I, 4, 20). Thomas (Summa th. I, 3, 8) sagt von ihm: stultissime posuit deum esse materiam. Quellen dieses extremen Realismus sind Johannes Scotus, Dionysius Areopagita und vielleicht Bernhard von Chartres. Doch hat mindestens David von Dinant, wahrscheinlich aber auch Amalrich, schon die Metaphysik und Physik des Aristoteles benutzt, die nebst seiner Ethik von jetzt an den Entwickelungsgang der Scholastik bedingen, David von Dinant sehr wahrscheinlich auch die Schrift „fons vitae“ des Avicebron (Ibn Gebirol, s. unten § 29), sowie ihm auch die maurischen Commentare zu Aristoteles nicht unbekannt gewesen sein mögen. Albert der Grosse leitet den Pantheismus des David von dem des Xenophanes ab. Die Kirche reagirte gegen die heterodoxen Denker um so energischer, da sie gleichzeitig von der albigensischen Häresie bedroht war.

§ 27. Die Umbildung der scholastischen Philosophie seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesammtheit der aristotelischen Schriften durch Vermittelung der Araber und Juden, demnächst auch der Griechen, und auch mit der Denkweise der jene Kenntniss vermittelnden Philosophen selbst. Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Decret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluss auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker, dann auch Orthodoxe sich der aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten.

Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medicinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien; durch ihre Vermittelung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen

Monophysiten betheiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina und Kinnesrin. Der Monophysit und Tritheist Johannes Philoponus und der orthodoxe Mönch Johannes Damascenus waren christliche Aristoteliker, der Letztere stellte scholastisch die Logik und Methaphysik des Aristoteles in den Dienst der systematischen Darstellung der streng orthodoxen Glaubenslehre. Im achten und neunten Jahrhundert geriethen auch im Orient die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition. Im elften Jahrhundert zeichneten sich besonders als Logiker Michael Psellus und Johannes Italus aus. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich mehrere Commentare zu Schriften des Aristoteles und zum Theil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im fünfzehnten Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Litteratur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem aristotelischen Scholasticismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Ueber die Philosophie der Griechen im Mittelalter handelt namentlich Jac. Brucker (hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554) und in neuerer Zeit speciell über die Logik Carl Prantl (Gesch. der Log. I, S. 643 ff. und II, S. 261—296). Ueber die peripatetische Philosophie bei den Syrern handelt E. Renan (Paris 1852). Vgl. Georg Hoffmann, de hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, diss. inaug., Berlin 1868, ed. 2. 1873.

Der Commentar des Eustratius u. A. (Εὐστρατίου καὶ τῶν ἄλλων) zur Nikom. Ethik des Aristoteles ist Venet. Ald. 1536 (fol.) gedruckt worden. S. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur Nik. Ethik, Werke, III, 2, S. 390—326; Val. Rose in: Hermes V, 1870, S. 61—113.

Schon in der Schule des Origenes genoss die aristotelische Logik ein gewisses Ansehen. Gregor von Nazianz schrieb einen Auszug des Organons (s. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 657). Aber Anfangs trieben mehr Häretiker als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie. Die platonischen Lehren standen den christlichen näher und wurden höher geachtet. Jedoch in dem Maasse, wie die Theologie Schulwissenschaft wurde, ward die aristotelische Logik als Organon geschätzt.

Mit dem Nestorianismus zugleich fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Theile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Document dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Commentar zu Arist. de interpr., verfasst von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofs Ibas von Edessa, des Uebersetzers der Commentare des Theodorus von Mopsveste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Commentare zu den Anal. pri. u. Soph. El. geschrieben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zenon 489 zerstört wurde, flohen die Betheiligten grossentheils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora

hervor, die letztere vorzugsweise medicinisch (academia Hippocratica). Der König Chosroës von Persien interessirte sich lebhaft für die Philosophie des Platon und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medicin und Philosophie. Später, aber nicht mit geringerem Eifer, als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, in denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles ins Syrische, im sechsten Jahrhundert. In Codices des britischen Museums existiren von ihm (nach Angabe Renans de philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Männern verdient namentlich Jacob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt hat; seine Uebersetzung der Kateg. des Aristoteles ist handschriftlich vorhanden.

Ueber Johannes Grammaticus oder Philoponus s. oben § 17, S. 113 ff., über Johannes Damascenus ebend. S. 116. In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zeichnete sich der Patriarch Photius von Constantinopel durch umfassende Gelehrsamkeit aus; seine Bibliotheca (ed. Bekker, Berl. 1824) enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. Seine Zusammenstellung der aristotelischen Kategorien existirt handschriftlich.

Michael Psellus (geb. 1020) schrieb ausser einer Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541) und einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele (edirt Par. 1618 u. ö.) auch Commentare über des Porphyrius quinque voces und Aristoteles Kategorien (Venet. 1532; Par. 1541) und des Aristoteles Schrift de interpretatione (Ven. 1503).*)

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus und Nachfolger desselben in der Würde eines *ὕπατος φιλοσόφων* war Johannes Italus, der einen Commentar zu der aristotelischen Schrift de interpretatione, wie auch zu den ersten vier Büchern der Topik und andere logische Schriften verfasst hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 294 f.). Gleichzeitig

---

*) Ferner wird ihm ein Compendium der Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* (herausgegeben von Elias Ehinger, Wittenberg 1597) zugeschrieben, das in fünf Büchern den Inhalt der Schrift des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας*, der Isagoge des Porphyrius, der arist. Kateg. und Analytica priora und der Topik wiedergiebt; die Topik erscheint in der Gestalt, die sie auch bei Boëtius hat; dann folgt in dem 25. und 26. Capitel des fünften Buches ein Abschnitt über *σημασία* (significatio) und über *ὑπόθεσις* (suppositio). Eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt dieser Synopsis giebt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 265—293. In diesem Compendium finden sich die syllogistischen Memorialworte, in welchen *α* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das particular bejahende, *ο* das particular verneinende Urtheil bezeichnet. Die voces memoriales sind die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι, σθεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 275 ff.). Bei den lateinischen Logikern entsprechen denselben die bekannten Worte: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. Die an das letzte Capitel der Topik sich anschliessende Erörterung der *σημασία* und *ὑπόθεσις* bildet einen Theil der Doctrin, welche spätere lateinische Logiker unter dem Titel: „de terminorum proprietatibus“ darzustellen und als moderne Logik (Tractatus modernorum) im Gegensatz zu der altüberlieferten (Logica antiqua) zu bezeichnen pflegten.

mit Johannes Italus lebte Michael Ephesius, der Theile des aristotelischen Organons commentirt hat. Dem zwölften Jahrhundert gehört auch Eustratius, Metropolit von Nicäa, an, der aristotelische Schriften, insbesondere auch die Nik. Ethik, commentirt (zum Theil nur Auszüge aus älteren Commentaren zusammengestellt) hat.

In der ersten Hälfte und um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts lebte Nicephorus Blemmydes, der namentlich eine Ἐπιτομὴ λογικῆς verfasst hat (hrsg. von Thomas Wegelin, Augsburg 1605). (Die griechischen voces memoriales für die syllogistischen Modi mit Ausnahme der fünf theophrastischen Modi finden sich auch in dieser Ἐπιτομή, jedoch in den Handschriften nur am Rande beigeschrieben, ohne dass der Text darauf Bezug nimmt; sie sind also wahrscheinlich erst von Späteren hinzugefügt worden als Nachbildung der lateinischen Memorialworte Barbara etc.) Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Compendium der aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts ist ein von Georgius Pachymeres verfasstes Compendium der Logik erhalten: Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς (gedruckt Paris 1548), das sich eng an das aristotelische Organon anschliesst. Im vierzehnten Jahrhundert verfasste Theodorus Metochita Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Platon und andere Philosophen (Fabric. Bibl. Gr. vol IX). Das Studium des Platon und des Aristoteles wurde in der nächstfolgenden Zeit von den Griechen mit Eifer getrieben.

§ 28. Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangte an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abassiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen erst medicinische, demnächst (seit der Regierung des Almamum in der

---

Ob wirklich Psellus der Verfasser dieser Σύνοψις sei, ist jedoch sehr zweifelhaft. In einer jetzt in München (früher in Augsburg) befindlichen Handschrift, die aus dem vierzehnten Jahrhundert zu stammen scheint, ist von einer späteren Hand die Notiz beigefügt: τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην σύνοψις, und hiernach hat Ehinger diese Schrift als ein Werk des Michael Psellus edirt. Andere Handschriften aber bezeichnen dieselbe als eine Uebersetzung des logischen Compendiums des Petrus Hispanus (s. unten § 35) und nennen Georgius Scholarius (s. Grdr. III, § 3) als den Uebersetzer. Mit der letzteren Angabe ist das Alter der münchener Handschrift schwerlich vereinbar, die wohl nur dann, wenn ein früherer Uebersetzer (etwa der um 1340 lebende Maximus Planudes) angenommen wird, eine Uebertragung jener lateinischen Schrift sein kann. Prantl hält das Compendium des Petrus Hispanus für eine Uebersetzung der Synopsis des Psellus; Val. Rose und Charles Thurot halten dagegen die griechische Schrift für eine Uebersetzung der lateinischen. Wird das Letztere angenommen, wozu die Vergleichung der Texte nöthigt, so bleibt noch die Frage nach dem Ursprung der neuen logischen Lehren „de terminorum proprietatibus" (die im Allgemeinen aus der Verschmelzung der Logik mit der Grammatik hervorgingen) im Einzelnen zureichender, als es bisher geschehen ist, zu beantworten. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 288 und III, S. 18, auch: Michael Psellus und Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung, Leipz. 1867, und andererseits Val. Rose, in der Zeitschrift Hermes II, 1867, S. 146 f., und Charles Thurot in der Revue archéologique n. s. X, juillet à décembre 1864, S. 267—281 und in der Revue critique 1867, No. 13 und 27.

ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philosophische Werke aus dem Griechischen ins Syrische und Arabische übersetzt wurden. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik; aber in Folge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion musste die aristotelische Metaphysik, insbesondere die aristotelische Gotteslehre, in vollerem Maasse, als bei den Neuplatonikern und bei den Christen zur Geltung gelangen, in Folge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medicinischen aber die naturwissenschaftliche Doctrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkendi, der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfarabi, der mit dem Aristotelismus zugleich auch die neuplatonische Emanationslehre annahm, „die lauteren Brüder“, ein Geheimbund, dessen Glieder ein umfassendes System aufbauten aus neuplatonischen, aristotelischen, galenischen, ptolomäischen und den Büchern der Offenbarung entstammenden ethisch-religiösen Elementen, Avicenna, der einen reineren Aristotelismus vertritt und Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medicin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel, der zu Gunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skepticismus huldigt; im Abendlande aber: Avempace (Ibn Badja) und Abubacer (Ibn Tophail), die den Gedanken der selbständigen stufenweisen Entwickelung des Menschen durchführen, der Letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen“) gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellects mit dem göttlichen anerkenne, endlich Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Commentator des Aristoteles, dessen Lehre von dem passiven und activen Verstande er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschliessenden Sinne deutet, indem er nur Einen der gesammten Menschheit gemeinsamen activen Intellect anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich particularisire, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so dass sie nur in ihm der Unsterblichkeit theilhaftig werden.

Ueber die Philosophie der Araber und insbesondere über die arabische Uebersetzungen des Aristoteles handeln nach dem Vorgange des Mahommed Schachrastani (gest. 1153), Gesch. der relig. und philos. Secten bei den Arabern, arabisch edirt von W. Cureton, Lond. 1842—46, deutsch von Haarbrücker, Halle 185- bis 1851, Abulfaragius (im dreizehnten Jahrhundert), histor. dynast. (Oxf. 1663) un

anderen arabischen Gelehrten insbesondere Folgende: Huetius, de claris interpretibus, Paris 1681, p. 123 sq.; Renaudot, de barbaricis Aristotelis versionibus, apud Fabr., bibl. gr., t. III, p. 291 sqq. ed Harless, cf. I, p. 861 sqq; Brucker, hist. crit. philos. III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fusst, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt); Reiske, de principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt, Lips. 1747; Casiri, bibliotheca Arabico-hispana, Madrid 1760; Buhle, commentatio de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, in comm. reg. soc. Gotting., t. XI, 1791, p. 216; proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq.; Camus, notices et extraits de manuscr. de la bibl. nat., t. VI, p. 392; De Sacy, Mém sur l'origine de la littérature chez les Arabes, Par. 1805; Jos. von Hammer in der Leipz. Litteraturzeitung, Jahrgang 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist; A. Tholuck, de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, part. I, Hamb. 1835; F. Wüstenfeld, die Akademien der Araber und ihre Lehrer, Göttingen 1837; Gesch. der arab. Aerzte, Göttingen 1840; Aug. Schmölders, docum. philos. Arab., Bonn 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842 (wo besonders über die Motekallemin oder philosophirenden Theologen und speciell über den Philosophen Algazeli gehandelt wird); Flügel, de arabicis scriptorum graec. interpretibus, Meissen 1841; J. G. Wenrich, de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque, Lips. 1842; Ravaisson, mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844 (in Compt. rend. de l'acad. t. V); Ritter, Gesch. der Philos. VII, S. 633—760 und VIII, S. 1—178; vgl. auch Ritters Abh. über unsere Kenntniss der arab. Philos., Gött. 1844; Hauréau, ph. sc. I, S. 362—390; Hammer-Purgstall, Gesch. der arab. Litteratur, Bd. I—VII, Wien 1850—56; E. Renan, de philos. perip. apud Syros, Par. 1852, p. 51 sq.; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicebron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les juifs, Paris 1859; vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn Badja, Ibn Roschd, Ibn Sina in dem Dictionnaire des sciences philos., Paris 1844—52; Friedr. Dieterici, die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert nach Chr. aus den Schriften der lautern Brüder. A. Allgem. Th. I. Einleitung und Makrokosmus, Lpz. 1876, II. Mikrokosmus, Lpz. 1879. B. Specieller Th. (Quellenwerke), III. Die (mathematische) Propädeutik, Berl. 1865, IV. Die Logik und Psychologie, Lpz. 1868, V. Die Naturanschauung und Naturphilos., 2. Ausg. Lpz. 1876, VI. Der Streit zwischen Mensch und Thier (eine arab. Dichtung aus dem X. Jahrh. n. Chr.), Berl. 1858, VII. Die Anthropologie, Lpz. 1871, VIII. Die Lehre v. d. Weltseele, Lpz. 1873; ders., Aristotelism. u. Platonism. im X. Jahrh. n. Chr. bei d. Arabern, Vortrag in d. Philologen-Vers. zu Innsbruck gehalt. 1874, in: Verhandlung der 29. Versammlung deutsch. Philologen u. Schulmänner, Lpz. 1875; ders., der Darvinismus im zehnten und neunzehnten Jahrh., Lpz. 1878 (in der ersten Abhandl. dieser Schr. wird gezeigt, dass schon die Araber des 10. Jahrh. die Affen als eine Uebergangsstufe zwischen Thier und Mensch betrachteten); Heinr. Steiner, die Mutaziliten oder Freidenker im Islam als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen, nebst kritischen Anm. zu Gazzalis Munkid, Leipz. 1865; W. Spitta, zur Gesch. Abu'l-Hasan al-Asaris, Lpz. 1876 (A. H. war einer der Hauptvertreter der Orthodoxie gegen die Mutaziliten); E. H. Palmer, oriental mysticism, a treatise on the suffistic and unitarian theosophy of the Persians, compiled from native sources, London 1867; Leop. Dukes, Philosophisches aus dem X. Jahrh., ein Beitrag zur Literaturgesch. der Mohamedaner und Juden, Nakel 1868. Vgl. auch I. Barthélemy Saint Hilaire, Mahomet et le Coran précédé d'une introduct. sur les devoirs mutuels de la philos. et de la relig., Par. 1865; A. v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, Leipz. 1868; Hermes Trismegistus an die menschl. Seele, arab. und deutsch hrsg. von H. L. Fleischer, Leipz., 1870; P. F. Frankl, ein mutazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrh., als Beitrag zur Gesch. der muslimischen Religionsphilos., Wien 1872; Kitâb-al-Fihrist. Mit Anmerk. herausgeg. v. Gust. Flügel, nach dess. Tode besorgt v. Jos. Rödiger und August Müller, 2 Voll., Leipz. 1871, 72; Aug. Müller, die griech. Philosophen in der arabischen Ueberlieferung, Halle 1873, worin sich eine Uebersetzung der auf die griechischen Philos. bezüglichen Artikel aus dem Fihrist des Muhammed ibn Ishâq findet nebst Anmerkungen, in welchen aus anderen arabischen Quellen die Angaben vervollständigt werden; G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans (de 632 à 1258 de Jés. Chr.). Paris 1878.

Ueber Alkendi handeln: Abulfaragius in seiner Hist. dynast. IX. dann von den Neueren namentlich Brucker, hist. crit. philos. III, Leipz. 1743. S. 63—69; Casiri, Bibl. Arab. I, 352 ff.; Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, S. 21 ff.; Schmölders, essai sur les écoles philos. chez les Arabes, S. 131 ff.; Hauréau, ph. sc. I, S. 363 ff., der dort auch einige Mittheilungen aus dem handschriftlich vorhandenen Tractatus de erroribus philosophorum (aus dem 13. Jahrh.) macht; G. Flügel, Al-Kindi, genannt „der Philosoph der Araber“, ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes, Leipz. 1857 (in den Abh. für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der deutschen morgenländ. Gesellschaft, I. Bd. No. 2), wo (S. 20—35) auch die Titel der 265 von ihm verfassten Abhandlungen nach dem Fihrist aufgezäht werden; Munk im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi und Mélanges p. 339—341.

Ueber Alfarabi handeln u. A. Casiri, bibl. Arab.-Hisp. I, p. 190; Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturf., S. 53 ff.; Schmölders, docum. philos. Arab. p. 15 sq.; Munk im Dict. s. v. Farabi und Mélanges p. 341—352; zwei seiner Schriften sind lateinisch Par. 1638 edirt worden, nämlich de scientiis und de intellectu et intellecto (die letzte Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495); Schmölders giebt dazu a. a. O. noch zwei andere: Abu Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio (p. 17—25) und Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen des Alfarabius bei Albertus Magnus und Anderen. Die eingehendste Darstellung ist die Abh. von Moritz Steinschneider, Alfar., des arab. Philos. Leben und Schriften, nebst Anhängen: Joh. Philoponus bei den Arabern, Darst. der Philos. Platos, Leben u. Testament des Arist. von Ptolemäus, in den Mémoires de l'acad. imp. des sciences de St. Pétersbourg, VII. série, tom. XIII, No. 4, auch separat, Petersb. und Leipz. 1869.

Ueber die „lauteren Brüder“ handeln die oben citirten Schriften von Frdr. Dieterici.

Mehrere Schriften des Avicenna sind schon vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt worden, die Canones der Heilkunde durch Gerhard von Cremona, durch Dominicus Gundisalvi aber und den Juden Avendeath seine Commentare zu den aristotelischen Schriften de anima, de coelo, de mundo, Auscultat. phys. und Metaphys., ferner seine Analyse des Organon (Jourdain, rech. critiques p. 116 sqq.). Edirt wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (theilweise), die Physik, de coelo et mundo, de anima und mehrere andere Schriften, unter dem Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta Venet. 1495 u. ö., eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Uebersetzung P. Vattiers Paris 1658 herausgegeben; ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. Avicennas Gedicht an die Seele hat v. Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschr. für Kunst etc. 1837. Von seiner Philosophie handelt Scharestani in der Geschichte der religiösen und philosophischen Secten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213—332 der deutschen Uebersetzung von Haarbrücker; von seiner Logik handeln Prantl, Gesch. der Log. II, S. 318—361, und B. Haneberg, zur Erkenntnisslehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, in den Abh. der philos.-philol. Cl. d. bayer. Akad. der Wiss. XI, 1, München 1866, S. 189—267; von seiner Psychologie S. Landauer, in: Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch., Bd. 29, S. 335—418 (eine psychol. Schr. Avicennas mit deutscher Uebers.).

Von der Schrift des Algazel: „Makacid al filasifa“ hat schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Dominicus Gundisalvi eine Uebersetzung veranstaltet; edirt wurde dieselbe unter dem Titel: Logica et philosophia Algazelis Arabis durch Peter Lichtenstein aus Cöln Venet. 1506. Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke spec. hist. Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker hist. crit. philos. V, p. 348 sq., 356 sq. Durch Jos. von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung: O Kind! arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden; in der Einleitung giebt v. Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben des Algazel. Eine moralische Schrift: die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona ins Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel: Compendium doctrinae ethicae, Leipz. 1839 veröffentlicht worden. Aus einer berliner Handschrift des von Algazel verfassten Liber quadraginta placitorum circa principia religionis hat Tholuck in der oben angef. Abh. de vi etc. theologische Sätze mitgetheilt. Ueber das Werk: „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ handelt Hitzig in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172—186 und Gosche (s. unten). Aug. Schmölders, Artikel Alg. in Ersch und Grubers Encycl.: Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali, Paris 1842; vgl. dazu Derenburgs Rec. in den Heidelb. Jahrb. 1845,

S. 420—431; Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und Mélanges p. 366—383; R. Gosche über Ghazzâlis Leben und Werke, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1858, phil.-hist. Cl., S. 239—311. Ueber die Logik handelt Prantl II, S. 361—373.

Ueber Avempace handelt Munk in seinen Mélanges de philos. juive et arabe, S. 386—410.

Des Abubacer Schrift: „Haji Ibn Jakdhan" wurde schon früh ins Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit, mit lat. Uebersetzung herausgegeben Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Uebersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley ins Englische, von Andern ins Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (der Naturmensch, Berlin 1783) ins Deutsche übersetzt. Vgl. über Abubacer Ritter, Gesch. der Phil. VIII, S. 104—115; Munk, Mélanges p. 410—418.

Die Schriften des Averroës sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, in Venedig allein über 50 Mal, meist mit den aristotelischen Werken gedruckt worden. Für die beste Ausg. gilt die in Venedig 1553 gedruckte. M. Jos. Müller, Philos. und Theol. des Averroës, in: Monumenta saecularia, hrsg. v. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. zur Feier ihres 100j. Bestehens am 28. März 1859, München 1859; Averroës, Philosophie und Theologie. Aus dem Arabisch. übersetzt von Marc. Jos. Müller, München 1875 (2 religionsphilos. Abhandlungen des Av.: Harmonie der Relig. u. Phil. und eine Art philos. Dogmatik in deutsch. Uebers.); Averroës (Vater u. Sohn), drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen, aus dem Arab. übers. von Samuel Ibn Tibbon, deutsch von Isaac Hercz, Berlin 1869; Averroë, il commento medio alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da F. Lasinio, P. I, II, testo Arabo, la versione Ebraica, Pisa 1873. Ueber Averroës handeln namentlich: E. Renan, Averroès et l'averroïsme, Paris 1852, 2. éd. Par. 1865, 3. éd. Par. 1869, und Munk, Dict. III, S. 157 ff. und Mélanges S. 418—458, über die Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 371—385. Ueber die (dem Averroismus entstammte) Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Diss. Jena., 1868; über die Religionsphilos. des Averroës Merx in: Philos. Monatsh., 1875, S. 145—165. Eine medicinische Therapeutik des Averroës ist unter dem Titel Colliget (Collijjat, Allgemeinheiten) lateinisch im zehnten Bande der Werke des Aristoteles nebst dem Commentar des Averroës Venet. 1552 und öfters gedruckt worden. Eine astronomische Schrift, ein Abriss des ptolemäischen Almagest, worin er sich streng an das System des Ptolemäus anschliesst, existirt noch in hebräischer Uebersetzung handschriftlich auf der National-Bibliothek zu Paris; übrigens urtheilt er in andern Schriften im Anschluss an Ibn Badja und Ibn Tophail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt; die Annahme der Epicyklen und Excentricitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit; er wünsche, dass seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, Andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. Metaph. XII, 8). In der That hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abu Ishak al Bitrodji (Alpetragius, um 1200), ein Schüler des Ibn Tophail, um die Epicyklen, Excentricitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen, deren Grundgedanke ist, dass nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einfluss eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des Alpetragius wurde von Michael Scotus 1217 ins Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Uebersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Vened. 1531. Vgl. Munk, Mél. p. 513—522. Bei weitem berühmter aber, als in der Medicin und Astronomie, ist Averroës in der Philosophie, besonders durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1) durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng systematischer Ordnung wiedergiebt, die aristotelische Erörterung fremder Ansichten weglässt, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischer Philosophen beifügt, 2) durch Commentare von mässigem Umfang, die er selbst als Résumés bezeichnet und die man die mittleren Commentare zu nennen pflegt, 3) durch (später verfasste) ausführliche Commentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analytica posteriora, der Physik, der Schrift de coelo, den Büchern de anima und der Metaphysik. (Von dem mittleren Commentar zu de anima ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, in der

pariser Bibliothek vorhanden.) Nur kürzere Commentare und Paraphrasen existiren zu der Isagoge des Porphyr., den Kateg., de Interpr., Anal. priora, Top., de soph. el., Rhetor., Poët., de gen. et corr., Meteorologica. Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Commentar geschrieben. Nur Paraphrasen existiren von den Parva naturalia und von den vier Büchern de partibus animalium und den fünf Büchern de generatione animalium. Es existirt kein Commentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher hist. animalium, auch nicht über die Politik, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht; auch verstand er weder die griechische noch die syrische Sprache; wo die arabischen Uebersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschliessen versuchen. Ausser den Commentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfasst, wovon die bedeutenderen sind: 1) Tehafot al Tehafot, d. h. destructio destructionis, eine Widerlegung der algazelschen Widerlegung der Philosophen; hiervon existirt handschriftlich eine hebräische Uebersetzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Uebersetzung angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem Anhange zu mehreren alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Commentaren des Averroës gedruckt worden ist. 2) Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel: Quaesita in libros logicae Aristotelis, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles abgedruckt; Prantl hält (Gesch. der Log. II, S. 374) diese Quaesita, wie auch eine „Epitome" des Organon, für unecht. 3) Physikalische Abhandlungen (über Probleme der Physik des Aristoteles), lateinisch in eben jenen Ausgaben abgedr. 4) Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellects mit dem Menschen oder des activen Intellects mit dem passiven, lateinisch ebendaselbst unter den Titeln: Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine und de animae beatitudine. 5) Ueber den potentiellen oder materiellen Intellect, nur in hebräischer Uebersetzung noch vorhanden. 6) Widerlegung der von Ibn Sina aufgestellten Eintheilung der Wesen in die schlechthin zufälligen (sublunarischen), die an sich zufälligen aber durch ein anderes (Gott) nothwendigen, und das schlechthin nothwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, dass das nothwendige Product einer nothwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); der Tractat existirt hebräisch unter den Manuscripten der pariser Bibliothek. 7) Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendaselbst vorhanden. 8) Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, verfasst 1179, hebräisch ebendaselbst, arabisch im Escurial. 9) De substantia orbis. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichnet Sprenger in seiner Schrift über das Leben und die Lehre des „Mohammed", I, Berlin 1861, S. 17, das Bedürfniss, zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen; dem Bedürfniss aber folge jedesmal mit Nothwendigkeit der bis zur Erreichung des Zieles immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christenthum gegenüber kann der Mohammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaction des seit dem Concil von Nicäa mehr noch gewaltsam unterdrückten, als geistig überwundenen Subordinatianismus betrachtet werden. Ein Edict, wie das des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches alle Akatholiken als „ausschweifende Wahnsinnige" mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht, konnte wohl den Katholicismus äusserlich befestigen, aber nicht innerlich kräftigen, musste vielmehr einen dumpfen Gewohnheitsglauben begünstigen, der nur noch in Streitverhandlungen über dogmatische Subtilitäten eine gewisse Lebenskraft bewies, einem mächtigen Anprall von aussen aber nicht widerstehen konnte.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholicismus besonders in den Oasen der Nabathäischen Wüste erhalten. Sie theilten sich in mehrere Secten, von denen die einen dem Judenthum, die anderen dem orthodoxen Christenthum näher standen. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Secten, die Rakusier und Hanife (nach Sprenger I, S. 43 ff.). Zu den

Ersteren gehörte (nach Sprengers Vermuthung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Todten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von Okatz besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanife waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntniss der Bibel verloren und manche fremde Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hiess „Rolle des Abraham". Zur Zeit des Mohammed lebten mehrere Glieder dieser Secte in Mekka und Medina, und Mohammed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hat, ward ein Hanif. Die Lehre der Hanife war der Islam, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Doch sind die angeführten Vermuthungen Sprengers nach Andern höchst unsicher. Von grossem Belang war der Einfluss, den direct das Judenthum auf Mohammed übte (vgl. Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833). Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte; nach einer alten Tradition hiess er ursprünglich Kotham, später auch Abul Kasim (Vater des Kasim) nach seinem ältesten Sohne; er aber sagte von sich, er sei der Mohammed, d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155 ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn vorausverkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraction des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos vernichtete, aber die Fülle der concreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wusste, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur theils zu despotisiren, theils in ungebrochener Leidenschaft frei zu lassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allahs und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrig liess. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittelst dieser Lehre religiös sanctionirte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt; aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahre 392 noch gebliebenen oder ergänzten Bände der alexandrinischen Bibliothek durch Amru, den Feldherrn des Khalifen Omar, im Jahre 640 zu Gunsten der exclusiven Geltung des Koran (nach Abulfarag. hist. dyn. p. 116) eine blosse Sage oder eine geschichtliche Thatsache sein, jedenfalls stand der mohammedanische Islam gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt musste er mehr noch als das Christenthum feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Princip der Freiheit und des Maasses beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern im volleren Maasse, als den christlichen Kirchenvätern, annehmbar; seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Koran kaum berührten Gebiete und musste insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein; seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. Ausserdem war Aristoteles der Philosoph, der den wissens-

durstigen Arabern besonders in seinen alexandrinischen Auslegern geboten wurde, so dass sie gar keine Wahl unter verschiedenen Philosophen hatten. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Koran jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet. Doch blieb die fremde Philosophie stets auf enge Kreise beschränkt. — Der Rationalismus der Mutaziliten (Mutazila = die sich trennende), die besonders für den freien Willen und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen eintraten und so die absolute Vorherbestimmung verwarfen, indem sie die Prädestination zur blossen Präscienz abschwächten, die Orthodoxie der Ascharitem, welche im Gegensatz zu den Mutaziliten das Prädestinationsdogma streng aufrecht erhielten etc., sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Motekallemin, hebr. Medabberim, d. h. Lehrer des Wortes, im Unterschied von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Gesetzes).

Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed waren nestorianische Syrer in grosser Zahl als Aerzte unter den Arabern. Mit nestorianischen Mönchen hat auch Mohammed Verkehr gehabt. Ein Nestorianer war Hareth Ibn Calda, der Freund und Arzt des Propheten. Jedoch erst nach der Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abassiden (750 n. Chr.) kam fremde Weisheit unter ihnen auf, besonders Medicin und Philosophie; die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 500 n. Chr., s. Grdr. I, 6. Aufl., S. 310: seine Proleg. zur Philos. und zu der Isagoge und seinen Comm. zu den Kateg. in Brandis Scholiensammlung zu Arist., seine Opera, Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Par. 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzten griechische Autoren, namentlich medicinische und später philosophische erst ins Syrische, dann aus dem Syrischen ins Arabische (oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Uebersetzungen, welche zum Theil auch heute noch vorhanden sind). Während der Herrschaft und im Auftrage des Almamum (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften ins Arabische übersetzt worden und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. l. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden); diese Uebersetzungen, zum Theil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius histor. dynast. ff. p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Honaïn Ibn Ishak (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Motewakkel blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Ishak ben Honaïn und sein Neffe Hobeisch-el-Asam angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus etc. wurden ins (Syrische und) Arabische übersetzt. Auch von diesen Uebersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen aber keine. (Des Honaïn arabische Uebersetzung der Kategorien wurde Leipz. 1846 durch Jul. Theod. Zenker edirt.) Im zehnten Jahrhundert wurden neue Uebersetzungen angefertigt und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Baschar Matta (gest. zwischen 320 und 330 der Hegira = 933 bis 943 n. Chr.) und Jaja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zaraa, nicht nur von den Schriften des Aristoteles, sondern auch von denen des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius etc. Die von diesen Männern ausgegangenen arabischen Uebersetzungen haben sich weit ver-

breitet und grossentheils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroës und die anderen arabischen Philosophen bedient. Auch die Republik, der Timäus und die Leges des Platon sind ins Arabische übersetzt worden; Averroës (in Spanien um 1150) hat die Rep. gekannt und paraphrasirt, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat; das zu Paris handschriftlich vorhandene Siaset, d. h. Politica, ist die unechte Schrift de regimine principum s. secretum secretorum; die aristotelische Politik ist nicht arabisch vorhanden. Auch Auszüge aus Neuplatonikern, besonders aus Proklus, sind ins Arabische übertragen worden. Besonders in Folge der Berührung mit den Arabern gingen die Syrer über die blosse Beschäftigung mit dem Organon hinaus; sie begannen in arabischer Sprache alle Theile der Philosophie in Anschluss an Aristoteles zu cultiviren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Aerzten waren Alfarabi und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen; unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der im dreizehnten Jahrhundert lebende, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebräus oder Abulfaragius, dessen Compendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern in hohem Ansehen steht. (Ein Exemplar dieses Werkes findet sich zu Florenz in der Bibl. Laurent. 179 seq., s. Renan a. a. O. p. 66, wo Assemanis Irrthum, dass dieser Codex die Honaïnsche Uebersetzung des Arist. ins Syrische enthalte, berichtigt wird.)

Alkendi (Abu Jusuf Jacub Ibn Eshak Al Kendi, d. h. der Vater des Joseph, Jacob der Sohn des Isaak, der Kendäer, aus dem Bezirk Kendah), geboren zu Barsa am persischen Meerbusen, mit dem Beinamen „Philosoph der Araber", lebte in und nach der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts n. Chr. bis gegen 870. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt. Die Mathematik hielt er für die Grundlage aller, auch der philosophischen Forschung, jedoch auch auf die Naturwissenschaften legte er grossen Werth und behandelte sie als einen wichtigen Theil der Philosophie. Zu den logischen Schriften des Aristoteles hat er Commentare verfasst und auch über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Causalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum erkennen lasse.

Alfarabi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan aus Farab), geboren gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Unter dem Einfluss der mystischen Secte der Sûfi gebildet, die Said Abul Chair, wie es scheint, durch den Buddhismus angeregt, um 820 n. Chr. gestiftet hatte, von diesem Einfluss aber sich in gewissem Betracht emancipirend, ging Alfarabi später nach Aleppo und Damascus, wo er 950 n. Chr. starb. In der Logik folgt Alfarabi fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Theil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab, und diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (instrumentum), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln; ihrer bedient sich der utens logicus; die logica docens aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht oder über dasselbe als über ihren Stoff, ihr Subject oder Substrat (subiectum) handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (incomplexa) als Elemente der Urtheile und Argumentationen (nach Albert. M., de praedicabil. I, 2 sqq., vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 302 ff.). Das Universelle definirt Alfarabi (nach Albertus,

de praed. II, 5) als das unum de multis et in multis, woran sich unmittelbar die Folgerung schliesst, dass dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (non habet esse separatum a multis). Bemerkenswerth ist, dass Alfarabi sich nicht schlechthin zu dem Satze bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Object der sinnlichen Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellect sein lässt und andererseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellect angehört, auch in sensu sein lässt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existirt (nach Alb. An. post. I, 1, 3). Aus der Metaphysik des Alfarabi verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Plat. Tim. p. 28: *τῷ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι* und Arist. Metaph. XII, 7: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* etc. Alfarabi unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff., bei Schmölders, doc. phil. ar. p. 44) das, was eine mögliche und das, was eine nothwendige Existenz hat (wie Platon und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige). Wenn das Mögliche wirklich existiren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann aber weder ins Unendliche zurückgehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muss sie von einem nothwendigen Gliede abhangen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat nothwendige Existenz; die Annahme, dass es nicht existire, würde einen Widerspruch in sich schliessen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner ausser ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existirende. Seine Ewigkeit involvirt die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Accidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobject und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es geniesst die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens). Alfarabi setzt in die Erkenntniss dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Aehnlichkeit mit Gott zu erheben; er verwirft die Annahme der Möglichkeit einer mystischen Vereinigung mit der Gottheit; er erklärt die Behauptung, dass wir mit dem „separaten Intellect" Ein Wesen werden können, für ein eitles Geschwätz (was ihm von Späteren, auch von Averroës, sehr verübelt worden ist). In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schliesst sich Alfarabi (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die Emanation. Aus dem Urwesen ist als erste Creatur der Intellect hervorgegangen (der *Νοῦς* des Plotinus, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfarabi, Consequenz hat, da jener das Eine über alle Prädicate hinaushebt, Alfarabi aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren mit einander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äusseren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form nothwendig mit einander verbunden. Die irdischen Körper bestehen aus den vier Elementen. An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis einschliesslich zum potentiellen Intellect; dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des activen göttlichen Intellects zum actuellen Intellect (i. in actu oder in effectu), der als Resultat der Entwickelung erworbener Intellect (i. acquisitus, nach des Alex. Aphr. I., von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Gdr. I, § 51) ist. Der actuelle menschliche Intellect ist von

der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Das Uebel ist eine nothwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist. Zwischen dem menschlichen Verstand und den Dingen, nach deren Erkenntniss er strebt, besteht (wie Alfarabi, de intellecto et intellectu, p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntniss möglich macht.

Das freie Denken wurde vom strenggläubigen Mohammedanismus verfolgt, und deshalb bildete sich zu Basra der Geheimbund der „lauteren Brüder“ oder „Brüder der Reinheit“, ihwan as safa, von denen, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, das den Arabern damals zugängliche Wissen in eine Encyclopädie von 51 Abschnitten zusammengefasst wurde. Ihre Philosophie ist ein besonders mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen vermischter Aristotelismus. Wie die Zahlen sich aus der Eins, welches zwar das Princip der Zahlen, aber selbst noch keine Zahl ist, zur Vielheit entwickeln, gelangt auch das All zur Mannigfaltigkeit der Dinge aus der Einheit, kehrt aber zu dieser aus jener zurück. Die Kraft, welche das Bewegende dabei ist, ist die Weltseele, als die den ganzen Stoff in seiner Vielheit durchströmende und die Wiedervereinigung der einzelnen Theile zur Allseele vermittelnde. Wenn die Zahl dem Wesen der Dinge entspricht, so müssen die Urwesen den Grundzahlen, d. h. den ersten neun Zahlen gleichen. Es muss also neun Stufen in der ganzen Weltentwickelung geben. Das ἕν entspricht dem ὄν oder Gott, allah, welcher das Princip aller Dinge ist. Dieses Erste entwickelt sich zur zweiten Potenz, dem νοῦς, arab. akl; in ihr sind die Formen aller Dinge rein enthalten. Die Drei entspricht der Urseele oder Allseele, ψυχή, arab. nafs. Das Vierte ist die Form des Stoffes, selbst noch nicht stofflich, ἡ πρώτη ὕλη, arab. al hajūla el ūlā. Hierauf folgt die zweite Materie, ἡ δευτέρα ὕλη, arab. al hajūla at tanija, welche Länge, Breite, Tiefe angenommen hat, aber noch nicht Schönheit in sich darstellt. Die Welt, welche die Dinge nun in vollster Harmonie zeigt und die Kugelform hat, der κόσμος, arab. al alam, entspricht der Sechs. Unter der höheren, der Sphärenwelt, beginnt die veränderliche Welt, welche durch die Natur geschaffen wird. Diese letztere, φύσις, arab. at tabica, ist eine Kraft der Allseele, durchdringt alle Körper unter dem Mondkreise und ist die siebente Stufe in dem System. Durch sie wirkt die Allseele auf die vier Elemente, στοιχεῖα, arab. arkan, welche die Welt des Entstehens und Vergehens bilden und die achte Stelle einnehmen. Der Neun endlich entsprechen die drei, Mineral, Pflanze und Thier, welche aus der Mischung der vier Elemente entstanden sind. — Bei der Rückströmung zu dem Einen giebt es dann von dem starren leblosen Stoffe aufwärts bis zu den lebenden Wesen und weiter von den vollkommeneren bis zu den vollkommensten eine lange Reihe von Mittelstufen, und „die ganze Schöpfung ist eine in sich geschlossene harmonisch gegliederte Kette von Wesen, die nirgends unterbrochen ein vollständig wohlgefügtes All darstellt“ (Dieterici, d. Philos. d. Arab. I. Einleit. u. Makrok. S. 141). In den einzelnen Disciplinen herrscht Aristoteles bei weitem vor, doch sind auch solche behandelt, die Aristoteles nicht bearbeitet hat, so Mineralogie und Botanik. Neben Aristoteles hat Galen vielfach eingewirkt. — Diese Abhandlungen der „lautern Brüder“ haben bald auch in Spanien Eingang gefunden.

Avicenna (Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) wurde geboren zu Afsenna in der Provinz Bokhara im Jahre 980 n. Chr. Früh entwickelt, studirte er Theologie, Philosophie und Medicin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Encyklopädie. Er lehrte Medicin und Philosophie in Ispahan und schrieb beinahe über alle Gegenstände, die Aristoteles behandelt hatte. Mehr als

hundert Bücher hat er verfasst. In seinem achtundfünfzigsten Lebensjahre starb er zu Hamadan, nachdem er ein unruhiges Leben geführt hatte. Sein medicinischer Kanon diente Jahrhunderte lang als Grundlage des Unterrichts, und auch seine sonstigen Werke genossen besonders bei den orientalischen Mohammedanern das grösste Ansehen. In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfarabi aus, modificirte dieselben aber in dem Sinne, dass er manche neuplatonische Sätze fallen liess und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. In der Logik ist besonders einflussreich sein Satz geworden, den auch Averroës sich angeeignet hat und den Albertus Magnus öfters anführt (Alb., de praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem. Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium, ist an sich weder allgemein noch singulär; indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, dass es von vielen specifisch verschiedenen Objecten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quidditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Specifischen noch die individuellen Accidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avic. Log. ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, S. 347 f.). Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die specifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn Alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existirt in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Accidentien in der Materie verwirklicht, constituirt es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das dritte ist die Auffassung durch unsern Intellect: sofern dieser die Form abstrahirt und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objecte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt, so liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avic. Log. f. 12, Metaph. V, 1 u. 2, f. 87, bei Prantl S. 349). Unser Denken, welches auf die Dinge sich richtet, enthält doch Dispositionen, die ihm eigenthümlich sind; indem die Dinge gedacht werden, kommt im Denken solches hinzu, was nicht ausserhalb desselben ist; so gehört dieAllgemeinheit als solche, der Gattungsbegriff und die specifische Differenz, das Subject und Prädicat und anderes Derartige nur dem Denken an. Nun kann unsere Betrachtung sich nicht bloss auf die Dinge richten, sondern auch auf die dem Denken eigenthümlichen Dispositionen, und dies geschieht in der Logik (Metaph. I, 2; III, 10, bei Prantl S. 320 f.). Eben hierauf bezieht sich der Unterschied der intentio prima und secunda. Die Richtung der Betrachtung auf die Dinge ist die intentio prima; die intentio secunda aber richtet sich auf die unserm Denken der Dinge eigenthümlichen Dispositionen. Indem das Universelle als solches nicht den Dingen, sondern dem Denken angehört, fällt es der secunda intentio zu. Als das Princip der Vielheit der Individuen gilt dem Avicenna die Materie, die er nicht mit Alfarabi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält; in ihr ist alle Potentialiät begründet, wie die Actualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Product ist die intelligentia prima (der νοῦς des Plotin, wie bei Alfarabi und den „lautern Brüdern"); von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem

Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken; Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muss sie fortwährend im Dasein erhalten; man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal ins Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer (Avic. Metaph. VI, 2 u. ö., vgl. den Bericht in dem tractatus de error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368). Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwickelung unseres potentiellen Verstandes zur Actualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. Nach einer, durch Averroës überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner nicht auf uns gekommenen Philosophia orientalis, von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend, Gott als himmlischen Körper gedacht haben.

Algazel (Abu Hamed Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ghazzâli), geb. 1059 zu Ghazzalah in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sufi lebend, gest. zu Tus 1111, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen, nur als Vorbereitung zur Theologie hat die Philosophie ihre Berechtigung. Dieser Umschlag ist eine Reaction des exclusiv religiösen Princips des Mohammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Accommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte, und besonders gegen den Aristotelismus; mit der neuplatonischen Mystik dagegen hat der Sufismus des Algazel eine wesentliche Verwandtschaft. Algazel trägt in seiner Schrift: Makacid al filasifa (die Zielpunkte der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im Wesentlichen nach Alfarabi und besonders Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tehafot al filasifa (Bekämpfung der Philosophen, Destructio philosophorum) einer destructiven Kritik zu unterwerfen, und in den „Fundamentalsätzen des Glaubens“ seine positiven Ansichten darzulegen. Averroës schrieb zur Entgegnung seine Destructio destructionis philosophorum und tadelt in dieser u. A., dass Algazel die Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge aufgegeben und speculative Fragen in allgemein verständlicher Form behandelt habe. Algazel liess es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken. Von den religiösen Dogmen vertheidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Causalgesetz. Im Mittelalter wurde seine im Makacid gegebene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen.

Der Erfolg des Skepticismus des Algazel war im Orient der Triumph einer unphilosophischen Orthodoxie; nach ihm sind dort keine namhaften Philosophen mehr aufgekommen. Dagegen blühte die arabische Philosophie in Spanien auf, welches bei religiöser Toleranz ein ausserordentlich günstiger Boden für die Entwickelung der Wissenschaften und Künste war, und so cultivirten daselbst nach einander mehrere Denker die philosophischen Doctrinen.

Avempace (Abu Bekr Mohammed ben Jahjah Ibn Badja), geboren zu Saragossa gegen das Ende des elften Jahrhunderts, ist als Mediciner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Afrika. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben; doch schrieb er kleinere (grösstentheils verlorene) Abhandlungen, von denen Munk, Mélanges S. 386, folgende ihrem Titel nach anführt: logische Tractate (die nach

Casiri, biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I, p. 179, sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (régime du solitaire), ferner über die Verbindung des Intellects mit dem Menschen und Abschiedsbrief; dazu kommen Commentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift: „Leitung des Einsamen" theilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des vierzehnten Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 349—409 mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinctiven Verfahren aus, welches sie mit den Thieren theilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des activen Intellects oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace (nach Averroës, de anima fol. 168 A) mit der virtus imaginativa identificirt zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntniss (im Selbstbewusstsein) ist das Denken mit seinem Object identisch.

Abubacer (Abu Bekr Mohammed ben Abd al Malic Ibn Tophail al Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marocco 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Badja eingeschlagene Bahn der Speculation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Haji Ibn Jakdhan, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden, und ist ein philosophischer Roman. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie ihn Ibn Badjas „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen, rein natürlichen Entwickelung der Fähigkeiten des Menschen bis zur Erkenntniss der Natur und Gottes, und bis zur Gemeinschaft seines Intellects mit dem göttlichen. Aber Ibn Tophail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft; er lässt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesammtgeschichte verholfen hatte, von dieser Bedingung ablöst und so in seinem Naturmenschen als aussergeschichtliches Ideal setzt (wie im achtzehnten Jahrhundert Rousseau). Wenn in der Ekstase sich der Mensch mit Gott vereinigt hat, dann schwindet die Vielfältigkeit der Dinge, die nur für die Sinne existirt, und das Universum ist Eines, Gott. Die Vereinigung mit Gott bringt Seligkeit, die Entfernung von ihm Qual. Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Tophail nur als die nothwendige Zucht der Menge; die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmässiger Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert.

Averroës (Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Grossvater und Vater hohe richterliche Aemter bekleideten, studirte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medicin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Wie er selbst, so hat auch einer seiner Söhne (Abu Mohammed Abd-Allah) philosophische Abhandlungen verfasst. Averroës war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tophail, der ihn dem Chalifen Abu Jacub Jusuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward. Eine Zeit lang stand er auch bei dessen Sohne Jacub Almansur, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in hoher Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt; bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaft des Alterthums zum Nachtheil der mohammedanischen Religion zu cultiviren, und durch

Almansur seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote; Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, hiess es in dem Edicte Almansurs, welche lehrten, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden. Die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem dreiundsiebzigsten Lebensjahr. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exclusiven Herrschaft des Koran und der Dogmatik.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna gethan hatte; er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntniss. De anim. l. III: Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quicquid potest sciri. In der Logik schliesst sich Averroës überall nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averr., de an. I, 8; cf. Alb. M., de praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraction ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Destr. destr. fol. 17: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis). In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden. Es findet nur ein Uebergehen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt, und alles Mögliche wird einmal wirklich, ja ist es eigentlich schon. Die Ueberzeugung von der Existenz Gottes soll sich nicht nur auf Autorität gründen, sondern auf rationelle Demonstrationen. Die kosmologische Beweisart, deren Averroës verschiedene Formen kennt, führt nicht zum Ziele, dagegen soll die physico-theologische zwingender sein.

In der Psychologie ist am bemerkenswerthesten die Erklärung, die Averroës von der aristotelischen Lehre vom νοῦς giebt. Thomas von Aquino, der dieselbe bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; — nec Deum facere posse quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die thätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener thätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Commentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den potentiellen Verstand (der nach der Auffassung des Alexander, freilich nicht nach der des Averroës, mit dem passiven, ν. παθητικός, identisch ist) für eine bloss gewordene und vergängliche, mit dem animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle

Formen rein aufnehmen zu können; diese Disposition sei in uns, der νοῦς ποιητικός aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum νοῦς ἐπίκτητος werden lasse, ausser uns, nämlich als die Gottheit; nach unserm Tode existire unser individueller νοῦς nicht mehr. Themistius dagegen und andere Commentatoren haben den potentiellen Verstand nicht für eine blosse, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhäriren lassen, welchem auch der active Verstand angehöre und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften ohne Vermischung mit denselben in uns sei, und dessen Actualität der active Intellect einer jeden einzelnen Seele sei, so dass diesem unserm individuellen νοῦς Unsterblichkeit zukomme. Averroës dagegen hält den potentiellen oder „hylischen" Verstand (νοῦς παθητικός) allerdings für mehr als eine blosse, vergängliche Disposition und nimmt (mit Themistius und den meisten anderen Commentatoren ausser Alexander) an, dass die nämliche Substanz beides sei, potentieller oder hylischer und activer Intellect (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde); aber er hält nicht dafür, dass die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gebe überhaupt nur Einen activen Intellect, und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem activen Intellect afficirt werden zu können, aber bei der Berührung des activen Intellects mit dieser Disposition entstehe in uns der potentielle oder materielle Intellect, indem der Eine active Intellect sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen particularisire, wie das Licht an den Körpern. Der potentielle Intellect ist (nach Munks Uebersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition" (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447). Die blosse Disposition ist der νοῦς παθητικός, der als vergänglich von Averroës mit dem „hylischen Intellect", den er gleich dem activen für unvergänglich erklärt, nicht identificirt werden kann; Averroës sagt: intellectus materialis non est passivus, sed immistus. Der active Intellect wirkt auf den potentiellen zunächst so ein, dass er denselben zum actuellen und erworbenen Verstand fortbildet, demnächst aber auf diesen so, dass er ihn in sich absorbirt, und dass demgemäss nach dem Tode unser νοῦς zwar fortexistirt, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber fasst Averroës (im Anschluss an die älteren arabischen Commentatoren und in gewissem Betracht mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluss der Gottheit auf, und zwar als emanirt aus dem Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Commentaren zu de anima entwickelt. Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach in der Begriffsbestimmung des materiellen Intellectes der des Themistius, in der Begriffsbestimmung des activen Intellectes der des Alexander näher und kommt mit der letzteren in der Consequenz überein, dass die individuelle Existenz unseres νοῦς auf die Zeit bis zu unserm Tode hin beschränkt ist und nur dem Einen νοῦς die Ewigkeit zukommt, weshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten beide von der katholischen Kirche verworfen wurden (vgl. Grdr. I, § 49 u. 51; III, § 3).

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Mohammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluss an die Religion seines Volkes, in der er erzogen sei, obschon nur im Sinne der schicklichen

ccommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Princips nicht genügen onnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle er bildlichen Vorstellung; durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang ur reineren Erkenntniss, während die Masse an den Wortsinn sich hält. In dem lauben sind zwei Theile zu unterscheiden, ein sofort deutlicher und ein der Ausgung bedürftiger; der erstere enthält die Pflichten für die ganze Gemeine, lezterer ilt nur für die Gelehrten. Die ungelehrten Leute müssen die Vorschriften nach em Wortlaut ausführen und dürfen nicht durch die verschiedenen Interpretationen er Gelehrten gestört werden. Die volle Wahrheit ist erst in der Philosophie zu nden. Aber nur wenige können das höchste Ziel, die philosophische Wahrheit rreichen, und für die Andern ist die Offenbarung nothwendig. Theologisch muss o Manches beibehalten werden, was philosophisch nicht gilt, und auch philosohische Wahrheiten giebt es, die theologisch nicht anzunehmen sind. So zeigte sich chon bei Averroës die Lehre von der doppelten Wahrheit, der theologischen und ler philosophischen, die dann auch von christlichen Gelehrten angenommen wurde. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen; in der Vertiefung ler Erkenntniss liegt die dem Philosophen eigenthümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Cultus darbringen, als den der Erkenntniss seiner Werke, vodurch wir zur Erkenntniss seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen Averroës im grossen Commentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges S. 455 f.).

Die Lehren der arabischen Philosophen fanden bald Anhänger auf christlichem Boden, und besonders scheint die Universität Paris und der Franziskanerorden Empfänglichkeit dafür gezeigt zu haben. Hauptsächlich gegen die arabische Philosophie richtete sich die in den Jahren 1240, 1270, 1276 zu Paris ausgesprochene Verdammung einer Anzahl Dogmen. Solche Sätze sind: Quod intellectus hominum est unus et idem numero. Quod mundus est aeternus. Quod deus non cognoscit singularia. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo corrumpitur corrupto corpore. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.

§ 29. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist theils die Kabbala, theils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im zehnten Jahrhundert nach Chr. als ein uraltes Buch, ist aber vielleicht erst nach der Mitte des neunten Jahrhunderts verfasst worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts im Anschluss an ältere Anschauungen durch Isaac den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Moseh ben Schem Tob de Leon niedergeschrieben worden; später sind Zusätze und Commentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezirah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akiba (der in Folge seiner Betheiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 nach Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und seiner Ueberschreitung des nach der Unterdrückung

desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde) und das Buch Sohar auf seinen Schüler Simeon Ben Jochai zurück. In der That sind einzelne kabbalistische Grundlehren alt; auf die Fortbildung derselben aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittelung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittelst neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluss geübt.

Die Berührung mit fremden Culturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römerthum, später auch mit dem Christenthum und Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben. In dem Maasse aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transcendenter: Jehova ward geistiger, höher, dem Einzelnen ferner, schliesslich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt; dann bildete sich besonders in Alexandria unter dem Miteinfluss der griechischen Philosophie die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philons Schriften uns vorliegt und als Lehre vom Logos und von den Aeonen auch in die christliche Glaubenslehre und Gnosis Eingang gefunden hat. Eine gewisse mystische Doctrin knüpft sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis und die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweis absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt.

Von den verstandesmässig philosophirenden Theologen gehören vielleicht die ältesten der (um 761 nach Chr. durch Anan ben David gestifteten) Secte der Karäer oder Karaïten an (die den Talmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al Fajjumi (892—942), der Vertheidiger des Talmud und Bekämpfer der Karaïten, der die Vernunftgemässheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judenthums zu erweisen unternahm. Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen

arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen. Seine Lehren, die er besonders in dem Buche „fons vitae“ niederlegte, sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluss geblieben. Gegen Ende des elften Jahrhunderts verfasste Bahja ben Joseph eine moralische Schrift über die Herzenspflichten; er legt auf die innere Moralität mehr Gewicht, als auf die blosse Legalität. Eine directe Reaction gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Juda ha-Levi in seinem Buche Khosari, worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden lässt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judenthum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezirah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt.

Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen. Bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Leitung der Zweifelnden“, der dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zuschreibt, in der Erkenntniss des Himmlischen und Göttlichen aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren einschränkt und auf die gesammte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Ahron ben Elia im vierzehnten Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohlthätigen Einfluss geübt hat.

Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und zum Theil auch wieder mit Commentaren versehen wurden. Als Commentator von Paraphrasen und Commentaren des Averroës und auch als Verfasser selbständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fallen. Durch Vermittelung von Juden wurden arabische Uebersetzungen von (echten und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern ins Lateinische übertragen, und auf diesem Wege gelangte zuerst die Kenntniss der gesammten aristotelischen Philosophie an die Scholastiker, die, hierdurch angeregt, nicht lange hernach auch unmittelbar auf

den griechischen Text gegründete Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Ueber die gesammte Philosophie der Juden giebt eine Uebersicht Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 461—511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung ins Deutsche übersetzt von B. Beer, Leipz. 1852 erschienen ist. Eine besondere Lehre behandelt ausführlich: D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie d. Mittelalters von Saadja bis Maimûni, Gotha 1877. I. (Ausser Saadja u. Maimûni werden in dem Werke mehr oder weniger ausführlich besprochen: Salomo ibn Gabirol, Jehuda Halevi, Joseph ibn Zaddîk, Abraham ibn Daud.) Ueber die Begriffe von Substanz und Accidenz in der Philosophie des jüdischen Mittelalters handelt A. Schmidl, in: Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judenthums, hrsg. von Frankel, Breslau 1864; ders., Studien über jüdische, insbes. jüd.-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869; Mor. Eisler, Vorlesungen üb. d. jüdischen Philosophen d. Mittelalt., II. Abtheil., üb. Philos. u. Rel. des Moses Maimonides. Wien 1870, I. Abtheil. enthaltend eine Darstellung der Systeme Saadjas, Bachjas, Ibn Gebirols, Jehuda Halevis und Ibn Esras, Wien 1876. Die weiter unten aufgeführten Abhandlungen M. Joëls über Maimonides etc., sowie auch weiter über Ibn Gebirol und Saadja sind zusammen wieder herausgegeben in desselb. Verfs. Beiträgen zur Gesch. d. Philos., 2 Bde., Breslau 1876. Eisler und Joël stellen die Bedeutung der jüdischen Philosophie zu hoch. Vgl. J. M. Jost, H. Grätz und Abr. Geiger in ihren Darstellungen der Geschichte des Judenthums, ferner: Julius Fürst, Bibliotheca judaica, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur, Leipz. 1849—63; Steinschneider, jüdische Literatur, in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sect. II, Bd. 27; verbesserte engl. Uebers. Jewish Lit., London 1857; mehrere Artikel im Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl., Berlin 1851—60.

A. Nager, die Religionsphilosophie des Talmud, Leipzig 1864; E. Benamozegh, morale juive et morale chrétienne, examen comparatif, suivi de quelques réflexions sur le principe d l'Islamisme, Poissy 1867; (cf. Abraham ben Jischak, schola talmudica, ed. B. H. Querbach, Berlin 1868); L. Marx, die Unsterblichkeitslehre der Juden in Bibel und Talmud, Diss., Rostock 1868; Emanuel Deutsch, der Talmud, London 1869, deutsch Berlin 1869; Ludw. Stern, üb. d. Talmud, Vortr., Würzburg 1875; M. Jacobson, Versuch einer Psychologie des Talmud, Hamburg 1878.

Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezirah in lateinischer Uebersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae scriptores. Das Buch Jezirah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden. Das Buch Sohar ist, zuerst Mantua 1558—60, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, angeblich auch Amst. 1670, dann theilweise, mit latein. Uebers., in einer ziemlich umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica, Bd. I, Sulzbach 1677—1678, Bd. II, Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amst. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 etc. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Echtheit der Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl. p. 363 sqq.; cf. Tholuck, comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Leipzig 1840). Unter den neueren Werken über die Kabbala ist das bedeutendste das von Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, Paris 1842, ins Deutsche übertragen von A. Jellinek, Leipz. 1844 unter dem Titel: die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer; eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doctrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipz. 1849; vgl. auch: L. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berl. 1832, Cap. IX.: die Geheimlehre; Franck, deux mémoires sur la Cabbale, Paris (Acad.) 1839; Franck im Dict. ph., Art. Kabbala; Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 u. 1847; M. S. Freystadt, philos. cabbalistica et pantheismus, ex fontibus primariis adumbr., Regiom. 1832; philosophus et cabbalista, Choker u-Mekubbal, ebd. 1840; Tholuck, de ortu cabbalae (als II. Theil der oben angef. Commentatio), Hamburg 1837; H. Grätz, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846;

Ad. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar, Leipz. 1851; Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Leipzig 1852; Auswahl kabbalistischer Mystik, Leipz. 1855; S. Munk, Mélanges S. 275 ff. u. ö.; Isaac Misses, Zofnat Paaneach, Darst. und krit. Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre, Krakau 1862—63; Grätz, Gesch. der Juden, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. und Note 12, S. 487 ff.; Ginsburg, the Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, Lond. 1865; Eliphas Lévi, la science des esprits, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte des évangiles, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites, Paris 1865. Zur späteren Geschichte der Kabbala mag ausser den Werken über die Geschichte des Judenthums von Specialschriften hier Abr. Geiger, Leon da Modena (1571—1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthum, Breslau 1856, citirt sein.

Saadjas Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist, aus dem Arabischen im zwölften Jahrhundert durch Jehuda ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt, mehrfach edirt worden; eine deutsche Uebersetzung von Jul. Fürst ist Leipz. 1845 erschienen. Ueber ihn handelt Sal. Munk, notice sur Saadia, Paris 1838; Leop. Dukes, in: litt. Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexikographen, Stuttgart 1844; Jul. Fürst, Glaubenslehre und Philosophie des S., Leipz. 1845.

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im dreizehnten Jahrhundert aus dem arabischen Original entnommen und (unter dem Titel: Mekor chajjim) ins Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Uebersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, Paris 1857 veröffentlicht worden; über ein lat. Manuscript des ganzen Werkes berichtet Seyerlen in Zellers theol. Jahrb. XV. und XVI. Die Entdeckung, dass Ibn Gebirol mit dem von den Scholastikern oft angeführten Avicebron (oder Avencebrol) identisch sei, hat S. Munk schon im Literaturblatt des Orients 1845, No. 46, col. 721 mitgetheilt. Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. A. Munk Mélanges S. 159 ff. und Michael Sachs in seiner Schrift: die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 3—40, Proben, vgl. Abrah. Geiger, Salomon Gebirol und seine Dichtungen, Leipz. 1867. Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfasst 1045, ist, durch Jehuda ibn Tibbon 1167 ins Hebräische übersetzt, Riva 1562 und Luneville 1804, veröffentlicht worden. Eine durch Dominicus Gundisalvi latinisirte Abhandlung über die Seele erwähnt Munk a. a. O. S. 170 als eine wahrscheinlich von Ibn Gebirol verfasste, jedoch von dem Uebersetzer stellenweise interpolirte Schrift. Ueber die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860.

Die Schrift des Bahja ben Joseph über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon, Neapel 1490 u. ö., zuletzt von Is. Benjakob, Leipz. 1846, herausgegeben worden, mit deutscher Uebersetzung von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836. Ueber ihn handelt Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Leipz. 1846, und M. F. Stern, die Herzenspflichten von B. b. J., Wien 1856.

Das Buch Khusari des Jehuda ha-Levi ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahr 1167 zu Lunel angefertigten Uebersetzung öfters, u. a. Prag 1838—40, mit Comm. von G. Brecher, mit lateinischer Uebersetzung durch. Joh. Buxtorf, Basel 1660, mit deutscher Uebers. durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Leipz. 1841—53, edirt worden; die Einleitung zu dieser letzteren Ausgabe enthält auch das bibliographische Material; D. Kaufmann, Joh. H., Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877.

Die in arabischer Sprache verfasste Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: der erhabene Glaube, hat sich in einer hebräischen Uebersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Uebersetzung Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852, veröffentlicht hat. Ueber ihn handelt J. Gugenheimer, Catal. Bodl. 1850, S. 1022, ferner Guttmann, die Religionsphilos. des Abr. ibn Davud a. T., in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth., 1878, S. 14—35, 452—469, 532—568, auch besonders erschienen.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: Dalalat al Haïrin (Leitung der Zweifelnden) ist in der hebräischen Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel: Moreh Nebuchim mehrmals schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Venet. 1551 etc. erschienen, in lat. Uebersetzung Paris 1520 und gleichfalls in latein. Uebersetzung edirt von Joh. Buxtorf, Basel 1629; ins Deutsche ist der erste Theil durch R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, der dritte Theil durch Simon Scheyer, Frankfurt a. M. 1838, der zweite Theil (nach Munk) durch M. E. Stern übersetzt worden. Das Ganze hat S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht unter dem Titel: Le guide des égarés, traité de

théologie et de philosophie t. I.—III., Paris 1856, 61, 66 (bei welcher höchst verdienstvollen Arbeit nur zu bedauern ist, dass die schlechte Uebersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanction gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel II, S. 379 f. als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so dass nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden, zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen aufthun, der der Philosophie und des Positivismus, der allegorischen und der wörtlichen Bibeldeutung, unentschieden und des Rathes bedürftig sind; die lateinische Uebersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: dux seu director dubitantium aut perplexorum; Albertus Magnus citirt: dux neutrorum; Andere: directio perplexorum). Mos. Maimonidis lib. More Nebuchim (Doctor perplexorum) ex versione Samuelis Tibbonidae cum commentariis Ephodaei, Schemtob, Ibn Crescas nec non Don Isaci Abravanel adiectis summariis et indicibus, 3 voll., Berl. 1875; J. Perles, die in einer Münchener Handschr. aufgefundene erste lat. Uebersetz. des maimonidisch. Führers, Breslau 1875. Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Uebersetzung Simon Falkenheim, Königsberg 1832, veröffentlicht. Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. Iggeret Teman, od. Sendschreib. d. Rabbi Moses ben Maimon an d. jüd. Gemeinde Jemens. Verf. in arab. Spr. im J. 1172 u. übers. ins Hebräische 1210 v. Sam. ibn Tabon. Krit. beleuchtet u. mit Anmerk. nebst Einleit. versehen v. Dav. Hollub, Wien 1875. Ueber Maimonides handelt ausser Munk u. A. auch Frank in dem Dictionnaire des sciences philosophiques, tom. IV, p. 31, Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1845, und (hebr.) über M.'s Lehre von den Stufen der Prophetie, Rödelheim 1848, Abr. Geiger, Rosenberg 1850, M. Joël, die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einfluss auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Breslau 1863. Ueber die Ethik des Maimonides und ihren Einfluss auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrh. handelt Ad. Jaraczewsky, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 46, Halle 1865, S. 5, 24, ferner Rosin, d. Eth. des Maim., Breslau 1876; Moses ben Maimûns acht Capitel. arab. und deutsch mit Anm. von M. Wolff, Leipz. 1863; über seinen Einfluss auf Spinoza handelt S. Rubin, Sp. und Maimonides, Wien 1868.

Commentare zu dem Moreh Nebuchim oder zu Theilen desselben haben u. A. Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Pressburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, herausgeg. zu Frankfurt a. M. 1848; vgl. den Art. über Joseph Caspi in Ersch und Grubers Enc.), Moses ben Josua von Narbonne (verfasst 1355—1362, edirt durch Goldenthal, Wien 1852) und Is. Abrabanel (im fünfzehnten Jahrhundert, hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—32) geschrieben.

Commentare des Levi ben Gerson, bezüglich auf die Isagoge des Porphyrius, Categ. und de interpr. sind nach der lateinischen Uebersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Commentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai“ ist zu Riva di Trento 1560 edirt worden. Ueber seine Religionsphilosophie handeln M. Joël, Breslau 1862, und Isid. Weil, Paris 1868, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 394—396. Neuerdings ist erschienen: Levi ben Gerson, Milchamot ha-Schem. Die Kämpfe Gottes. Religionsphilosophische und kosm. Fragen, in sechs Büchern abgehandelt. (In hebr. Sprache.) Neue Ausg., Leipzig 1866. Ueber ihn und die jüdische Philosophie im 14. Jahrh. vgl. Ad. Franck, Moralistes et Philosophes, Paris 1872, S. 47—70.

Ahron ben Elias aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie (Ez Chajjim), vollendet 1346 zu Constantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider, Leipz. 1841, herausgegeben worden; vgl. Franck in den Archives israélites 1842, S. 173, Jul. Fürst, Gesch. des Karäerthums, Leipz. 1862—65, und M. Heidenheim, die Christologie der Karaïten, in d. Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. engl.-theol. Forschg. u. Krit., Bd. 4, 1871, S. 488—515.

Die Entstehung der Kabbala rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen ben Siras und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluss der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, dass an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten,

Attribute gesetzt seien, dass die „Mythologie von der Methaphysik verdrängt werde", und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloss durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei; dass wenigstens das ausgebildetere, kabbalistische System einen Einfluss des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Beachtenswerth ist die (auch von S. Munk, Palästina p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermuthung, dass die Essäer oder Essener die ersten Träger einer halb mythischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christenthums entwickelt habe, und durch welche theils die christliche Gnosis, theils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Uebersetzungen vermittelte Kenntniss neuplatonischer Sätze und gewiss auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doctrin eingewirkt. Es scheint, dass die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und vielleicht schon essenische Form einer später in die Kabbala eingegangenen Speculation war, dass beträchtlich später und nur in ziemlich loser Anknüpfung an jene ältere Speculation die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte als unbedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Ueber die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermuthungen möglich; bestimmter lässt sich über die ausgebildetere Kabbala urtheilen.

Das Bedürfniss, zwischen der transcendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittelung zu finden, hat zu den kabbalistischen Speculationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modificirte platonische Ideenlehre mit einander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt) oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjectiv unterscheiden (wie nach Cordueros Angabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll), oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht ausser, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein, da sie schärfere Unterscheidungen sucht, als jene nicht reflectirende, sondern phantasirende Weise der Betrachtung zulässt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philon das Schwanken zwischen der attributiven und substantiellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, § 63, 6. Aufl. S. 272). Die emanatistische Doctrin der Kabbala tritt nicht in bewusster, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf; aber man darf darum nicht (mit H. Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlehren verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschliesslich in den späteren Zusätzen und Commentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basirt ist.

Das Buch Jezirah entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, den Mittelwesen und den Welten. Es betrachtet (pythagoreisirend und platonisirend) die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellectuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesammten Schöpfung.

In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanationen gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung

in der Welt, das Nichts, so dass die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die basilidianische von dem nicht seienden Gotte und an die dionysische erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt; es existirte nichts Anderes, als es selbst. Damit aber Anderes werde, concentrirte es sich auf einen Theil des Raumes, so dass ausser ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, der der Mensch bei den Thieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon constituirenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Theilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Theilwesen des philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokhma, Weisheit (*σοφία*), 3) Binah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία* und *λόγος* gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber ohne Zweifel in dieser Form noch viel stärker.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chesed, Gnade (oder auch Geduhla, Grösse), 5) Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tipheret, Schönheit, 7) Nezach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesod, Fundament, 10) Malkuth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade unter einander gestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, was hier freilich, um das monotheistische Princip zu wahren, ein blosser Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist). Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten (nach Jesaias XLIII, 7 benannt) folgen: die Welt Beriah (von barah, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezirah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijja (von asah, machen), welche die der materiellen Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objecte ist. (Mit der Viertheilung des Plotin: das Eine, der *Νοῦς* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre in so weit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der schwärmerischen Kabbala bildet die verstandesmässig reflectirende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judenthums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus. Wenig bedeutend waren die logisch-philosophischen Studien jüdischer Aerzte, wie namentlich des Isaac Israeli (um 900, gest. in hohem Alter um 940—950; nach Steinschneiders Vermuthung, Alfar., S. 248, war er der Verfasser eines alten Jezirah-Commentars). Die Karaïten, die mit der talmudischen Tradition brachen, scheinen die ersten jüdischen Theologen gewesen zu sein, die nach dem Vorbilde der mohammedanischen die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten).

Saadja, geboren zu Fajjum in Aegypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judenthums, II, Leipzig, 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Pfropfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahre 932 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk, worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaïtischen Zeitgenossen David ben Merwan al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak, einen Nachweis der Vernunftgemässheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Er greift namentlich an die Atomisten, die Emanisten, die Dualisten, Empedokles, die Sophisten, die Skeptiker und die christlichen Religionsphilosophen; für die Skeptiker, meint er, sei es am besten, dass man sie hungern liesse, bis sie den Hunger verspürten, oder schlage, bis sie vor Schmerzen weinten. Die Schrift enthält (nach Julius Fürst) ausser der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihre Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetz und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der Todten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre. Die Cardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen — also gegen die Hypostasirung der Attribute in der christlichen Dreieinigkeit —, die wesentlichen Attribute Gottes: Leben, Allmacht, Weisheit, Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäss ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie; auf die religiös-philosophische Form ihrer Entwicklung aber hat das Vorbild der arabischen Motekallemin Einfluss geübt, und zwar steht er den Mutaziliten am nächsten, d. h. der rationalisirenden Fraction der Motekallemin (über sie s. oben S. 186). Der positive Einfluss des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kategorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Chiwi-el-Balkhi oder Kalbi (aus Baktrien).

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (oder Gabirol, d. h. Gabriel, arabisch Abu Ajjub Soleiman ibn Jahja ibn Djeribul), nach Sal. Munks Entdeckung derselbe, den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor hajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren um 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 bis gegen 1069 und 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Der Grundgedanke seines Hauptwerkes „Fons vitae" wird von dem Uebersetzer der Hauptstellen, Schem Tob, in der Lehre gefunden, dass auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme, dass also Dinge in der Welt, sowohl die körperlichen als die geistigen, aus Materie und Form bestehen. Albertus Magnus sagt (Summa totius theolog. I, 4, 22), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: corporalium et incorpo-

ralium esse materiam unam, und auch Thomas von Aquino (quaest. de anima, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, dass die Seele und überhaupt jede Substanz ausser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Aus Munks Veröffentlichung jener Auszüge geht hervor, wie diese Annahme des Ibn Gebirol sich dem Ganzen seiner Philosophie einreiht, die ein Product der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist. Zwischen dem einheitlichen Schöpfer und der sichtbaren Welt muss es Mittelwesen geben, da der Abstand zwischen Gott und der Körperwelt zu gewaltig ist, als dass sie mit einander unmittelbar verbunden sein könnten. Ein solches Mittelwesen ist der göttliche Wille, der aus Gott selbst hervorgeht und die ganze Welt schafft und bewegt, also der Grund der Welt wird nicht wie bei den Aristotelikern im göttlichen Denken gefunden. Freilich schwankt die Darstellung Ibn Gebirols zwischen der Annahme des Willens als einer von Gott unterschiedenen Hypostase und der Annahme desselben als einer mit Gott wesentlich identischen Kraft. Weitere Stufen nach unten sind die allgemeine Materie und die allgemeine Form, der Weltgeist, die Weltseele, die sich als vegetative, animalische und denkende zeigt, endlich die Natur, welcher die sichtbare Welt entstammt. Die Körperwelt ist der Geisterwelt nachgebildet, und alles Sichtbare findet in dem Unsichtbaren ein Analogon. Das erste Buch der Schrift „Fons vitae“ handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellect enthaltenen Mittelwesen zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt sind, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschliessen, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, das Mittlere zwischen Gott als der ersten Substanz und Allem, was aus Materie und Form besteht, die Lebensquelle, aus der alle Formen emaniren. Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasirung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung. Alles, was subsistirt, fällt unter den Begriff der Subsistenz, also hat jedes Subsistenz, also hat jedes Subsistirende mit jedem andern die reale Subsistenz gemeinsam; dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objectes seine Eigenthümlichkeit und Differenz von anderen Objecten liegt, also ist es die Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (m a t e r i a u n i v e r s a l i s), die sich als k ö r p e r l i c h e und g e i s t i g e M a t e r i e specificirt. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligibeln Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird nur im eigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es consequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden, oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der materia universalis oder der allgemeinen Substanz zu identificiren, was durch David von Dinant, wohl nicht ohne Einfluss der Doctrin Avicebrons, geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.) In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Platon, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die nothwendige Folge ihrer Hypostasirung war), und dem Plotin, welcher letztere ausdrücklich die in Platons Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. P l o t i n Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall nothwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist;

besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligibeln, aus Materie und Form, so muss auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 115 und 254. Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Alterthums in arabischen Uebersetzungen. Diese fast sämmtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts vermittelst lateinischer Uebersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges S. 240 ff., der sich dabei zum Theil auf den im Jahr 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Secten Mohammed al Scharestani stützt) folgende:

1) Die Elementa theologiae des Proklus.

2) Pseudo-Empedokles, über die fünf Elemente und vielleicht noch andere dem Empedokles zugeschriebene Werke, deren Uebersetzungen bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden war; dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellect emanirt, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis, die Einzelseelen seien Theile der universellen Seele, das Product dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hass herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

3) Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellect, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisirt oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet.

4) Pseudo-Aristoteles, theologia, eine Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt worden ist, in lateinischer Uebersetzung den Scholastikern bekannt wurde und 1519 zu Rom unter dem Titel: sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios erschienen, auch in Du Vals Gesammtausgabe der arist. Werke abgedruckt ist; nach dieser Uebersetzung und auch nach dem arabischen Texte giebt Munk, Mélanges, S. 249 ff. Auszüge aus derselben. Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellect mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellect enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die Metaphysik als eine frühere Schrift des nämlichen Autors behauptet und die Annahme bekämpft, dass alle Substanzen mit Ausnahme der Gottheit aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellect schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein. Vgl. Haneberg, die Theologie des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der münchener Akademie der Wiss. vom Jahr 1862, Bd. I., S. 1—12, Steinschneider, Alfar., S. 158 u. 250, F. Dieterici, die Theologie des Ar., in: Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1877, S. 117—126. D. bezeichnet die Schrift als den etwa hundert Jahre älteren Vorgänger des ausgeführteren Systems der lautern Brüder. Nach der eigenen Angabe des Buchs hat ein Christ Nâima aus Emesa diese von Porphyrius aus Tyrus erklärte Schrift des Aristoteles ins Griechische für Al-Kindî übersetzt.

5) Vielleicht das Buch de causis, welches gleichfalls neuplatonische Lehren enthält, grösstentheils in wörtlichen Auszügen aus des Proklus Institutio theologica. Es ist eine späte Compilation von 32 metaphysischen Thesen, vielleicht erst nach der Zeit des Ibn Gebirol entstanden; möglicherweise ist der Compilator mit dem Commentator, dem Juden David, identisch (was Albertus Magnus annimmt, dem freilich die Quelle noch unbekannt war; Thomas erkannte als solche die „Elevatio theologica“ des Proklus, worunter dessen *Στοιχείωσις θεολογική*, institutio theologica, vielleicht das Werk eines Schülers des Proklus, zu verstehen ist). Es wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles durch den Archidiakonus Dominicus Gundisalvi mit Hülfe des convertirten Juden Johannes Avendeath (Ibn David) um 1150 n. Chr. ins Lateinische übersetzt, war den späteren Scholastikern bekannt und ist schon von Alanus ab insulis (Alanus von Ryssel), der es als „liber de essentia purae bonitatis“ citirt, benutzt worden. Die Meinung, dass Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von Vielen noch lange festgehalten, und unter den Werken des Aristoteles ist es auch in den ersten lateinischen Ausgaben derselben mit abgedruckt worden (Venet. 1496, ferner im VII. Bande der lat. Ausgabe der Werke des Aristoteles und Averroës, Venet. 1552). Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, philos. scol. I, S. 284 ff. und bei Vacherot, hist. critique de l'école d'Alexandrie III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasirt; was dem abstracteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudo-pythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellects, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift. Vgl. Haneberg a. a. O., S. 361—388; Steinschneider, Alfar., S. 113 u. 249.

So beträchtlich der Einfluss der Philosophie des Ibn Gebirol auf einen Theil der christlichen Scholastiker (und insbesondere auch auf Duns Scotus) geworden ist, so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des zwölften Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich in Folge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbala eine Zufluchtstätte fanden. Dazu kommt, dass die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fliessenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoss gereichen mochte.

Bahja (oder Bahijja?) ben Joseph verfasste gegen Ende des elften Jahrhunderts eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er, ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Er unterscheidet mit einigen arabischen Motekallemin die Herzenspflichten von den Gliederpflichten. Zu den ersteren zählt er Liebe und Vertrauen zu Gott, Demuth, auch Betrachtung der Natur. Sie stehen zu den Gliederpflichten in demselben Verhältniss wie die Ursache zur Wirkung; die ersteren sind geheime, die letzteren offene Pflichten. Dass die inneren Pflichten nicht eine blosse Zuthat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Werth der Handlung bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Ueberlieferung darzuthun. Die Beweise für das Dasein und

die Einheit Gottes zu kennen, ist nach Bahja eines jeden Menschen religiöse Pflicht.

Jehuda ben Samuel ha-Levi aus Castilien (geb. um 1080), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äussert sich in seiner Schrift Khosari, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judenthum die Scenerie der Gespräche baut, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fern zu halten. In Betreff des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie vertritt er dieselbe Ansicht wie Algazel, von dessen Schriften er wahrscheinlich auch beeinflusst ist. Aehnlich den Neuplatonikern will er das Absolute über alle Bejahung erheben. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäss zu begründen.

Als Verfasser eines „Mikrokosmus" (um 1140) ist Josef Ibn Zaddik zu erwähnen. Er polemisirt gegen die Lehre, dass Gott mit einem geschaffenen Willen wolle, bei der Schöpferthätigkeit schliesst er das Nachdenken und Ueberlegen Gottes aus. Vrgl. über ihn d. ausführl. Darstell. bei D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenl., S. 253—337.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahr 1160 in arabischer Sprache das Werk: der erhabene Glaube, worin er die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

Moses Maimonides (Moseh, Sohn des Richters Maimun), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Aegypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. December 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, auch mit arabischen Commentatoren bekannt, insbesondere auch noch mit Abu Bacer, wogegen er die Schriften des Averroës erst wenige Jahre vor seinem Tode gelesen hat, brachte er in seiner (1158—1168 verfassten) Erläuterung der Mischnah, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Talmud-Conglomerat (wogegen der historische Sinn bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, unentwickelt blieb). Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, die „Leitung der Zweifelnden", enthält (nach Munks Urtheil, Mélanges S. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und so einen beträchtlichen Einfluss auf die Scholastik zu üben. Maimonides wendet sich an solche, die sich mit Philosophie beschäftigt und den Glauben verloren haben und sich nur durch wissenschaftliche Vermittelung denselben wieder aneignen können. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Gesetz nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dass also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntniss der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixirung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch

den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten und fromme Männer überliefert ist. Freilich darf nicht Alles, was sich im Pentateuch findet, im wörtlichen Sinne verstanden werden. Die Texte der heiligen Schrift wörtlich genommen, können zu verkehrten Vorstellungen von Gott und zu Irreligiosität führen. So oft demnach der wörtliche Sinn einer Stelle der heiligen Schrift einem wissenschaftlich erwiesenen Lehrsatz widerstreitet, muss dieser buchstäbliche Sinn aufgegeben und der allegorische angenommen werden. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt dem Maimonides Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur auf dem Gebiete der Religionslehre theilweise abgeht, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), dass Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewissheit, so müssten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäss hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timäus (welchen er in einer arabischen Uebersetzung lesen konnte) so auffasst, dass zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dass auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei. Die Gottheit kann nicht definirt, auch Qualitäten können nicht von ihr ausgesagt werden, ebenso wenig wie wirkliche Relationen. Die wahre Gotteserkenntniss ist die Einsicht, dass sein Wesen unerkennbar. Je mehr man Positives von Gott negirt hat, desto weiter ist man in der Gotteserkenntniss gekommen. Nur Thätigkeiten kann man ihm beilegen, die aber, wenn sie auch verschieden sind, nicht etwa Unterschiede im Wesen Gottes anzeigen. Von Gott muss alle Körperlichkeit fern gehalten werden, ebenso jede Affection und Veränderung, ferner ist Gott eine Actualität, keine Potenzialität darf ihm zugeschrieben werden, keinem Geschöpfe ist er ähnlich. Gott ist in gleicher Weise erhaben über die ihm beigelegten Vollkommenheiten wie über die von ihm ferngehaltenen Unvollkommenheiten.

In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lass dich nicht von Thoren bereden, dass Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich es selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres thun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuertheilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die höchste Lust des Menschen, das höchste Gut ist die Erkenntniss der Wahrheit, die Glückseligkeit ist gleich der Gotteserkenntniss. Maimonides unterscheidet, dem Aristoteles folgend, von den ethischen die dianoëtischen Tugenden. Bei dem tugendhaften Verhalten kommt es auf das Treffen der rechten Mitte an, die Uebung der dianoëtischen

Tugenden steht höher als die der ethischen. — Die Auferstehung des Leibes lässt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, dass es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewissheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn geopfert werden müsse, erschien einem Theile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen Grundes"; die Umdeutung sinnlicher Schilderungen von der Gottheit und vom künftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hülfe christlicher Inquisitoren gegen die verhasste Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrath am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den occidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Uebersetzer und Commentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftreten, sind die bedeutendsten: im dreizehnten Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, der Commentator des Moreh Nebuchim und Uebersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirols Lebensquelle, im vierzehnten Jahrhundert aber Levi ben Gerson, geb. 1288, gest. 1344, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem activen Intellect erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Antheil habe, und Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der zu dem Moreh des Maimonides den oben (S. 200) erwähnten Commentar und auch zu Schriften arabischer Philosophen Commentare verfasst hat, welche handschriftlich vorhanden sind.

Die Nachbildung des Moreh durch den (im vierzehnten Jahrhundert lebenden) Karaïten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum" (worin auch detaillirte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus.

Seit dem fünfzehnten Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluss geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abrabanel, bekundet.

Zweiter Abschnitt.

Die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik.

---

§ 30. Das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik und Psychologie und der Ethik des Aristoteles und der theils auf dem Neuplatonismus, theils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen bewirkte eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der That aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Scotus Erigena sich anschliessende Hinneigung zu pantheistischen Doctrinen, gegen welche bald eine mächtige kirchliche Reaction erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte, demnächst aber, nachdem der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, seiner Lehre zum entschiedenen Siege verhalf und den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurückdrängte. Die Herrschaft des aristotelischen, arabischen und jüdischen Monotheismus in der Philosophie der späteren Scholastiker hatte die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer theologia naturalis von der theologia revelata zur Folge, indem nunmehr der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker die Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, auf die Offenbarung allein gestützt und als theologisches Mysterium dem begründeten philosophischen Denken entzogen, der Glaube an das Dasein Gottes aber philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt wurde. Durch umfassende Aneignung und theilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie für die auch in der „theologia naturalis“ enthaltenen Fundamentalsätze materiell und formell, für die dem blossen Glauben vorbehaltenen Mysterien aber formell das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie, bis seit der Erneuerung des Nominalismus die scholastische Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft, die freilich schon seit der Herrschaft des Aristotelismus im dreizehnten Jahrhundert nur noch von jenen Fundamentalsätzen in vollem Maasse galt, mehr und mehr eingeschränkt und zuletzt vollends aufgehoben ward.

Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica seu eiusdem temporis patrologia ab anno 1216 usque ad concilii Tridentini tempora. — Series prima, quae complectitur omnes doctores — ecclesiae Latinae ad saeculum XIII. pertinentes, Paris 1879 ff. (Die Sammlung ist auf etwa 100 Bde. berechnet.)

Ueber das Bekanntwerden der physischen, metaphysischen und ethischen Werke des Aristoteles (und auch der Schriften der arabischen und jüdischen Commentatoren) bei den Scholastikern handelt insbesondere Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; vgl. Renan, Averr., Paris 1852, S. 148 und 158 ff., 228 ff. S. auch Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, den Abschnitt: La science arabe en Occident ou autrement sa transmission par les traductions de arabe en latin, II, S. 341—526; Wuestenfeld, die Uebersetzung arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrh. in: Abhandlung. der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, 1877. Ueber die erste Aufnahme, welche diese Schriften fanden, handelt namentlich Hauréau, phil. scol. I, S. 391 ff.; vgl. Hauréau, le concile de Paris de l'année 1210, in: Revue archéol., nouvelle série, cinquième année, dixième volume, Paris 1864, S. 417—434. — Ueber die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh. s. Frdr. Nitzsch, in: Jahrb. f. protest. Theol., II. Jahrg., 1876, S. 532—560; über den Inhalt der allgemeinen Bildung zur Zeit der Scholastik handelt R. v. Liliencron, München 1876.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den aristotelischen Schriften ausser dem Organon bekannt geworden seien, ist durch Am. Jourdains Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, dass die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, nicht lange nachher aber auch der griechische Text besonders aus Constantinopel nach dem Abendlande gekommen und direct ins Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, dass die lateinischen Uebersetzungen aus arabischen geflossen seien; doch wurde oft nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittelung bekannt waren, und den übrigen unterschieden, und ausserdem die allmählich hinzutretende directe Uebersetzung aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner Gesch. des Studiums der class. Lit. I, S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittelung zu unterschätzen. Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Erforschung und Mittheilung der Belege, die später Jourdain gegeben hat. Dass auch das Organon erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts vollständig bekannt wurde und die Früheren auf Categ. und Interpr. nebst der Isagoge und boëtianischen Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdains Untersuchungen durch Cousin, Prantl und Andere ermittelt worden.

Sporadisch hat schon früh die Wissenschaft der Araber Einfluss auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien Einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851, nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederliess, übersetzte besonders medicinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates, wodurch auch die Lehren Wilhelms von Conches bedingt zu sein scheinen. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze zur Naturlehre entnahm. Schon um 1150 übersetzten Johannes Avendeath (Avendear, Johannes ben David, auch Johannes Hispalensis genannt) und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittelst des Castilischen ins Lateinische auf Geheiss des Erzbischofs Raymund von Toledo die Haupt-

werke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Avicenna, des Algazeli und des Alfarabi, wie auch die „Lebensquelle“ des Avicebron (Ibn Gebirol). Von Johannes Hispalensis rührt auch die Uebersetzung einer Schrift des christlichen Arztes und Philosophen Costa ben Luca (lebte zu Baalbeck zwischen 864—923), de differentia spiritus et animae, her. Diese Abhandlung, die den platonischen und aristotelischen Begriff von der Seele gut auseinandersetzt und die Entstehung der Vorstellungen auf physiologische Weise zu erklären sucht, hat vielfach auf spätere Scholastiker, so auf Alfredus Anglicus, Albertus Magnus, Roger Bacon, eingewirkt. Herausgegeben ist die Uebersetzung von Barach, s. ob. S. 122.

Das von David dem Juden commentirte, eine Zusammenstellung neuplatonischer Sätze enthaltende Buch de causis (auch: de causis causarum, de intelligentiis, de esse, de essentia purae bonitatis), für dessen Autor Albert d. Gr. den David selbst hält, verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als ein aristotelisches Werk bald nach 1150 und hat schon auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluss geübt. Die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Theologia (auch: de secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Uebersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher, bekannt war, trug dazu bei, dass anfangs neuplatonische Lehren unter der Autorität des Aristoteles Eingang fanden; wahrscheinlich hat schon auf Amalrich von Bena (der nur mündlich gelehrt zu haben scheint) und auf seine Schüler diese Schrift, wie auch das Buch de causis und Avicebrons Fons vitae einigen Einfluss geübt, obschon der Kern seiner Lehren unzweifelhaft aus Erigena stammt (was aus dem Bericht des Heinrich von Ostia, abgedr. bei Tennemann, bei Krönlein und bei Huber, Scotus Erigena, München, 1861 S. 435 f. und des Martinus Polonus, abgedruckt bei Huber, S. 437, und bei Hauréau, ph. sc. I, S. 412, klar hervorgeht). Bald nach dem Tode Amalrichs (der im Jahr 1206 oder 1207 erfolgte) wurde bekannt, dass seine Häresie sich nicht auf den Satz beschränkte, den er offen gelehrt hatte, und zu dessen Widerruf er schliesslich gezwungen worden war, jeder Gläubige müsse sich für ein Glied des Leibes Christi halten, sondern auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der vielverzweigten Häresie zusammenhänge, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte, und mit der auch das von dem gut kirchlich gesinnten Abt von Calabrien Joachim von Floris (über den Ernest Renan in der Revue des deux mondes, t. 64, juillet 1866, S. 94—142 handelt, s. auch J. N. Schneider, Joachim von Floris und der Apokalyptiker des Mittelalters, Dillingen 1873) um 1200 verfasste ewige Evangelium und auch noch spätere Mystik (insbesondere das durch Johann aus Parma, der 1210—1289 lebte, verfasste Evangelium sancti Spiritus der Fraticellen) in manchem Betracht zusammentrifft. Gott der Vater sei, lehrten Amalricaner, in Abraham Mensch geworden, der Sohn in Christo, der das jüdische Gesetz aufgehoben habe; nunmehr aber sei das Zeitalter des heiligen Geistes eingetreten, der sich in ihnen selbst verkörpert habe und auch die kirchlichen Satzungen und Sacramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung, zu Gunsten des Wissens und der Liebe abrogire. Nicht Werke entscheiden, sondern die Gesinnung; wer in der Liebe steht, sündigt nicht. Diese Häresie wurde durch Scheiterhaufen und Gefängnissstrafen ausgerottet: das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber ward, sofern es dieselbe zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Erigena, durch kirchliche Decrete verboten. Im Jahre 1209 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zu Paris versammelte Provinzialconcil unter anderm auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Guillaume le Breton, der Fortsetzer des Geschichtswerkes des Rigordus, berichtet (ungenau), die kurz vorher von Constantinopel gekommenen und aus dem Griechischen ins Lateinische über-

setzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der That David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der amalricanischen Ketzerei Anlass gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Concil (1209) auf drei Jahre verboten worden; das Gleiche erzählt Cäsarius von Heisterbach, der nur libros naturales nennt Hiernach könnte es scheinen, dass 1212 jenes Verbot wieder aufgehoben worden sei. Jedoch in den Statuten der pariser Universität, die im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanctionirt wurden, wird zwar das Studium der aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue", d. h. über die altbekannten und die um 1140 neu bekannt gewordenen Theile der Logik geboten, das der aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, wie auch der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius (worunter Einige den Averroës vermuthen, sofern Mauritius aus Mauvitius wie Averroës mitunter genannt werde, corrumpirt sei) verboten (du Boulay, hist. univ. Par. III, p. 82). Die Ethik blieb unverboten, übte aber in den nächsten Jahrzehnten nur geringen Einfluss aus. Durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 gebot der Papst Honorius III. die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Erigena περὶ φύσεως μερισμοῦ. Im April 1231 befahl Papst Gregor IX., die durch das Provinzialconcil aus einem bestimmten Grunde (der nach der Angabe des Roger Bacon sowohl hinsichtlich der Physik, als auch der Metaphysik hauptsächlich in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit lag) verbotenen libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrthums gereinigt seien. Aus diesem limitirenden Zusatze und aus der Thatsache, dass um eben diese Zeit durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämmtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluss der Physik commentirt zu werden begannen, und dass 1254 auf der Pariser Universität die Metaphysik und Physik des Aristoteles officiell in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium aufgenommen wurde, dürfen wir schliessen, dass man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den platonisirenden Auslegungen unterscheiden gelernt hatte. Die Lehre von der Weltewigkeit gehört zwar in der That dem Aristoteles an; der incriminirte Tractatus „de divinatione somniorum" aber ward als die Schrift de somno et vigilia erkannt; man fand, dass Aristoteles in seiner Metaphysik Lehren, wie die amalricanische, keineswegs begünstige. Ausdrücklich bezeugt Roger Baco in seinem 1292 verfassten Compendium studii theologiae (bei Charles, Rog. Bacon, Paris 1861, S. 314 und 412), dass das Verbot nur bis zum Jahre 1237 in Kraft war. Er sagt: „tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum Latinorum, quia nat. philos. eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt, et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1437 propter aeternitatem mundi et temporis et propter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia et propter multa alia erronee translata". Die aristotelische Doctrin gewann die grösste Autorität in der folgenden Zeit, die den Aristoteles als den „praecursor Christi in naturalibus" mit Johannes dem Täufer als „praecursor Christi in gratuitis" zu parallelisiren pflegte. Aristoteles wird gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten, Alb. M. de an. III, tr. 2 c. 3: conveniunt omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit. (Wie gross im späteren Mittelalter die Autorität seiner Lehren war,

zeigt u. a. die Literatur der „auctoritates“ oder „dicta notabilia“, worüber Prantl handelt in den Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wissensch. 1867, II, 2, S. 173 bis 198.) Schon bevor das kirchliche Urtheil ein günstigeres geworden war, liess Kaiser Friedrich II. in Italien unter der Aufsicht des Michael Scotus und Hermannus Alemannus mit Hülfe von Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentaren (insbesondere des Averroës) ins Lateinische übersetzen. Fast der gesammte Complex der Werke des Aristoteles war etwa seit 1210—25 in arabisch-lateinischer Uebersetzung zugänglich (Am. Jourdain a. a. O., 2. Aufl. Paris 1843, S. 212). Später bemühten sich u. A. Robert Greathead, Albertus Magnus, dann namentlich auch Thomas von Aquino um reinere Texte, die auf directer Uebertragung aus dem Griechischen beruhten. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, veranlasste Griechen aus Unteritalien zur Uebersetzung aristotelischer Schriften: insbesondere ist auf seine Veranlassung um 1250 die sogenannte „nova translatio“ der nikomachischen Ethik angefertigt worden. Wilhelm von Moerbecke (gest. 1281 als Erzbischof von Korinth) hat (um 1260—70) auf Veranlassung des Thomas von Aquino die Schriften des Arist. aus dem Griechischen übertragen (seine Uebers. der Pol. hat mit dieser selbst Susemihl edirt, Leipz. 1872), einzelne Schriften u. A. auch Heinrich von Brabant (um 1271) in Folge einer durch Thomas von Aquino an ihn gerichteten Aufforderung.

Obschon auch bereits für die erste Periode der Scholastik die Anwendung der Dialektik auf die Theologie charakteristisch ist, so ist doch erst in der zweiten Periode die dialektisch-scholastische Unterrichtsweise zu jener vollen Ausbildung gelangt, welche durch das Studium der aristotelischen Logik und Metaphysik und durch Gewohnheit des schulmässigen Disputirens bedingt ist. Diese Methode besteht darin, dass man die vorzutragenden Lehren an eine zu commentirende Schrift anknüpft, den Inhalt dieser Schrift durch Eintheilungen und Untereintheilungen so lange zerlegt, bis man bei den einzelnen Sätzen angelangt ist, dann diese interpretirt, Fragen aufstellt, die sich darauf beziehen. Ist so die Frage gegeben, so werden die Gründe für die Bejahung und die Gründe für die Verneinung, so weit es möglich ist, in streng syllogistischer Form vorgetragen. Hieran schliesst sich die Entscheidung, deren Inhalt zunächst entwickelt und erklärt, darauf wieder in möglichst syllogistischer Weise begründet wird. Den Schluss macht die Widerlegung der Gegengründe, falls die Bejahung angenommen ist, der für die Verneinung, im entgegengesetzten Falle der für die Bejahung. Die Vertreter der verschiedenen Ansichten werden in der Regel nicht genannt. Keine Ansichten werden während dieses Zeitraums vertheidigt, die völlig original und nicht auf irgend welche Autorität gestützt wären (dies hat namentlich Prantl auf dem Gebiete der Logik im Einzelnen nachgewiesen).

§ 31. Alexander von Hales, gest. 1245, ist der erste Scholastiker, der die gesammte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare von arabischen Philosophen gekannt und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat; er hat jedoch nicht (wie Albertus Magnus) die philosophischen Doctrinen als solche dargestellt, sondern nur bei der Begründung theologischer Dogmen in seiner Summa theologiae von philosophischen Lehren Gebrauch gemacht. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, gest. 1249, vertheidigt die platonische Ideenlehre und die Substantialität der menschlichen Seelen gegen Aristoteles und arabische Aristoteliker.

Er identificirt als Christ die Gesammtheit der Ideen mit der zweiten Person der Gottheit. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, der durch gelehrte Griechen aus Unter-Italien directe Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles anfertigen liess, verband platonische Lehren mit aristotelischen. Michael Scotus ist mehr als Uebersetzer von Schriften des Aristoteles als durch seine eigenen Schriften von Bedeutung. Der gelehrte Vincentius von Beauvais, gest. 1264, ist mehr Encyklopädiker als Philosoph. In psychologischer Beziehung, besonders was den Sitz der Seele anlangt, vertrat die aristotelische Lehre Alfredus Anglicus, der ein älterer Zeitgenosse des Roger Bacon war und sich vielfach in Opposition setzte zu den mittelalterlich-kirchlichen Vorstellungen von der Seele. Der Mystiker Bonaventura, gest. 1274, ein Schüler des Alexander von Hales, giebt den (durch Neuplatoniker und Kirchenväter umgebildeten) platonischen Lehren den Vorzug vor den aristotelischen, ordnet aber alle menschliche Weisheit der göttlichen Erleuchtung unter. Ueber der vulgären Moralität steht nach ihm die Erfüllung der Mönchsgelübde und zuhöchst die mystische Contemplation, die den Vorschmack der jenseitigen Seligkeit gewährt.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Venet. 1576 u. ö. gedruckt worden.

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Venet. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon, Aureliae 1674, herausgegeben worden; vgl. K. Werner, die Psychologie des W. v. A., Wien 1873; ders., Wilhelms v. Auvergne Verh. z. d. Platonikern des 12. Jahrh., in: Sitzungsber. der kaiserl. Ak. d. W. zu Wien 1873, Bd. 74, S. 119 ff. N. Valois, Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages, Paris 1880.

Der Auszug des Robert Greathead von Lincoln aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles ist Venet. 1498 und 1500 und Paris 1538 gedruckt worden, sein Commentar zu den Analyt. post. öfters zu Venedig und zu Padua 1497; vgl. über ihn Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam von Marsch, Tübingen (Univ.-Schrift) 1864; Gotthard Victor Lechler, Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Leipzig (Univ.-Pr. zum Reformationsfest) 1867.

Des Michael Scotus Schrift super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, de sole et luna zu Strassburg 1622, de chiromantia öfters im fünfzehnten Jahrhundert gedruckt worden.

Des Vincentius von Beauvais Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historiale, morale ist Venet. 1484 und 1494, später 1591 und Duaci 1624, das Speculum nat. et doctrinale bereits Argent. 1473, mit dem histor. Nürnb. 1486 edirt worden. Vgl. über ihn Christoph Schlosser Frankf. a. M. 1819 und Aloys Vogel, Univ.-Pr., Freiburg 1843; J. B. Bourgeat, Etudes sur Vincent de B., Par. 1856; ferner Prantl, Gesch. der Log. III, S. 77—85; Desbarreaux-Bernard, étude bibliogr. sur l'édit. de Specul. quadruplex de Vinc. de Beauv., attribuée à Jean Mentel ou Mentelin, de Strasbourg, Paris 1872; Boutaric, Vinc. de B. et la connaissance de l'antiquité classique au XIII. siècle, Paris 1875; W. Gass, Zur Gesch. der Ethik, Vincenz von Beauvais u. des Speculum morale, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. I, 1877, S. 365—396, Bd. II, 1878, S. 332—365, 510—536. Der „Lehrspiegel" ist nach Al. Vogel um 1250, der „Geschichtsspiegel" um 1254 verfasst worden; der „Sittenspiegel" ist nicht eine Schrift des Vincentius, sondern eines Späteren und zwischen 1310 und 1320 entstanden. Auch die übrigen Theile sind nach Prantls Annahme (Gesch. der Log. III, S. 37) von Interpolationen nicht frei (welche sich jedoch schon in Handschriften des 14. Jahrhunderts finden).

Excerpte aus der Schrift des Alfredus Anglicus de motu cordis finden sich in der Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, herausgeg. v. S. Barach, s. ob. S. 122. Barach handelt in dem Vorwort von dem Verfasser der Schrift und giebt eine Analyse derselben. Vgl. B. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis, im 2. Th. des 28. Bds. der Mémoires de l'acad. des inscript. et belles lettres.

Die Schriften des Bonaventura sind Argentorati 1482, Romae 1588–96 u. ö. gedruckt worden. Bonaventurae opera ed. A. C. Peltier, Besançon und Paris 1861 ff. Bonaventurae opusc. duo praestantissima: Breviloqu. et itinerarium mentis ad Deum, ed. Car. Jos. Hefele, ed. III, Tub. 1862; über ihn handeln namentlich: W. A. Hollenberg (Studien zu Bonaventura, Berlin 1862; Bon. als Dogmatiker, in: Theol. Stud. u. Kr. 1868, Heft 1, S. 95—130), und Berthaumier (Gesch. d. heiligen Bonaventura, ins Deutsche übersetzt, Regensburg 1863), vgl. die betreffenden Abschnitte in den oben S. 140 angeführten Schriften über mittelalterliche Mystik; Jos. Krause, Bonav. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, diss. inaug., Monasterii 1868; Jean Richard, étude sur le mysticisme spéculatif de St. Bon., Heidelb. 1869; Karl Werner, d. Psychologie u. Erkenntnissl. des Joh. Bonavent., Wien 1876.

Die Summa theologiae des Alexander von Hales, der, aus der Grafschaft Glocester stammend, in den Franciscanerorden trat und zu Paris studirte und lehrte, wo er 1245 verstarb, ist eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen, die sich theils an die Sentenzen des Hugo von St. Victor, theils und besonders in der Anordnung an die des Petrus Lombardus, jedoch in freier Weise, anschliesst. Doch ist sein Werk nicht das erste, das den Titel einer Summa der theologischen Lehren trägt, da schon vor ihm Robert von Melun und Stephan Langton Summen geschrieben haben, auch hatte schon früher Wilhelm von Auxerre eine (früh zu Paris gedruckte) „Explanatio in quatuor sententiarum libros" verfasst. Aber während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignorirt und neben der Logik nur die Ethik erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gesammte Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Commentar als Hülfswissenschaft der Theologie benutzt. Freilich ist der Einfluss des Platonismus aus dem 12. Jahrhundert bei ihm auch noch zu bemerken. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës. Alexander von Hales ist Realist. Doch sind ihm die Universalia ante rem im Verstande Gottes: „mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum". Sie existiren nicht als selbständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein Anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge (wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt). Apodiktische Beweise für das Dasein Gottes sind möglich, denn Gott hat sich in der Schöpfung der Welt offenbart, und so lassen uns die erschaffenen Dinge erkennen, dass Gott ist, und welches seine wesentlichen Eigenschaften sind. Doch nimmt Alexander die Beweise für das Dasein Gottes nur von seinen Vorgängern auf. Alexanders Schüler gaben ihm den Ehrentitel: „Doctor irrefragabilis" und „Theologorum monarcha". Die Summa ist erst nach seinem Tode von seinen Schülern um 1252 vollendet worden.

Von Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziscanerorden angehörte, sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franciscaner zu Paris war Johann von Rochelle, der besonders die Psychologie bearbeitet hat.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fusst in den Schriften: de universo und de anima, grossentheils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Auch auf die Lehren des Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroës u. A. nimmt derselbe häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug. Z. B. sucht er ausführlich gegen sie zu beweisen, dass die Welt ewig sei. In der Ideologie und Kosmologie schliesst sich Wilhelm von Auvergne an Platon an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timäus und Phädon kennt. Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objecte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellectuellen Erkenntniss die Existenz intelligibler Objecte anerkennen, die in unserm Intellecte sich abspiegeln (de univ. II, 14). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (de univ. II, 17). Zur Erkenntniss des Intelligiblen bedarf es nicht eines Intellectus agens, der ausser uns, von unserer Seele getrennt, existirte. Unser Intellect gehört unserer Seele an; diese aber existirt durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Uebung der sinnlichen Functionen, keineswegs aber als des nothwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf; die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Citherspieler zu seiner Cither (de anima V, 23). Gleichwohl nimmt er die aristotelische Definition der Seele an, dass sie sei: perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis.

Robert Greathead (Robertus Capito, Grosseteste), geboren zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk, gebildet zu Oxford und zu Paris, eine Zeitlang Kanzler der Universität zu Oxford, mit den Franciscanern in naher Verbindung, ein heftiger Gegner des Papstes, gest. 1243 als Bischof von Lincoln, hat die Analytica poster. und die Physik des Aristoteles, aber auch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius commentirt. Indem er nach Aristoteles die der Materie immanente Form, die der Physiker betrachte, die durch den Verstand abstrahirte Form, die der Mathematiker, und die stofflose Form, die der Metaphysiker betrachte, unterscheidet, rechnet er zu den an sich stofflosen, nicht bloss durch die Betrachtung von dem Stoff abgetrennten Formen ausser Gott und Seele auch die platonischen Ideen.

Michael Scotus, geb. 1190, der die Schriften des Aristoteles de coelo, de anima nebst den Commentaren des Averroës und andere im Auftrage Kaisers Friedrich II. übersetzt hat, galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph. Er schrieb über Astrologie und Alchemie, hat sich aber am meisten durch seine Uebersetzungen verdient gemacht. Siehe über ihn ob. S. 214.

Vincentius von Beauvais, ein Dominicaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, gest. zwischen 1260 und 1270, hat durch sein umfassendes compilatorisches Werk mit dem Titel „Speculum“, worin er den Begriff des gesammten damaligen Wissens im Auszuge liefern wollte und auch die Philosophie berührt, die encyklopädischen Studien im Mittelalter wesentlich gefördert. Albertus Magnus wird oft, mitunter auch bereits Thomas citirt.

Alfredus Anglicus (Alvredus Anglus oder de Sarchel) hat seine Schrift wahrscheinlich zwischen 1220 und 1227 verfasst. Während vorher der Sitz der Seele nach platonischer Weise in das Gehirn verlegt wurde, sieht er in dem Herzen das Seelenorgan. Der Seele kommt eine sinnlich wahrnehmbare, Materie verändernde Eigenschaft, die Wärme, zu, mit der sie sich, wie mit allen übrigen Kräften, auch mit dem intellectus agens, in dem linken Herzventrikel befindet. Alfredus de-

finirt die Seele nach Aristoteles als erste Entelechie eines zum Leben geeigneten Körpers und kennt keine Lebenskraft neben der Seele. Der Tod bedingt ein Aufhören der Seele, da es kein Mittleres zwischen Leben und Tod giebt, und die Seele durchaus von dem Körper abhängt. Die Seele ist einfach und untheilbar. Die Intelligenz ist das herrschende in ihr, aber auch diese geht mit dem Physischen zu Grunde. Im Gegensatz zu dem Creatianismus, der damals von den berühmtesten Lehrern bekannt wurde, huldigte Alfredus dem Traducianismus: a generatione igitur animatum est embryo successuque temporis actu fit animal.

Johann Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnarea im Toscanischen) im Jahre 1221, von dem Stifter des Franciscanerordens, dem heiligen Franciscus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt, seit seinem 22. Lebensjahre Franciscaner und später (seit 1256) Ordensgeneral, von 1243—45 Schüler des Alexander von Hales, dann des Johann von Rochelle und seit 1253 dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl, gest. 1274, 1482 canonisirt, von seinen Verehrern als „doctor seraphicus" bezeichnet, bildete die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor und Andere im Anschluss an Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. Er ist von dem Einfluss des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die blosse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Platon in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Platon sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris); diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten, welche Aeusserung freilich von einer falschen Identificirung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasirung der Ideen mit der Lehre von Gottes Urbildlichkeit zeugt. Er meint, aus diesem Irrthum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in Bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen", durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffasst). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Platon zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäss der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe. Aber alle menschliche Weisheit, auch die des Platon, erscheint ihm als Thorheit im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung. In ethischem Betracht ist von besonderer Wichtigkeit Bonaventuras Vertheidigung des (gerade im Franciscanerorden vorzugsweise ausgeprägten) mönchischen Princips der Armuth und der Erbettelung der nothwendigen Lebensbedürfnisse, als einer echt christlichen Lehre. Das (aristotelische) Moralprincip der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig passe nur für das gewöhnliche Leben; über diesem aber stehe das nach den evangelischen Rathschlägen geordnete Leben, die vita supererogationis, wozu Armuth und Keuschheit gehören. Bonaventura hält nicht jeden Christen für verpflichtet zur vollen Nachahmung Christi, sondern unterscheidet drei Stufen christlicher Vollkommenheit: die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, die Erfüllung der geistlichen Rathschläge und den Genuss der ewigen Freuden in der Contemplation, und behält diese höheren Stufen den Asketen vor. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itenerarium mentis in Deum besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet; in den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schliesst sich Bonaventura besonders an Bernhard an.

§ 32. Albert von Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben im Jahr 1193, zu Paris und zu Padua gebildet, als Dominicaner zu Paris und Köln lehrend, von 1260—1262 Bischof zu Regensburg, gest. zu Köln 1280, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und ausgezeichneten Lehrgabe der Grosse (Albertus Magnus), auch „doctor universalis“ genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesammte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Commentatoren reproducirt und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Theilen der Philosophie, soweit diese überhaupt damals cultivirt wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluss, wird aber doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt. Albert kennt einzelne platonische und neuplatonische Schriften; die Gesammtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische, einige sind ihm auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen zugänglich, so die Metaphysik, Physik, Meteorologie, die Bücher über die Seele. Er stellt die im kirchlichen Sinne modificirten aristotelischen Lehren in einer Reihe von Schriften dar, welche commentirende Paraphrasen der aristotelischen sind.

Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles, und als universale post rem, worunter Albert den subjectiven Begriff versteht, auf welchem der Nominalismus oder Conceptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte. In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist. Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Act, er verwirft die aristotelische Annahme des ewigen Bestehens der Welt. In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der *νοῦς* ist, so dass sie nur zu ihrer Bethätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz der leiblichen Organe bedürfen. Die Ethik des Albert ruht auf dem Princip der Willensfreiheit. Mit den Cardinaltugenden der Alten combinirt er die christlichen Tugenden,

Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati. Opus inchoavit J. Quetif, absolvit Echard, Paris 1719—1721.

Die Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy Lugd. 1651, freilich sehr unvollständig und unkritisch, herausgegeben worden, seine Phys. und Metaph. bereits Ven. 1518 per M. Ant. Zimarium, de coelo ib. 1519; Alberts botanische Schrift hat Jessen herausgegeben: Alberti Magni de vegetabilibus libri septem, historiae naturalis pars XVIII.: editionem criticam ab Ernesto Meyero coeptam absolvit Carolus Jessen, Berolini 1867. Ueber ihn: Vita B. Alberti, doctoris magni — compilatore R. P. Petro de Prussia, Cöln 1486, dann öfter; Legenda venerabilis domini b. Alberti M. — collecta per F. Rudolfum de Novimagio, Cöln 1490 und Andere, in neuerer Zeit u. A. J. G. Buhle, de fontibus, unde Albertus Magnus libris suis XXV de animalibus materiem hauserit, in: Comm. soc. Gotting. vol. XII; Joachim Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857, ins Englische übersetzt von Dixon, 1876; vgl. F. J. von Bianco, die alte Universität Köln, Theil I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung Alberts enthalten ist, und M. Joël, das Verhältniss Alberts d. G. zu Moses Maimonides, Breslau 1863 (vgl. oben S. 200), der freilich den Albertus M. in zu grosser Abhängigkeit von Maimonides darstellt; Haneberg, zur Erkenntnisslehre d. Avicenna und Alb. M. (vgl. oben S. 182); Prantl, Gesch. der Log. III, S. 89—107; Octave d'Assailly, Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau, Paris 1870; M. Steinschneider, zum Speculum astronomicum des A. M. über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften, in: Ztschr. f. Math. u. Phys., 16. Jahrg., 5. Heft, 1871, S. 357—396; G. v. Hertling, Alb. M. u. die Wissensch. seiner Zeit, in: histor. polit. Blätter, Bd. 73, 1874, S. 485 ff.; ders., Albertus Magnus, Festschrift, Köln 1880; Albertus Magnus in Gesch. u. Sage (anonym). Festschr. zur 6. Säcularfeier seines Todes, Köln 1880.

Alberts Geburt fällt nach der wahrscheinlicheren Angabe in das Jahr 1193; Andere setzen dieselbe erst in 1205. Er studirte in Padua die Philosophie, Mathematik und Medicin und wurde hier im Jahre 1222 oder 1223 durch Jordan den Sachsen für den Dominicanerorden gewonnen, wonach er in Bologna theologische Studien trieb. Er lehrte dann seit 1229 Philosophie zu Köln und an anderen Orten, seit 1245 auch zu Paris, und kam darnach als Lehrer der Philosophie und Theologie wieder nach Köln, wohin er, durch verschiedene kirchliche Aemter abgerufen, immer aufs Neue zu seinen Studien und seiner Lehrthätigkeit zurückkehrte. Er starb ebendaselbst den 25. November 1280. Albert soll sich in seiner Jugend langsam entwickelt haben, im höchsten Alter aber schwachsinnig geworden sein („Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus"). So vertraut er mit der aristotelischen Lehre gewesen ist, die er ihrem ganzen Umfange nach seinen Zeitgenossen zugänglich machen wollte, so fremd ist ihm der historische Entwickelungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben Er identificirt Zenon den Eleaten mit dem Stifter des Stoicismus, nennt Sokrates, Platon und Speusippus Stoiker, Empedokles und Anaxagoras Epikureer u. dgl. mehr. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse zeichnete er sich vor den meisten seiner Zeitgenossen aus. Von seiner sehr ausgebreiteten Gelehrtheit legen seine Schriften Zeugniss ab; auch in den Schriften der Kirchenväter und sonstiger christlicher Autoren war er sehr bewandert. Doch beherrscht er nicht die angesammelten Massen, so dass er oft mehr zusammenträgt als selbständig arbeitet. An systematischem Geist, an kritischem Blick und Klarheit des Gedankens ist ihm sein Schüler Thomas von Aquino überlegen. Seine Bearbeitungen des Aristoteles sind weniger Commentare — nur zu der Politik besitzen wir einen solchen — als erweiternde Paraphrasen, in die er jedoch den Text des Aristoteles aufgenommen hat. So behandelt er die naturwissenschaftlichen Schriften, die Psychologie, die Ethik, die Metaphysik. Etwas freier hält er sich bei der Logik. — In Commentaren zum Pseudo-Dionysius und in kleineren Schriften (de adhaerendo Deo etc.) hat Albert auch das Gebiet der Mystik betreten.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren schliesst sich Albert zunächst an Avicenna an. Den Averroës erwähnt er seltener, meist nur, um ihn zu bekämpfen; doch folgt er ihm zuweilen, namentlich in der Erklärung der Schrift de coelo. Ausserdem berücksichtigt er Alkendi, Alfarabi, Algazel u. A. Als einen Araber betrachtet er den Juden Ibn Gebirol (Avicebron). In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, sofern dieser der kirchlichen Orthodoxie näher stand als die arabischen Philosophen, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt, und ganze Capitel hat er aus dem Moreh Nebuchim des Maimonides in seine Werke herübergenommen.

Obwohl Albert d. Gr. bisweilen den Werth der Autoritäten gering anzuschlagen scheint und sogar den Grundsatz ausspricht, man müsse bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen auf die Erfahrung recurriren (De vegetabil. ed. Jessen, p. 339: earum autem quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest), so beruft er sich doch auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles. Die naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles kennen ist bei ihm Kenntniss der Natur, dennoch zieht er häufig eigene Beobachtungen heran.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz: „Credo, ut intelligam" gerade zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Incarnation bezieht (in der Schrift: Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schliesst aber die specifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol., op. t. XVII, p. 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Principien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cuius principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit der Personen und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, ausser durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, dass die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten. In Glaubenssachen will Albert dem Augustin mehr als dem Aristoteles glauben; in der Naturwissenschaft aber mehr dem Aristoteles, gleich wie in der Medicin dem Galenus oder Hippokrates (Sent. II, 13, 2). Er will, dass philosophische Fragen philosophisch, nicht theologisch behandelt werden, und zwar nach den aristotelischen Principien (mit welchen sich ihm zuweilen die neuplatonischen vermischen, wenn er z. B. die Schöpfung als Ausfluss aus dem nothwendigen Sein vermittelst der obersten Intelligenz betrachtet), er findet die aristotelische Theologie im Wesentlichen in Uebereinstimmung mit den kirchlichen Fundamentalsätzen, giebt jedoch zu, dass nicht alles in ihr in voller Harmonie mit den kirchlichen Principien stehe, und es unterscheidet sich nach Albert die theologische Erkenntniss von der philosophischen. Er betont die praktische Aufgabe der kirchlichen Theologie, findet jedoch in ihr zugleich auch die höchste Erkenntniss.

Die Logik wird von Albert definirt (op. I, p. 5) als sapientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben

wird; und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schliessens handelt. Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädicaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wirklichkeit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (op. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objecten ausgesagt werden könnte; es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existirte; es existirt aber als Form; denn in der Form liegt das ganze Sein des Objects. Es giebt drei Classen von Formen, also drei Arten der Existenz des Allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraction, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I, 2: et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existirt nicht selbständig ausserhalb des göttlichen Geistes. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwickelung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objects (totum esse rei) aber Quiddität (quidditas) genannt. Das Princip der Individuation liegt in der Materie in so fern, als diese der Träger oder das Substrat (subiectum, ὑποκείμενον) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt (ibid. I, 2). Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) in sich die Form, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. II, 1, 4). Das Werden ist ein educi e materia und zwar vermittelst eines actuell Existirenden. Die Verschiedenheit der Materie ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. VIII, 1, 13); aber die Vielheit der Individuen ist durch die Vertheilung der Materie bedingt (in Metaph. XI, 1: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Das Individuelle (hoc aliquid) hat materiam terminatam et signatam accidentibus individuantibus. Das Einzelne ist substantia prima, das Allgemeine substantia secunda. Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie; er hält an dem Satze fest (de intellectu et intelligibili I, 2, 3): esse universale est formae et non materiae. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Actuell aber existirt es nur im Intellect.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, dass die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. I, 1, 5). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntniss Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntniss völlig entrückt; unser Intellect wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ibid. I, 3, 13).

Gott ist der allgemein thätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entlässt (de caus. et procr. univ. 4, 1: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens). Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu identificiren; denn einfache Wesen unterscheiden sich von einander durch sich selbst und nicht durch constitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit. Die Welt ist nicht aus einer präexistirenden Materie geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte, sondern aus Nichts. Die Zeit muss einen Anfang haben, sonst würde sie niemals zum gegenwärtigen Augenblick gelangt sein (Summa theol. II, 1, 3). Die Schöpfung ist ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden, weshalb die Philosophen bei dem Grundsatz stehen bleiben: ex nihilo nihil fit, der doch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die oberste passt, und nur in der Physik, nicht in der Theologie maassgebend ist (Summa de creaturis, I, 1, 1; Summa theol. II, 1, 4).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein; jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. II, 1, 3). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit theilhaftig. Der active Intellect ist ein Theil der Seele, denn er ist in jedem Menschen das formgebende Princip, an welchem nicht andere Individuen Antheil haben können. Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. XI, 1, 9). Eben dieses denkende und formgebende Princip trägt die Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet, daher sind auch diese vom Leibe trennbar und der Unsterblichkeit theilhaftig. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals vielverbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1255 einen eigenen Tractat gewidmet (de unitate intellectus contra Averroistas, op. t. V, p. 218 sqq.), den er später in seine Summa theol. (op. t. XVIII) aufgenommen hat. Er setzt darin dreissig Argumenten, welche für die averroistische Doctrin sich anführen lassen, sechs und dreissig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift de natura et origine animae (op. t. V, f. 182) und in seinem Commentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles de anima (tr. II, c. 7) kommt er auf eben diese Streitfrage zurück. Jene Ansicht wird von ihm als error animo absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswerth erkennt und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (liberum arbitrium); durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Thun oder Unterlassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia); dieses ist theils angeboren und unverlierbar als das Bewusstsein der Principien des Handelns, theils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er, wie schon Alexander von Hales, synteresis oder synderesis nennt. Die Tugend erklärt er mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Den vier Cardinaltugenden der Alten und den übrigen zu denselben als „virtutes adiunctae“ hinzutretenden aristotelischen

Tugenden stellt er im Anschluss an Petrus Lombardus als den „virtutes acquisitae" die drei theologischen Tugenden als „virtutes infusae" zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Alb., op. XVIII, p. 469—480).

Der Ausdruck συντήρησις in dem von Albert gebrauchten Sinne findet sich, so viel man weiss, zuerst bei Hieronymus, Comment. zu d. Vision des Ezechiel (Opp. ed. Valarsi, T. V, p. 16): Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt —; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur et qua, victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Hieronymus nimmt dabei schon Bezug auf 1. Thessal. V, 23, später glaubte man, bei Arist. de an. III, 5 den Begriff wieder zu finden. Aus dieser Stelle des Hieronymus leitet sich offenbar die Synteresis der Scholastiker her, die, wie es scheint, zuerst bei Alexander von Hales, dann bei Albertus (dieser erklärt sie wunderbar Summa de creaturis, P. II, Qu. 69: Sinderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis —), bei Thomas von Aquino u. A. vorkommt. Sie ist insofern als die scintilla conscientiae von der conscientia selbst verschieden, als sie unvergänglich, durch den Sündenfall nicht aufgehoben und einer Verirrung nicht ausgesetzt ist, eine allen Menschen einwohnende Macht, die zum Guten mahnt und sich dem Schlechten widersetzt, ein in den höheren Seelenkräften auch nach dem Falle zurückgebliebener Rest normalen Willens- und Urtheilsvermögens (Alb. a. a. O.: in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in iudicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo — synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae), während die conscientia proprie dicta die Thätigkeit dieser Macht in bestimmten Fällen ist, die aber irren kann. — Ueber Thomas von Aquino s. u.

Die Bezeichnung Synteresis ist noch nicht aufgeklärt. Gregor von Nazianz redet von τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις. Aus einem solchen Gebrauch des Wortes lässt sich aber die Bedeutung desselben bei Hieronymus und den Scholastikern nicht herleiten. Die Ansicht von Fr. Nitzsch (Ueber die Entstehung der scholastisch. Lehre v. d. Synteresis, ein historisch. Beitrag zur Lehre vom Gewissen, im Jahrb. f. protest. Theol., 5. Jahrg., 1879, S. 492—507) hat viel für sich, dass nämlich bei Hieronymus a. a. O. συνείδησις für συντήρησις zu lesen sei, und dass der Terminus der Scholastiker also auf einer falschen Lesart beruhe. Ueber die Synteresis, die übrigens auch später bei lutherischen Scholastikern wieder vorkommt, vgl. die ob. S. 123 angef. Abhdlg. von Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis bei den Scholastikern? in der theolog. Quartalschr., Jahrg. 52, 1870, W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berl. 1869, besonders der Anhang: Das scholastische Wort Synderesis.

§ 33. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, geboren 1225 oder 1227 auf dem Schlosse zu Roccasicca bei Aquino im Neapolitanischen (dem alten Arpinum), zuerst von den Mönchen des Klosters zu Monte Cassino unterrichtet, schon in früher Jugend zu Neapel für den Dominicanerorden gewonnen, dann zu Köln und Paris besonders unter Albert dem Grossen gebildet, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Köln, Paris, Bologna, Rom, Neapel und

an anderen Orten, gest. am 7. März 1274 im Cistercienserkloster Fossa nuova bei Terracina auf einer Reise von Neapel zum Concil von Lyon, canonisirt unter Johann XXII. im Jahre 1323, führte die Scholastik auf ihren Höhepunkt durch die möglichst vollendete Accommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, jedoch unter Abscheidung der specifisch christlichen und kirchlichen Offenbarungssätze, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe vertheidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren. Ausser Commentaren zu aristotelischen Schriften und manchen philosophischen und theologischen Monographien verfasste er insbesondere drei umfassende Werke: den die theologischen Streitfragen erörternden Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, später (1261 und 1264) die vier Bücher de veritate fidei catholicae contra gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, zuletzt die das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschluss gelangte) Summa theologiae. Thomas setzt mit Aristoteles in das Wissen und zuhöchst in die Gotteserkenntniss den obersten Zweck des menschlichen Lebens. In der Universalienfrage ist er Realist im gemässigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahirenden Verstand von demselben getrennt; aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urtheilen, dass es gesondert existire, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urtheil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas ausser dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quidditas) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraction der Quidditas von dem Accidentellen (den unwesentlichen Eigenschaften, formae accidentales) bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt. Nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisirt er im Anschluss an diesen entschieden, indem er Ideen von selbständiger (separater) Existenz ausserhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fictionen verwirft. Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muss einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existirt als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt. Die Welt

besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden; doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewiss. Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören, noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann; die Immaterialität muss dem Intellect seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Thieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können, sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele bethätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen die niederen Functionen von ihr nur mittelst materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem Leben existirt; sie gewinnt die Erkenntniss nicht durch Wiedererinnerung an Ideen, die in einer Präexistenz angeschaut worden wären, wie Platon annahm; auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe; ihr Denken ruht auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmung und knüpft sich an das Bild, aus dem der active Intellect die Formen abstrahirt. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt; was als gut erscheint, wird mit Nothwendigkeit erstrebt; Nothwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit. In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platons von den vier Cardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen combinirt, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Die sämmtlichen Werke des Thomas von Aquino sind zu Rom 1570 in 17 Foliobänden, dann zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787 und zu Parma (25 Bde.) 1852—71 herausgegeben worden. Von der neuesten Ausg. der opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota, notis histor., criticis etc. studio ac labore Stanisl. Ed. Fretté et Pauli Maré sind eine Reihe Bände Besançon und Paris seit 1872 erschienen. Aeusserst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, besonders der Summa theologiae. S. Thomae Aquinatis Summa theol. diligenter emendata, notis ornata, ed. VI., Luxemburg 1869. S. Thomae Aquinatis Summa theolog., diligenter emandata, Nicolai Sylvii, Billuart et G. J. Drioux notis ornata, Regensb. 1876. Ins Französische sind die Werke neuerdings von Carmagnolle übersetzt worden. Ueber sein Leben ist die Quellenschrift die in die Acta Sanctorum VII Mart. aufgenommene Lebensbeschreibung von einem Zeitgenossen Guilelmus de Thoco, nebst den Acten des Kanonisationsprocesses. Von neueren Schriften über Thomas und seine Lehre (von denen viele in den letzten Decennien auf Anlass der güntherschen Philosophie und der thomistisch-scholastischen Reaction gegen dieselbe erschienen sind, so von Günther und Güntherianern besonders Streitschriften gegen eine Repristination des Thomismus, auch von Frohschammer, Michelis u. A.) mag es hier genügen, die folgenden zu erwähnen: Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, Augsb. 1846; Carle, histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas 1846; Montet, Mémoire sur Thomas d'Aquin, in den Abhandlungen der Acad. des sc. morales et polit. t. II, 1847, S. 511—611; Jellinek, Th. v. A.

in d. jüdisch. Lit., Lpz. 1853; Ch. Jourdain, la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858; Cacheux, de la philosophie de St. Thomas, Paris 1858; Liberatore, die Erkenntnisslehre des heiligen Thomas von Aquino, übersetzt von E. Franz, Mainz 1861; Karl Werner, der h. Thomas von Aquino, Regensb. 1858 ff. (Bd. I: Leben und Schriften, Bd. II: Lehre, Bd. III: Gesch. des Thomismus); Zef. Gonzalez, estudios sobre la filosofia de S. Tomás, 3 Bde., Manila 1864; Roger Bede Vaughan, St. Thom. of Aquin: his life and labours, 2 Bde., Hereford 1871—72. Vgl. Gaudin, philosophia iuxta D. Thomae dogmata, neu hrsg. von Roux Lavergne, Paris 1861; E. Plassmann, die Schule des h. Thomas von Aquino, Soest 1857—62; Anton Rietter, die Moral des h. Thomas von Aquino, München 1858; J. N. P. Oischinger, die speculative Theol. des Th. v. Aqu., Landsh. 1858; Quaestiones controversae de philosophia scholastica, ibid. 1859; die christl. und scholast. Theologie, Jena 1869; Aloys Schmid, die thomistische und scotistische Gewissheitslehre, Dillingen 1859; ders., die perip.-schol. Lehre von den Gestirngeistern, in: Athenäum I, München, 1862, S. 549—589; Kuhn, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquino in der Tüb. theol. Quartalschr. 1860, Heft 2; Heinr. Contzen, Th. v. A. als volkswirthsch. Schriftsteller, ein Beitrag zur nationalökonom. Dogmengesch. des Mittelalters, Leipz. 1861; Kuhn, Philosophie und Theologie, Tübingen 1860; Jac. Merten, über die Bedeutung der Erkenntnisslehre des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquino für den gesch. Entwickelungsgang der Philos. als reiner Vernunftwiss., Trier 1865; N. J. Linnarson, über die Moraltheologie des Thomas, Univ.-Schrift, Upsala 1866; P. J. Boecker, de statu iustitiae originalis et de peccato orig. quae disserit Th., Köln 1868; Joh. Delitzsch, die Gotteslehre des Thomas von A. kritisch dargestellt, Leipzig 1870; H. Contzen, zur Würdigung des Mittelalters, mit bes. Bez. a. d. Staatsrechtslehre des h. Th. v. Aqu., Cassel 1870; Henr. Vandenesch, doctrina divi Th. Aqu. de concupiscentia, Diss. dogm., Bonn 1870; P. C. van den Berg, de ideis divinis seu de divina essentia, prout est omnium verum idea et prim. exemplar iuxta doctrin. doctoris angelici, Th. Aquinat., Herzogenbusch 1872; J. J. Baumann, die Staatsl. des h. Th. v. A., des grössten Theolog. u. Philosoph. der kath. Kirche, Lpz. 1873; Vincenzo Lilla, la mente dell' Aquinate e la filosofia moderna, Vol. I, Torino 1873; F. M. Cicognani, sulla vita e sulle opere di S. Tommaso d'Aqu., Venezia 1874; Nic. Thömes, divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, Berol. 1875; W. Redepenning, üb. d. Einfluss der aristotelisch. Ethik auf die Moral des Th. v. A., Doct.-Diss., Jena 1875; D. Delaunay, St. Thomae de orig. idearum doctr., Par. 1876; S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, tre discorsi, Siena 1878. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den Schriften üb. d. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, namentlich in der von Stöckl, und in den dogmen- und kirchengeschichtl. Werken, sowie Prantl, Gesch. der Logik III, S. 107—118, u. Albr. Ritschl, geschichtl. Studien zur christl. Lehre v. Gott, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., X, S. 277—318 (besonders üb. die Gottesl. des Thomas und Scotus). Die Zeitschrift: der Katholik, giebt in mehreren Artikeln in verschiedenen Jahrgängen (1859 ff.) von ihrem (thomistischen) Standpunkte aus eine Kritik der neueren Literatur über Thomas von Aquino.

Unter den Schriften des Thomas von Aquino kommen für die Philosophie ausser den schon oben genannten drei umfassenden Werken, nämlich dem Commentar zu den Sentenzen, der Summa contra gentiles (einer Vertheidigung der christlichen Lehre gegen den Islam und die arabischen Philosophen) und der Summa theol., insbesondere folgende in Betracht: die Commentare zu Arist. de interpr., Anal. poster., Metaph., Phys., parva naturalia, de anima, Eth. Nic., Polit., Meteor., de coelo et mundo, de gen. et corr., ferner zu dem liber de causis; eine früh verfasste Abhandlung de ente et essentia und viele andere kleinere Abhandlungen: de principio individuationis, de proposit. modalibus, de fallaciis, de aeternitate mundi, de natura materiae, de regimine principum, worin besonders die Staatslehre des Thomas zu finden ist, Buch 3 und 4 und ein Theil von B. 2 freilich unecht, etc. Mehrere andere Abhandlungen sind theils nicht genügend bezeugt (de natura syllogismorum, de inventione medii, de demonstratione etc.), theils wahrscheinlich unecht (de natura accidentis, de natura generis, de pluralitate formarum, de intellectu et intelligibili, de universalibus etc.).

Das Verhältniss, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I; qu. 32, art. 1): impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad

unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sacramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluss an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Principien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, dass die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott insofern schliessen kann, als dieser das Princip aller Wesen ist; die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. qu. 22, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der specifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprincip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird; die Nöthigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas theils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils äusserlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Auf dem Glaubensgebiete hat der Wille den Vorrang (principalitatem); der Intellect stimmt den Glaubenssätzen zu, nicht durch Beweis genöthigt, sondern dem Gebote des Willens folgend. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae (Summa theol. II, 2). Aber nur Wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen; darum hat Gott auch diese Wahrheiten mit offenbart. Sofern hiernach die praeambula fidei selbst Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem blossen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei).

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einfluss des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Commentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doctrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat, sondern vielmehr aus der aristotelischen Einschränkung der Einheit des göttlichen Wesens auf die Einheit der Person. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist (obschon sie von Raymundus Lullus und Anderen bekämpft wurde) theils herrschend geblieben, theils noch geschärft worden in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten, dann auch noch in

der nachscholastischen Zeit, zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Platon und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der cartesianischen, lockeschen und leibnizischen Schule, bis der kantische Kriticismus gleich sehr die Einheit wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem blossen Glauben, obzwar nicht an die Offenbarungslehre, sondern an die Postulate des moralischen Bewusstseins, alle Ueberzeugung von Gott und dem Göttlichen anheimgab, der Schellingianismus und Hegelianismus aber die Trinität in speculativer Umdeutung wiederum auch der rationalen Theologie vindicirte, was darnach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christenthums von der Vernunfterkenntniss ausschloss, in einem katholisch-christlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen. Der Thomismus ist noch gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche die herrschende Doctrin; auch in der protestantischen Theologie herrscht die (thomistische) Sonderung vor. Das im Jahr 1271 zu Paris sanctionirte, die Obmacht der Theologie über die Philosophie bekundende Decret (bei du Boulay III, S. 398, vgl. Thurot, de l'org. de l'enseign. dans l'univ. de Paris, Par. 1850, S. 105 f.), dass kein Lehrer in der philosophischen Facultät eine der specifisch theologischen Fragen behandeln dürfe (z. B. nicht die Trinität und Incarnation), begünstigte eben diese Sonderung.

Was zunächst die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener, als bei Albert, die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, theils dem Platonismus, theils der kirchlichen Lehre entstammte Modificationen. Die thomistische Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss und Beweis ist die aristotelische. Auf das ens in quantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Uebereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum. Thomas huldigt, wie Albert, der vermittelnden, dem Nominalismus nahe stehenden aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahirt und in unserm Bewusstsein verselbständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbständig existirende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fictionen. Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata (de anima art. 1). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (contra gent. I, 65). In einem anderen Sinne aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt ist, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefasst werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloss mittelbare gedacht wird. Contra gentiles III, 24: formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum coeli. Thomas erkennt demgemäss ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (in sent. II, dist. III, qu. 3). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasirung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgendwelche Realität haben, sondern ganz auf gleiche Weise in unserm Denken und in der äussern Realität sein. Summa theol. I, 84: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit

in cognoscente eo modo, quo est in cognito, et ideo existimavit, quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere sc. immaterialiter et immobiliter. Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstractionsprocesses im Anschluss an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloss die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack percipirt, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloss unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschliesslich das Allgemeine beachtet. De potentiis animae c. 6: quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Dass aber diese subjective Abstraction (ἀφαίρεσις) dadurch, dass sie sich nicht auf ein objectives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im zwölften Jahrhundert der Verfasser der Abhandlung de intellectibus bedient hat (s. o. S. 166), dass nämlich nicht unserm Urtheil über die Sache, sondern nur unserm subjectiven Verfahren, unserm attendere oder apprehendere, die Trennung angehöre (ibid.); nec tamen falso intelligit intellectus, quia non iudicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et iudicat de uno non iudicando de altero. Existirt demgemäss das Allgemeine in der Realität nicht substantiell, so muss es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnissobjecte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas, der Intellect vollzieht nur jene Abstraction, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird.

Das individualisirende Princip (principium individuationis) ist die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata, et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur (de ente et essentia 2). In die Definition des Menschen geht nur die Materie überhaupt (materia non signata) ein (sofern der Mensch als Mensch nicht ohne Materie existirt); in die Definition des Sokrates würde die bestimmte Materie, die ihm eigen ist, eingehen, falls Sokrates (das Individuum als solches) eine Definition hätte. Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, qu. 77, art. 2). Diese Lehre fusst auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6) der Annahme der Platoniker, dass die Idee das Princip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. Thomisten (wie namentlich Aegidio Colonna, später Paolo Soncini u. A.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Princip der Individuation, im Anschluss an die Lehre des Thomas (Summa c. gent. II, 49 u. ö.): principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; (de principio individ. fol. 297:) quantitas determinata dicitur principium individuationis. Doch ist diese quantitas determinata nicht die Ursache, sondern nur die Bedingung der Existenz der Individuen, sie schafft nicht die Einzelsubstanz, sondern begleitet dieselbe untrennbar und determinirt sie zu dem hic et nunc (de princ. indiv. ibid.). Es lässt sich freilich gegen diese thomistische Doctrin einwenden und ist schon früh von solchen Realisten, die in der Form das Princip der Individuation fanden, eingewandt worden, dass das Quantum bereits eine individuell determinirte Quantität

sei und dass diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, dass diese durch sich selbst individualisirt werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen. Thomas sagt: Formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti, et ideo se ipsis individuantur; — multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio: omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua (de nat. mat. c. 3; cf. de ente c. 3). Freilich lässt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Princip (einem ὑποκείμενον, subiectum, oder einer Materie), so muss freilich, falls es selbständig existirende Formen giebt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subiectum, ὑποκείμενον) betrachtet werden; aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die blosse Allgemeinheit aller blossen Formen (also z. B. die Einheit des Intellects im averroistischen Sinne) und das Behaftetsein alles Individuellen mit irgend welcher Materialität aus jenem Princip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat (nach dem Vorgange von früheren Gegnern des Thomas, die schon um 1276 mit ähnlichen Bedenken hervortraten) den Einwurf erhoben: apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari?

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet, ferner die Sphärengeister und den activen Intellect, νοῦς ποιητικός, welcher der allein unsterbliche Theil der menschlichen Seele sei; doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältniss dieses unsterblichen νοῦς zur individuellen Seele, in die derselbe von aussen eingehen soll, gedacht habe, weil dieser νοῦς einerseits als in der Seele befindlich (de an. III, 5), als individualisirt, andererseits aber doch als unvermischt mit der Materie (wenigstens mit der des Leibes), als stofflose Form erscheint, und der Satz des Aristoteles (Metaph. XI, 8): ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει, fordert, dass das Immaterielle ohne Vielheit der Individuen der nämlichen Species sei. Unter den nächsten Nachfolgern des Aristoteles machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken; auf diesem Princip ruhen die Lehren des Dikäarch und des Straton. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transcendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber lässt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugethanen Exegeten, wie Themistius, vertheidigen die individuelle Selbständigkeit des menschlichen νοῦς ebensowohl wie die der Gottheit, und ihnen schliesst sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substantiellen, von dem Leibe trennbaren Seele ausser der höchsten Function, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Classen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen; dem Stoff untrennbar anhaftende Formen aber sind die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Objecte.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Actualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiss, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädicat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjecte desselben identisch ist.

Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiss, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern muss aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I, 2, 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, dass das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* von uns aus dem *ἡμῖν γνωριμώτερον* oder *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Principielle aus dem Bedingten zu erkennen sei. Demgemäss lässt Thomas Gott uns nur a posteriori erkennbar sein und findet Beweise, wie den anselmschen, die auf den blossen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent. Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doctrin aber kann nur von der Erkenntniss der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntniss fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so versteht er unter der Erkenntniss a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntniss aus den Ursachen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht nach der modernen kantischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntniss). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntniss von Natur (naturaliter) eigen, sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäss erstrebt wird; denn das Streben involvirt eine gewisse Erkenntniss. Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises; das Dasein Gottes ist weder ein blosser Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädicat schon im Begriffe des Subjectes liegt (S. th. I, 2, 1), eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (es ist nicht ein „analytisches Urtheil" im kantischen Sinne; „synthetische Urtheile a priori" aber giebt es nach Thomas nicht). Nach Erwähnung zweier Einwürfe gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Uebels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge bloss auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas (Summa th. I, qu. 2, art. 3) folgende Beweise für das Sein Gottes auf: 1. Es muss ein erstes unbewegtes Bewegungsprincip geben (nach Arist. Metaph. XII, 7). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Causalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzten ist (wobei freilich die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, von Thomas schon vorausgesetzt wird). 3. Das Zufällige hängt vom Nothwendigen ab, das Nothwendige entweder von anderm Nothwendigen oder von sich selbst; also muss, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, das nicht in Anderm die Ursache seiner Nothwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Nothwendigkeit ist. 4. Es giebt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat und darum allen anderen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen. 5. Die Naturobjete, die keine Erkenntniss haben, wirken doch zweckmässig; was aber keine Erkenntniss hat, kann nur dann zweckmässig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muss ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden. Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen, sofern diese auch eine unbewusste Zweckmässigkeit voraussetzen, nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muss auf Gott als die erste Ursache zurückgehen; die Existenz des Bösen

aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zulässt, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Alberts Vorgange die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, dass Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, was vielleicht Amalrich angenommen haben möge, oder die materia universalis, was David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, dass Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine specifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde; Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin nothwendige sein. Thomas stellt in Abrede, dass jede Verschiedenheit an specifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Congruenz voraussetze; es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (in libr. II sent. distinct. XVII, qu. 1, art. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht hat. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht nur für einen Glaubenssatz, sondern auch für (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers) wissenschaftlich beweisbar, den zeitlichen Anfang der Welt aber nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar; die Argumente des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar nicht als beweiskräftig, aber er schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu. Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte), einen zeitlichen Anfang; denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo; das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht nothwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung, eines posterius secundum ordinem naturae. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich bei der Welt nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht actuell coexistiren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur. Die Welterhaltung fasst Thomas mit Augustin als eine fortwährende erneuerte Schöpfung auf (contra gent. II, 38; S. th. I, qu. 46 und 104). Vgl. Frohschammer, über die Ewigkeit der Welt, im Athenäum, I, München 1862, S. 609 ff.

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott; dasselbe ist nicht mit ihrem Wesen identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine

Vielheit von Individuen; aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben (wie Thomas im Anschluss an Avicenna lehrt) in dem vorhin (S. 230) angegebenen Sinne nur nach Art des Speciesunterschiedes gedacht werden: tot sunt species, quot sunt individua. Zu den Engeln gehören u. A. auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (c. gent. III, 23 u. ö.) der Annahme, dass die Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellectuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) bewegt werden, apodiktische Gewissheit bei und der Annahme, dass sie durch Engel bewegt werden, Vernunftprobabilität.

Wie die Engel, so sind auch die menschlichen Seelen stofflose Formen, formae separatae. Die aristotelische Definition der Seele als Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso, wie auch die aristotelische Eintheilung der psychischen Functionen in vegetative, sensitive und intellective an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als *νοῦς* eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Functionen zu, so dass ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Princip des Leibes, ferner als anima sensitiva und motiva, und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis gilt. (Diese Annahme hat auf dem Concil zu Vienne 1311 dogmatische Geltung erlangt.) Die anima sensitiva und vegetativa sind schon vorhanden, ehe die intellectiva hinzutritt; während die beiden ersteren den Embryo formen, wird die letztere unmittelbar durch Schöpfung hervorgebracht, tritt von aussen hinzu und vereinigt sich mit den beiden früheren so innig, dass diese ihre Selbständigkeit verlieren (corrumpuntur). Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, lässt Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Nur der Intellect wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntniss der übrigen Formen trüben würde (comm. de an. III, 4; S. th. I, qu. 75, art. 2). Gott, der active menschliche und der passive menschliche Intellect verhalten sich zu einander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta, VII und VIII). Die Formen, die der passive Intellect vermittelst der Sinne aus der Aussenwelt aufnimmt, macht der active Intellect wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraction zu einer selbständigen Existenz in unserm Bewusstsein. Alle menschliche Erkenntniss ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennenden Objecte auf die erkennende Seele bedingt. Es giebt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellect bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma), ohne welches ihm kein actuelles Denken möglich ist, obschon der Sinn als solcher nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Accidentien erfasst. S. th. I, qu. 78, art. 3: sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia solum. Ibid. qu. 84 (cf. qu. 79): Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cuiusdam. Ib. qu. 84: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam, unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientiam iam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impe-

dito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum etiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est coniunctus corporis, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem huius naturae est, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Die averroistische Annahme der Einheit des unsterblichen Intellects in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus), wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrthum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei Vielen Macht gewonnen habe. Er bekämpft theils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, theils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, dass der thätige Intellect der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), dass derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, dass er daher vom Körper gesondert existire, von aussen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne. Gegen die Wahrheit der averroistischen Lehre stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellect würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die specifische Differenz des Menschen von den Thieren, mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und daher der moralische Charakter aufgehoben werden, endlich würde die nothwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellect nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des thätigen Intellects in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, dass der Eine von jedem Individuum trennbare Intellect nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein ausser ihnen für sich bestehender Intellect.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz als für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluss entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäss zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also accidentiell und daher auch später: quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens: quod autem accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius con-

venit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponirt ist (c. gent. II, 83 sqq.). Die Unsterblichkeit der Seele aber folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Thierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistiren muss, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig auch durch sich selbst, weil der Form, welche Actualität ist, ihrem Begriffe nach mit Nothwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäss von ihr unabtrennbar ist. S. th. I, 75, 6: impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. Dieses Argument ist dem des Platon im Phädon analog, dass von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei. Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahiren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntniss richtet (S. th. I, 75). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämmtlich der nämlichen Substanz angehören wie die Denkkraft und nur in ihrer Bethätigung, nicht in ihrer Existenz durch die leiblichen Organe bedingt sind. Ib. qu. 76: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Anima intellectiva habet non solum virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi (ib. qu. 76, art. 5). Da eben diese denkende und empfindende Seele zugleich das formgebende Princip des Leibes ist, so bildet sie sich vermöge eben dieser Kraft nach dem Tode einen neuen Leib an, der dem früheren gleichartig ist (Summa c. gent. IV, 79 ff.).

Die Ethik des Thomas folgt der aristotelischen in der Begriffserörterung der Tugend und in der Eintheilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Die philosophischen Tugenden aber, an deren Spitze Thomas mit Albert die vier platonischen Cardinaltugenden stellt, reiht er an die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung an. Jene führen als virtutes acquisitae zur natürlichen, diese aber, die theologischen, als von Gott eingegossen (virtutes infusae) zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch complicirter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, dass er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. Eine einheitliche Tugendlehre hat bei dieser Aufnahme verschiedener Elemente Thomas nicht zu Stande gebracht. Der Wille unterliegt nicht der Nothwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Nothwendigkeit, nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco (Summa th. I, qu. 105). Ueber den Endzweck urtheilt das Thier an das Einzelne gebunden durch den Instinct, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Durch Hervorrufen der einen oder der andern Classe von Vorstellungen können wir unsern Entschluss bestimmen. Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hülfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die

(auch durch den Sündenfall unverlorene) synderesis (synteresis) kann nicht eine Potenz sein (da jeder blossen Potenz die Doppelseitigkeit anhaftet), sondern sie ist habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua; die conscientia aber ist actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus. (Vgl. Jahnel, de conscientiae notione, Berl. 1862, und W. Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869.) Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae); diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zu Theil werden (Summa th. I, qu. 82 sqq.; II, 1 sqq.).

Von den Dominicanern ist Thomas 1286 zum doctor ordinis erhoben worden; später sind auch die Jesuiten im Wesentlichen seiner Lehrweise gefolgt. Sein Ansehen ist auch über den Kreis seines Ordens hinaus früh in der Kirche zu so allgemeiner Anerkennung gelangt, dass der Ehrentitel „doctor universalis“ als gerechtfertigt erscheint. Noch häufiger wird Thomas „doctor angelicus“ genannt. Im Jahre 1567 wurde er vom Papst Bonifacius V. als fünfter Lehrer der Kirche, der unmittelbar im Ansehen den vier grossen abendländischen Kirchenlehrern: Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Gregor d. Gr. folge, feierlich proclamirt. Auch neueren Datums ist von katholischer Seite, z. B. von Alb. Stöckl, der Versuch zur Wiederbelebung der thomistischen Lehre gemacht worden. Unter seinen nächsten Schülern sind die namhaftesten: der Augustiner Aegidius von Colonna aus Rom, als doctor fundatissimus gepriesen (1247—1316), der Dominicaner Herväus Natalis (Herväus von Nedellec aus der Bretagne), als Gegner der Scotisten berühmt, gest. zu Narbonne 1323, Thomas Bradwardine, gest. 1349, der streng deterministische Bestreiter des scotistischen Semipelagianismus, und Wilhelm Durand von St. Pourçain (Durandus de S. Porciano), gest. 1332, der „Doctor resolutissimus“, der jedoch aus einem Anhänger des Thomismus zum Bekämpfer desselben wurde und bereits den Nominalismus anbahnte, auch Aegidius von Lessines, der in einer 1278 verfassten Schrift de unitate formae die thomistische Lehre vertheidigt, Bernardus de Trilia (gest. 1292), der Quaestiones de cognitione animae schrieb, und Johannes Parisiensis (um 1290), der vielleicht der Verfasser des gewöhnlich dem Aegidius Romanus zugeschriebenen (Venetiis 1516 gedruckten) „Defensorium“ der thomistischen Doctrin gegen das 1284 geschriebene „Correctorium fratris Thomae“ des Franciscaners Wilhelm Lamarre ist (das von den Thomisten „Corruptorium“ genannt zu werden pflegte). Auch der Lehrer an der Sorbonne Gottfried von Fontaines (de Fontibus), aus dessen um 1283 verfassten Quodlibeta Hauréau (ph. scol. II, S. 291 ff.) Mittheilungen macht, begünstigte den Thomismus. Auf der Doctrin des Thomas beruht auch Dantes Dichtung (vgl. Ozanam über Dante und die kathol. Philos. im 13. Jahrh., Paris 1845; Schelling, üb. Dante in philosoph. Bezieh., Sämmtl. WW. I. Abth., Bd. 5, S. 152 ff., Wegele, Dante Alighieris Leben und Werke, 2. Aufl., Jena 1865, auch Charles Jourdain, la philosophie de St. Thomas d'Aquin, II, S. 128 ff. und Hugo Delff, Dante Alighieri, Leipz. 1869; Delff sucht insbesondere die Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen; J. A. Scartazzini, Dante Al., seine Zeit, sein Leben und seine Werke, Berlin 1859; C. Vasallo, D. Alig. filosofo e padre della letteratura italiana, Asti 1872; Gustav Baur, Boëtius u. Dante, Leipz. 1873, s. ob. S. 117; Wilh. Schmidt, üb. Dantes Stellung in d. Gesch. d. Kosmographie, I. Th.: die Schr. de aqua et terra, leipz. Doct.-Diss., Graz 1876). Unter den späteren Thomisten ist Franz Suarez, gest. 1617 (über den als den Hauptvertreter der Scholastik der letzten Jahrhunderte K. Werner, Regensburg 1861, ausführlich handelt) der hervorragendste.

§ 34. Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland (nach Andern aus Dun im nördlichen Irland stammend, das Jahr seiner Geburt ist unsicher, entweder 1265 oder 1274), that sich im Franciscanerorden als Lehrer und Disputator zu Oxford, dann seit 1304 zu Paris und 1308 zu Köln hervor und starb im frühen Alter (nach der gewöhnlichen Angabe vierunddreissigjährig) zu Köln im November 1308. Er hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Scotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in Bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geiste entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skepticismus hinsichtlich der Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doctrin. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt ihm als objective Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille Gottes und als subjectiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist ihm eine Erkenntniss von wesentlich praktischem Charakter.

Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Incarnation und die übrigen specifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu vertheidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewiss mache. Doch geht er principiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben fort. Auf dem Gebiete der Philosophie gilt ihm Aristoteles nicht in gleich hohem Maasse, wie dem Thomas, als Autorität; in sein Denken sind manche platonische und neuplatonische Anschauungen, insbesondere auch durch Vermittelung der „Lebensquelle“ des Avicebron (Ibn Gebirol) eingegangen. Alles Geschaffene hat ausser der Form auch irgend welche Materie. Nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisirende Princip: zu dem generischen und specifischen Charakter tritt die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Diesheit (haecceitas) begründet, hinzu. Nicht bloss im Intellect, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigenthümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existirt; der Unterschied ist in den Dingen nicht bloss virtualiter vorhanden, so dass erst der Verstand zur wirklichen Unterscheidung fortginge, sondern in den Dingen selbst formaliter. Die Seele vereinigt in sich mehrere nicht realiter als

Theile oder Accidentien oder Beziehungen, wohl aber formaliter (gleichwie in dem Ens die Einheit, Wahrheit und Güte) von einander verschiedene Vermögen. Der menschliche Wille ist nicht durch den Verstand determinirt, sondern vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. An die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens knüpft sich die Verdienstlichkeit der dem göttlichen Willen gemässen Selbstbestimmung.

Es giebt nur Eine Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus: Joh. Dunsii Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum, opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639, von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber den dabei vorzüglich mitbetheiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franciscanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelcommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant oder die dissertationes scholasticas). Bd. I. Logicalia. II. Comment. in libros Physic. (unecht); Quaestiones supra libros Arist. de anima. III. Tractatus de rerum principio, de primo principio, Theoremata, Collationes etc. IV. Expositio in Metaph., Conclusiones metaphysicae, Quaestiones supra libros Metaphysicorum. V.—X. Distinctiones in quatuor libros sententiarum, das sogen. Opus Oxoniense. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmanns Urtheil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber theilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Reportata super IV l. sententiarum, Par. 1517—18, und durch Hugo Cavellus, Colon. 1632, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus, Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus, Antv. 1620, edirt worden. Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti reiiciuntur, Venet. 1599 und Colon. 1620. Aus den Schriften des Duns Scotus hat der Franciscaner Hieronymus de Fortino eine Summa theol. zusammengestellt; eine Gesammtdarstellung der scotistischen Doctrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. Im vorigen Jahrhundert war der Scotismus u. A. vertreten von Jos. Ant. Ferrari, Philosophia peripatetica advers. veteres et recentiores praesertim philosophos propugnata rationibus Joann. Duns Scoti subtilium principis, 3 voll., Venet. 1746. In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius de theol. Scoti, Jen. 1826, geschrieben, seine Sprachlogik hat dargestellt K. Werner in: Sitzungsber. der k. Akad. d. Wissensch. z. Wien, philos. hist. Cl., 85. Bd. 3. F., Wien 1877, seine Psychologie u. Erkenntnissl. derselbe, in: Denkschrift. d. k. Akad. d. W., Wien 1877, und eine ausführliche Monographie hat derselbe Gelehrte verfasst: Johannes Duns Scotus, Wien 1881. Die Körperlehre des Joh. Duns Scotus u. ihr Verh. zum Thomismus u. Atomismus hat dargestellt M. Schneid., Mainz 1879, vorher erschienen in der Zeitschr.: d. Katholik. Das philosophische System des D. Sc. ist in den bekannten umfassenden Geschichtswerken dargestellt; vgl. auch Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den theol. Studien und Kr., Jahrg. 1836, Heft 3, 429—451 und Grdr. der Gesch. der Philos. I, § 213—215; Prantl, Gesch. der Log. III, S. 202—232. Eine Biographie D. Sc. von Wadding ist aus dessen Annales ordinis Minorum in die Gesammtausg. der WW. des D. Sc. aufgenommen. S. ausserdem: Ferchi, vita D. Scoti, Coloniae 1622, Colganus, tractatus d. vita, patria, scriptis Duns Scoti, Antv. 1655.

Bei Duns Scotus dient die Philosophie der Theologie noch fast durchaus in gleichem Sinne, wie bei Thomas, in Bezug auf die allgemeinen und specifisch christlichen Dogmen. Die theologia naturalis wird von Scotus zwar beschränkt, jedoch nicht aufgehoben; die natürliche Vernunft führt nach ihm zum beseligenden

Anschauen Gottes und bedarf der Ergänzung durch die Offenbarung, aber sie widerstreitet nicht den Offenbarungslehren und verhält sich nicht gegen dieselben indifferent, sondern immer noch wesentlich stützend. Scotus hat als Theolog die zwar erst zu unserer Zeit zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholicismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis vertheidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte. Das bei Scotus vorwiegende Kritisiren fremder Ansichten ist nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflectiren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die Harmonie zwischen Philosophie und kirchlicher Lehre. Sein Zweifeln thut dem Glauben keinen Eintrag; er sagt (in sent. III, 22): nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und musste, und einzelne seiner Aussprüche bereits über die principiell von ihm eingehaltene Schranke hinausgehen, so ist doch der Scotismus immer noch neben dem Thomismus eine von den Doctrinen, in welchen die Scholastik culminirt.

Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibniz. Thomas und Leibniz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker, welche die Argumente für die der natürlichen Theologie angehörenden Sätze (insbesondere für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seelen) mehr oder minder bekämpfen, ohne doch diese Sätze selbst zu bestreiten. Beide basiren die Ueberzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen. Ein durchgängiger Unterschied liegt freilich darin, dass für Duns Scotus die Autorität der katholischen Kirche, für Kant die Autorität des eigenen sittlichen Bewusstseins maassgebend ist, ferner auch darin, dass Kants Kritik eine principielle und universelle, die des Scotus aber eine partielle ist. Aber wie Scotus zu den kirchlichen Doctrinen, so bewahrt Kant trotz seines Kriticismus zu den Ueberzeugungen des allgemein-religiösen Bewusstseins immer noch das positive Verhältniss der Zustimmung in eben dem Sinne, in welchem jenes Bewusstsein selbst dieselben versteht.

In seiner Jugend unter anderm auch durch mathematische Studien gebildet, wusste Duns Scotus, was beweisen heisst, und konnte daher in den meisten der angeblichen Beweise auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie keine wirklichen Beweise erkennen, während doch die kirchliche Autorität ihm als heilig und unantastbar galt. Das noch friedliche Zusammensein des Bedürfnisses wissenschaftlicher Strenge mit kirchlich-gläubiger Gesinnung charakterisirt den „Doctor subtilis". Ihm ist die Logik eine Wissenschaft, gleichwie die Physik, Mathematik und Metaphysik; aber die Theologie, obschon deren Object das höchste ist, vermag er, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützt und viel mehr praktische als theoretische Bedeutung hat, kaum als eine Wissenschaft anzuerkennen.

Mit Albert und Thomas theilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen: es ist vor den Dingen als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen als deren Wesen (quidditas), nach den Dingen als der durch unsern Verstand abstrahirte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus und vindicirt dem Allgemeinen eine auch reale Existenz, weil sonst die begriffliche Erkenntniss ohne reales Object sein würde; er meint, alle Wissenschaft würde sich in blosse Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntniss gehe, in blossen Vernunftbegriffen bestehe. Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so dass beides gleich sehr ihr

angehören kann. Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, dass das Allgemeine mit der Form identificirt und in der Materie das individualisirende Princip gefunden werde; denn das Individuum kann als die ultima realitas, da individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quidditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die specifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Sokrates, indem zu dem generischen und specifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt, und so ist die individuelle Differenz die letzte Form, zu der keine andere mehr hinzutreten kann, die Haecceitas, das Individuationsprincip. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein; die thomistische Ansicht, dass bei dem Engel die Existenz als Species und als Individuum coincidire, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobject ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloss virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem andern Dinge gesondert; Duns Scotus will nicht, dass seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffasst und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. II, dist. 3; Report. Paris. I, dist. V, 36; Theorem. 3 u. ö.).

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (de an. qu. 21). Derselbe greift über den Unterschied der Kategorien hinaus oder ist ein „transcendenter“ Begriff; denn das Substantielle ist, aber auch das Accidentielle ist; ebenso über den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Prädicat des Seins zu, und zwar nicht bloss aequivoce (nicht durch blosse Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen, denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus, kein Genus kann zugleich Substantielles und Accidentielles umfassen, also passt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transcendentalbegriffe. Die übrigen Transcendentalia ausser dem Ens heissen auch bei Duns Scotus passiones Entis. Er unterscheidet (in Metaph. IV, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disiunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen könne als ein transcendenter angesehen werden, sofern er nicht bloss auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I, dist. 19, qu. 1).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach. Seine Existenz ist uns auch nach Scotus nicht an sich nach blossen Begriffen (ex terminis) gewiss und auch nicht a priori, d. h. aus seiner Ursache, da er keine Ursache hat, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muss eine alles Andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott. Freilich lässt sich nach Scotus auf diesem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache, daher auch nicht eine Schöpfung aus Nichts, streng erweisen (Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. Paris. I, dist. 42; Quodlib. qu. 7). Von der Selbstbetrachtung aus können wir uns, sofern wir imago Dei sind, via eminentiae zur Erkenntniss des göttlichen Wesens erheben (Opus Oxon. I, dist. 3).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form. Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet, von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determinirt ist, materia prima, unterscheidet aber wiederum die materia primo-prima, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die materia secundo-prima, das Substrat der generatio und corruptio, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (agentia creata oder secundaria) verändert und umgeformt wird, endlich die materia tertio-prima, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von aussen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her producirte Form gewonnen hat, während sie noch nicht determinirt ist in Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die materia secundo-prima ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte materia primo-prima, und die materia tertio-prima eine schon durch die natürliche generatio bestimmte materia secundo-prima. Es giebt keine Materie ausser der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: materia prima est idem cum omni materia particulari. Duns Scotus erklärt ausdrücklich in dem Satze, dass jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an Avicebron anzuschliessen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „ego autem ad positionem Avicembronis redeo". (Vgl. Avicebrons Doctrin oben S. 203 ff. und bei Munk, Mél. S. 9 f.) Wie Avicebron, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (quod unica sit materia), so dass ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint, dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Accidentien, dessen Blüthen die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege (de rerum princ. qu. VIII). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar Gewaltmaassregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, dass Avicembron, auf dessen Lehre er fusst, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Psychologie und Ethik lautet der Fundamentalsatz des Scotus: voluntas est superior intellectu. Der Wille ist der Beweger in dem ganzen Reiche der Seele und Alles gehorcht ihm. In der Lehre von den theoretischen Functionen kommt Duns Scotus mit Thomas grossentheils überein. Auch er bekämpft, und noch schärfer als sein Vorgänger, die Annahme von angebornen Erkenntnissen; er giebt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein lässt. Der Intellect bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraction aus den Wahrnehmungen. Zwischen dem Object und der Erkenntniss braucht keine Gleichmässigkeit (aequalitas), sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, dass das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Acte des Wahrnehmens erkennt Scotus der Seele nicht eine blosse passive Empfänglichkeit für den äussern Eindruck, sondern eine active Betheiligung zu; viel mehr noch betont Scotus die Activität der Seele in den höheren theoretischen Functionen, zumeist bei der freien Zustimmung zu den Sätzen, die nicht absolut gewiss sind. Neben der äusseren Wahrnehmung, die per speciem impressam geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Act der Selbstauffassung der Seele an per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewusst, sondern gewinne das Selbstbewusstsein erst

dadurch, dass sie aus ihrem Wesen das Bild (die Species) ihrer selbst in sich producire (de rerum princ. qu. XV). Aber ganz abweichend von der thomistischen Ansicht ist die Lehre des Scotus vom Willen. Thomas ist Determinist, Scotus Indeterminist; Thomas lehrt die Prädestination im strengen augustinischen Sinne, Scotus einen dem pelagianischen sich annähernden Synergismus. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Scotus ist das Gute darum gut, weil Gott es gebietet. Das Verhältniss zwischen unserm Verstand und Willen ist das Nachbild des eminenter in Gott vorhandenen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen. Die psychischen Grundkräfte in uns sind das Nachbild der Personen in Gott, durch welches Verhältniss der Abbildlichkeit uns eine gewisse natürliche Erkenntniss der Dreieinigkeit möglich wird. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnothwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen; er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen; das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Nothwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Acceptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten lässt, das dem Gläubigen zu Gute kommende Aequivalent für die von uns verschuldete Strafe. So löst sich der von Scotus bei Gott und dem Menschen dem Willen zugesprochene Vorrang vor der Vernunft thatsächlich in die Allgewalt der göttlichen Willkür auf. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele lässt sich nicht durch Vernunftgründe erweisen, sondern ist nur Sache des Glaubens. Die Seele ist die wesentliche Form des Körpers, aber es existirt neben ihr noch eine Form des Körpers, die forma corporeitatis, da die materia prima gar nicht fähig wäre, die Seele aufzunehmen.

Unter den Schülern des Duns Scotus sind Joh. de Bassolis, der schon vor dem Auftreten Occams, dessen Sätze er nicht erwähnt, gelehrt zu haben scheint, Antonius Andreae, der „doctor dulcifluus", gest. gegen 1320, der „magister abstractionum" oder „doctor illuminatus" Franciscus de Mayronis, gest. 1325 (seine Schriften wurden gedruckt zu Venedig 1520), der 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (actus Sorbonici) soll haben promulgiren lassen (doch widerlegt dies Ch. Thurot, de l'org. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-âge, S. 150), wonach der Vertheidiger einer Thesis von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten musste, ferner der „doctor planus et perspicuus" Walter Burleigh (Burlaeus), der realistische Bekämpfer des Occam, geb. 1275, gest. um 1337, Nicolaus de Lyra, Petrus von Aquila und Andere berühmt.

§ 35. Unter den Zeitgenossen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sind besonders folgende von philosophischer Bedeutung. Heinrich Goethals (aus Muda bei Gent, daher Henricus Gandavensis), geb. um 1217, gest. 1293, vertheidigt gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas eine dem augustinischen Platonismus sich enger anschliessende Lehrweise. Richard von Middletown (Ricardus de Mediavilla), gest. gegen 1300, ein Franciscaner, steht der scotistischen Lehrweise näher, als der thomistischen. Der schon vor 1300 gestorbene Siger von Brabant (de Curtraco) ist von einer dem Scotismus verwandten Lehrweise zum Thomismus übergegangen. Petrus Hispanus

aus Lissabon, gest. 1277 als Papst Johann XXI., ist durch seine Summulae logicales auf den Schulbetrieb der Logik von beträchtlichem Einfluss geworden. Roger Bacon, geb. zu Ilchester 1214, gest. 1294, ward durch seine Richtung auf Erfahrung und Naturforschung ein Vorläufer des Francis Bacon (von Verulam). Jedoch machte sich in seiner Lehre von der höheren Erfahrung, die durch Erleuchtung geschieht, die Einwirkung mystischer Elemente bemerklich. Der scholastischen Vernunfterkenntniss war er entschieden abgeneigt und stellte über sie die moralisch-praktischen Zwecke. Raymundus Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorca, gest. 1315, fand für seine phantastische Theorie der Combination von Begriffen zum Behuf der Bekehrung der Ungläubigen und der Reformation der Wissenschaften eine grosse Zahl von Anhängern (Lullisten) auch noch in späterer Zeit, als das Unbefriedigende der Scholastik und ein unbestimmter Drang nach Neuem abenteuerliche Versuche begünstigten. In Uebereinstimmung mit der kirchlichen Autorität bekämpft er die Lehre, dass es Sätze gebe, die wahr seien nach dem Glauben und doch falsch nach der Vernunft; aber er überschreitet die damals kirchlich sanctionirte Grenze, indem er einfach zugiebt, dass manche Sätze wahr seien nach dem Glauben und doch unbeweisbar durch die Vernunft, und die Behauptung aufstellt: Wenn der katholische Glaube unmöglich begriffen werden kann, so ist es auch unmöglich, dass er wahr sei. Er sucht die Dreieinigkeit und Incarnation philosophisch zu beweisen. Neben den Doctrinen von kirchlicher Tendenz gingen bereits antikirchliche Richtungen her, welche die philosophische Wahrheit als eine andere neben die theologische Wahrheit stellten oder auch die kirchliche Theologie als unwahr verwarfen.

Henrici Gandavensis Quodlibeta theologica, Par. 1518 u. ö.; Summa quaestionum ordinarium, Paris 1520; Summa theologiae, ib. 1520, Ferrar. 1646. Ueber ihn handelt François Huet, recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel, Gand 1838, ferner K. Werner, Heinrich v. G. als Repräsentant des christl. Platonismus im 13. Jahrh., in Denkschr. der k. Ak. d. Wiss., Wien 1878.

Ricardi de Mediavilla comm. in quatuor libr. Sentent. Ven. 1489 und 1509, Brixiae 1591; Quodlibeta, Ven. 1507 und 1509, Par. 1510 und 1529.

Petri Hispani Summulae logicales sind seit 1480 sehr häufig zu Köln, Venedig, Leipzig etc. gedruckt worden. s. Prantl, Gesch. der Log. III, Leipzig 1867, S. 35—40. Ders., Michael Psellus u. Petr. Hispanus; eine Rechtfertigung, Leipz. 1867.

R. Baconis opus maius ad Clementem IV. ed. Sam. Jebb, Lond. 1733; Venet. 1750. Eiusdem epist. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae, Par. 1542. Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, herausgeg. v. J. S. Brewer, London 1859, in: Rerum Brit. medii aevi scriptores. Es finden sich hier das Opus tertium, Opus minus (ein von B. selbst veranstalteter Auszug aus dem Opus maius), Compendium philosophiae und dann ein Wiederabdruck der Epistola de secretis etc. Das Opus minus ist nicht vollständig abgedruckt. Nach Werner gehört das hier edirte Opus tertium dem wirklichen Werke dieses Namens von Bacon nicht an. Dieses wäre demnach noch ungedruckt. Ueber Bacon handeln: Emile Charles, R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits, Paris 1861, H. Siebert, Inaug.-

Diss., Marburg 1861, Leonh. Schneider, Rog. Bacon, Augsb. 1875, K. Werner, Psychologie, Erkenntniss- u. Wissenschaftsl. des Roger Baco, Wien 1879, ders., Kosmologie u. allgem. Naturlehre des R. Baco, Wien 1879; vgl. auch einen Artikel über R. B. in Gelzers protest. Monatsbl. XXVII, Heft 2, Febr. 1866, S. 63—83.

Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent, Argentor. 1598 u. ö. Opera omnia ed. Salzinger, Mogunt. 1721—42; vgl. Jo. Henr. Altstädtii clavis artis Lullianae et verae logicae, Argentor. 1609; Perroquet, vie de R. Lulle, à Vendome 1667. Ueber Raymundus Lullus (und die Anfänge der catalonischen Litteratur) handeln Helfferich, Berlin 1858, F. de P. Canalejas, las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio 1370—1315, Madrid 1870. Ausführlich wird seine Logik dargestellt von Prantl, Gesch. der Log. III, S. 145—177.

Heinrich von Gent, „doctor solemnis“ genannt, erkannte, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz von Thomas von Aquino, der auch eine „idea huius creaturae“ in Gott setzt, lehrte er: „individua proprias ideas in Deo non habent;“. die göttliche Erkenntniss der Individuen ist in der Erkenntniss ihrer Gattungen bereits enthalten. Die Materie der sinnlichen Objecte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloss Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat. Mit Heinrich von Gent zugleich sind Stephan Tempier, Robert Kilwardby und insbesondere Wilhelm Lamarre als frühe Gegner des Thomismus aufgetreten.

Richard von Middletown bekämpft die Annahme, dass das Allgemeine actuell in den Individuen existire, aber auch die Lehre, dass die Materie das Princip der Individuation sei; er betont den praktischen Charakter der Theologie und die Nichtbegründbarkeit der Mysterien des Glaubens durch philosophische Argumente.

Siger von Brabant, der an der Sorbonne lehrte, hat einen Commentar zur ersten Analytik, ferner Quaestiones logicales und andere logische Schriften verfasst, aus welchen in der Hist. littéraire de la France XXI p. 96—127 sich Mittheilungen finden. Vgl. Prantl, Gesch. der Logik III, S. 234 f. Dante erwähnt (Paradiso X, c. 136) Siger als einen trefflichen Lehrer.

Petrus Hispanus hat nach dem Vorgange des Wilhelm Shyreswood (der, in Durham geboren, in Oxford studirte, dann in Paris lebte und 1249 als Kanzler in Lincoln starb), vielleicht auch des Lambert von Auxerre (um 1250, wenn anders dieser wirklich der Verfasser der dem Compendium des Petrus Hispanus sehr ähnlichen „Summa Lamberti“ ist, die zu Paris handschriftlich existirt) die Schullogik durch Mitaufnahme grammatisch-logischen Lehrstoffs erweitert. Das vielfach benutzte Lehrbuch des Petrus Hispanus: „Summulae logicales“ stellt in sieben Abschnitten oder Tractaten die Logik dar. Diese Tractate sind; 1. de enunciatione, 2. de universalibus, 3. de praedicamentis, 4. de syllogismo, 5. de locis dialecticis, 6. de fallaciis, 7. de terminorum proprietatibus (parva logicalia). Die sechs ersten Abschnitte enthalten im Wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boëtius (die sogen. „logica antiqua“, wohl zu unterscheiden von der „vetus logica“, d. h. der altbekannten, schon vor 1140 bekannten Logik); der siebente Abschnitt dagegen enthielt die Zusätze der Neueren (modernorum). Dieser siebente Abschnitt handelt de terminorum proprietatibus, nämlich: de suppositionibus (unter der suppositio wurde die Vertretung dessen, was in dem Umfange eines Begriffes liegt, durch eben diesen Begriff selbst verstanden, wonach z. B. omnis homo mortalis est für: Caius mortalis est, Titius mortalis est etc. stehe), de relativis, de appellationibus, de ampliatione, de restrictione (Erweiterung und Verengerung der Bedeutung eines Ausdrucks), de distributione, de exponibilibus, welche letztere Doctrin

bereits zu dem Capitel de dictionibus syncategorematicis gehörte (worunter man die zu dem Nomen und Verbum hinzutretenden Redetheile verstand). Der Ursprung dieser grammatisch-logischen Betrachtungen ist fraglich. Dass dieselben von den occidentalischen Logikern aus der „Synopsis des Psellus“ geschöpft seien (die in der auf uns gekommenen Gestalt freilich nur den Haupttheil der Lehre von der Suppositio enthält, aber ursprünglich auch die übrigen Partien des siebenten Abschnitts der Summulae enthalten haben kann), ist nicht (mit Prantl) anzunehmen (s. o. die Note zu § 27, S. 178). Ein Theil der neuen Termini und Lehren ist im Anschluss an Stellen der (zunächst durch arabische Vermittelung) neubekannt gewordenen Schriften des Aristoteles und griechischer Commentatoren desselben und wohl auch arabischer Logiker in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts ausgebildet worden; andere aber, und wie es scheint die meisten, sind älter und es ist wohl anzunehmen, dass dieselben im Laufe des zwölften Jahrhunderts vermöge einer Combination der grammatischen Tradition mit der logischen entstanden seien (z. B. suppositio nach Thurots Annahme aus dem grammatischen Gebrauche des Wortes suppositum bei Priscian; bei eben diesem, II, 15, findet sich die Angabe, die Dialektiker haben nur nomen und verbum als partes orationis anerkannt, alle anderen Wortarten aber „syncategoremata, hoc est consignificantia“ genannt); doch fehlen noch für manche Termini die zureichenden Belege.

Roger Bacon, der „doctor mirabilis“, zu Oxford und zu Paris gebildet, ein Schüler des Robert Grosseteste (den er ausserordentlich hochschätzt: nullus scivit scientias sicut dominus Robertus episcopus Lincolniensis per longitudinem vitae et experientiae et studiositatem ac diligentiam, Opus tert. c. 25) und Anderer, auch des Physikers Petrus de Mahariscuria (Meharicourt in der Picardie), als Franciscanermönch lebend, zog das Studium der Natur der Vertiefung in scholastische Subtilitäten vor. Mathematik, Mechanik, Astronomie, Optik und Chemie studirte er theils aus griechischen, arabischen und hebräischen Werken, theils mittelst eigener Naturbeobachtung. Besonders war er der Astrologie ergeben. Auf Philologie und Sprachenkunde, welche allein die Quellen der wahren Weisheit uns erschliessen könnten, legte er sehr grossen Werth. Die Sprachen, die er für theologische und philosophische Studien als unerlässlich ansieht, und die er Gelehrtensprachen nennt, seien: Griechisch, Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch. Papst Clemens IV. war sein Gönner; nach dessen Tode aber musste er seine Opposition gegen den Geist seiner Zeit durch langjährige Haft büssen. Es gelang ihm nicht, das Interesse seiner Zeitgenossen von der Metaphysik abzulenken und der Mathematik, Physik und Sprachkunde zuzuwenden. Zwar hält auch er den Aristoteles sehr hoch. Dieser ist ihm der philosophorum doctissimus, ja er wird von ihm schlechthin als der „philosophus“ bezeichnet (Op. mai. P. II, Cap. 8): Hunc natura formavit, ut dicit Averroës in III. de anima, ut ultimam perfectionem hominis inveniret. Hic omnium philosophorum magnorum testimonio praefertur philosophis, et philosophiae adscribendum est id quod ipse affirmavit, unde nunc temporis autonomatice philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae. Dennoch bemerkt er, dass auch Aristoteles in sehr vielen Punkten geirrt habe, und er macht sich so von dessen Autorität theilweise frei. Bei der Erklärung des Aristoteles stützt er sich besonders auf die Auslegungen des Avicenna. Doch tadelt er auch an diesem Manches, so die Ansicht, dass der intellectus agens der höchste Engel und oberste Schöpfer aller übrigen Dinge in der Welt sei, während für Bacon der intellectus agens nichts Anderes sein konnte, als der göttliche Logos der christlichen Theologie, das schöpferische Gotteswort. Es giebt für ihn zwei Arten der Erkenntniss, die durch Beweise und die durch Erfahrung. Ibid. VI, Cap. 1: Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum

concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. — Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Freilich ist die experientia bei Bacon nicht nur die äussere durch die Sinne, sondern auch eine innere durch directe göttliche Eingebung. Während jene sich auf die Natur bezieht, geht diese auf das übersinnliche Gebiet. Op. mai. p. 337: duplex est experientia. Una est per sensus exteriores, et sic experimur ea, quae in coelo sunt, per instrumenta ad hoc facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur, et quae non sunt pervenientia in locis, in quibus sumus, scimus per alios sapientes, qui experti sunt — haec est experientia humana et philosophica. Sed haec non sufficit homini, quia non plane certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet, quod intellectus aliter iuvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi per Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae, secundum quod Ptolomaeus dicit in Centiloquio, quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est, ut dicit. Und zwar giebt es sieben Stufen dieser inneren Erfahrung; die, welche die höchste ersteigen, gelangen zu einer ekstatischen Erkenntniss, zu einer Verzückung, und es ist so bei Bacon mit der Lehre von der Erfahrung die Mystik verbunden. Ibid.: Sunt septem gradus huius scientiae interioris. Unus per illuminationes vere scientales. Alius gradus consistit in virtutibus. Tertius gradus est in septem donis spiritus Sancti, quae enumerat Jesaias. Quartus est in beatitudinibus spiritualibus, quas dominus in evangeliis determinat. Quintus est in sensibus spiritualibus. Sextus est in fructibus, de quibus est pax domini, quae exsuperat omnem sensum. Septimus consistit in captibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode capiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui. Qui in his experientiis vel in pluribus eorum diligenter est exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis.'

Die Metaphysik, der Bacon nicht sein Hauptaugenmerk zuwendet, fasst die Principien aller Wissenschaften in sich. Die philosophischen Realdisciplinen zerfallen ihm in die drei Gruppen der Mathematik, Physik, Moral. Grammatik und Logik sind nur accidentielle Theile der Philosophie. Die Mathematik stellt er als Fundament aller wissenschaftlichen Bildung hin; damit hängt zusammen die Betonung der Kategorie der Quantität, indem nach ihm auch die Bestimmungen der Qualität, der Relation, des Orts und der Zeit vielfach auf die Quantität zurückzuführen sind. Auch für die Kategorie der Substanz bildet die Quantität das Medium der Erkenntniss. Die Mathematik fasst schon einen Theil der physikalischen und metaphysischen Wissenschaften in sich. Ihre vier Disciplinen sind: Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik, die alle einerseits theoretisch, andererseits praktisch sind. Die praktische Geometrie bringt die sinnreichsten und wunderbarsten Erfindungen zu Stande. So spricht Bacon von Flugmaschinen, von Instrumenten, vermittelst deren Wagen ohne Zugthiere und Schiffe schneller als durch Ruderer fortbewegt werden könnten. Doch geräth er hier in Abenteuerliches und Phantastisches (s. Werner, die Psychol. u. s. w. des R. B., S. 543). Von diesen Wissenschaften ist die Geometrie die unterste, die Astronomie die oberste. Freilich giebt es auch eine physikalische Astronomie, die den Namen Astronomia iudiciaria führt. Bacon hat ein Volumen verae mathematicae in sechs Büchern verfasst, von denen nur das erste, das die Communia mathematicae zum Inhalt hat, handschriftlich aufgefunden ist.

Die physikalischen Wissenschaften sind: Perspectiva, Astronomia iudiciaria et operativa, Scientia ponderum, Alchymia, Agricultura, Medicina, Scientia experimentalis. Die Perspectiva muss zuerst stehen, weil der Gesichtssinn uns die Unterschiede der Dinge vermittelt, und auf diese Unterschiede sich alle unsere Einzelerkenntnisse der Natur gründen. Die Astronomia iudiciaria folgt, weil in der Gestirnwelt die ersten Unterschiede der sichtbaren Dinge sich zeigen; sie forscht nach den natürlichen Kräften der Gestirne und nach ihrem Einfluss auf die irdische Welt. Die Scientia ponderum hat es besonders mit den Elementen zu thun, da namentlich in diesen die Unterschiede des Schweren und Leichten bemerkbar sind. Die Alchymie ist die Lehre von den unbeseelten tellurischen Gebilden und beschäftigt sich mit „allen denkbaren elementaren Zusammensetzungen der tellurischen Stofflichkeit", deren es einhundert fünfundvierzig giebt (auch das Goldmachen wird hier aufgeführt), während die Agricultur auf das Irdisch-Lebendige, auf die Pflanzen und Thiere geht. Die Medicin behandelt die anima rationalis, den Menschen, besonders Gesundheit, Krankheit desselben, und in Folge dessen auch seine Organisation und Erzeugung. Die Scientia experimentiva ist die Höhe der ganzen Naturweisheit und zeigt auch die bedeutendsten praktischen Erfolge auf, sie ist namentlich Astrologie und Magie, und ist von der grossen Menge nicht zu fassen. Hier spricht Bacon viel von verborgenen Kräften, und das Lebenselixir spielt eine Rolle. Die Gestirne wirken unmittelbar auf die physische und psychische Beschaffenheit des Menschen ein, aber die Handlungsweise des Menschen, der ein freies Wesen ist, lässt sich nur mit psychologischer Wahrscheinlichkeit bestimmen. Die siderischen Mächte sind einerseits dem göttlichen Willen absolut unterworfen, und andererseits können sie auch durch den Menschen selbst in ihrer Wirksamkeit gehindert werden.

Die Unterlage für die Moralphilosophie bilden gewisse Sätze der Metaphysik, die Lehren von Gottes Wesen, von Gott als Weltschöpfer und Weltregierer, auch die von der Vergeltung in einem künftigen Leben. Die Moralphilosophie zerfällt in sechs Theile, von denen der erste auf den cultus dei, der zweite auf das bonum commune, der dritte auf das bonum privatum, der vierte und fünfte auf die Ekklesiastik geht, und der sechste de causis ventilandis coram iudice inter partes, ut fiat iustitia (s. Werner a. a. O. S. 569 ff.), handelt. In der ganzen Moral will Bacon dem Aristoteles folgen, bei dem er sogar die christliche Begründung der Moralphilosophie durch die Lehre von der Trinität zu finden glaubt. Der Musik, in die er die Poesie mit einbegreift, schreibt er gleich den Alten einen grossen Einfluss auf die Menschen zu, da sie die ganze Natur derselben umwandele und den Geist zu dem Vernehmen der göttlichen Harmonien erhebe. Ueber die philosophia moralis hat Bacon ein eigenes Werk in sechs Theilen abgefasst, von denen bis jetzt drei nur handschriftlich bekannt sind.

Raymundus Lullus (oder Lullius) fand für seine „grosse Kunst", eine ruhmredig und enthusiastisch ausgepriesene Phantasterei, eine nicht geringe Zahl von gläubigen Anhängern. Er stellt zum Behuf der Erfindungskunst in sieben verschiedene Kreise, die um einen gemeinsamen Mittelpunkt sich drehen, theils formale, theils materiale, willkürlich aufgeraffte Begriffe so zusammen, dass sich, indem man die Kreise dreht, die sämmtlichen möglichen Combinationen mechanisch mit Leichtigkeit vollziehen lassen, wo dann Sinn und Unsinn in bunter Zusammenwürfelung erscheinen. Es sollen auf diese Weise alle wissenschaftlichen Aufgaben gelöst werden. Auch die kabbalistische Geheimlehre hat Raymundus Lullus bereits gekannt und für seine beabsichtigte Wissenschaftsverbesserung auszubeuten gesucht. Lullus tadelt, dass Thomas die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung

für philosophisch unbeweisbar, und dass die Averroisten diese Lehren für philosophisch falsch halten (insbesondere in seinem zu Paris 1310 verfassten Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam). Bei seiner Art, „Beweise“ zu führen und die Ungläubigen zu „besiegen“, wird ihm die Demonstration der Wahrheit dieser Dogmen nicht schwer.

Auch während der Blüthezeit der Scholastik hat es niemals an antikirchlichen Philosophemen gefehlt, die sich an die aristotelische Doctrin, zumal in der averroistischen Deutung, anschlossen. Dass die erste Bekanntschaft mit der fremden Philosophie zu heterodoxen Gedanken führte, ist schon oben (§ 30) bemerkt worden. Vielleicht war es der gleiche Einfluss, der den Dialektiker Simon von Tournay zu Paris (um 1200) befähigte, mit gleicher Leichtigkeit den kirchlichen Glauben (öffentlich) als wahr und (insgeheim) als unwahr zu erweisen (Matth. Paris. hist. Angl. ad annum 1201, p. 198; vergl. Charles du Plessis d'Argentré, Collectio iudic. de nov. error., wo dem Simon von Tournay die Behauptung, dass die Welt durch die Religionsstifter Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden sei, zugeschrieben wird; eine Schrift de tribus impostoribus ist erst 1589 gedruckt worden). Sehr beliebt wurde bald bei Vielen die Unterscheidung einer philosophischen Wahrheit (der reinen Consequenz der aristotelischen Principien) und einer theologischen Wahrheit (der Harmonie mit dem kirchlichen Lehrgebäude), welche Unterscheidung gegenüber unhaltbaren Verschmelzungsversuchen ihr gutes relatives Recht hatte, aber das Princip der Scholastik aufhob, von der kirchlichen Autorität verdammt wurde und in dieser Periode noch nicht die Vorherrschaft gewann. Insbesondere ging dieselbe aus dem Averroismus hervor. Vgl. darüber namentlich Ern. Renan, Averroès et l'Averroisme, S. 213 ff. und die Schrift von Maywald, s. ob. S. 123. Schon im Jahre 1240 hat Guillaume d'Auvergne, der damalige Bischof von Paris, mehrere dem Arabismus (und wahrscheinlich der Schrift de causis) entnommene Sätze der Censur unterworfen. Im Jahr 1247 behauptete der Pariser Lehrer Johann von Brescia, gewisse Sätze, die als häretisch getadelt wurden, nicht im theologischen, sondern nur im philosophischen Sinne aufgestellt zu haben. Im Jahr 1269 berief Etienne Tempier, der damals Erzbischof von Paris war, eine Versammlung von Lehrern der Theologie, durch welche dreizehn averroistische Sätze geprüft und (1270) verdammt wurden. Vgl. ob. S. 195. Aber die antikirchlichen Lehren behaupteten sich. Im Jahr 1275 verwarf der Papst Johann XXI. die Behauptung einer zweifachen Wahrheit und forderte den Bischof Etienne Tempier auf, zu inquiriren, von welchen Personen die häretischen Lehren ausgegangen seien; dieser Bischof rügte danach (1277) aufs Neue in einem erweiterten Verzeichniss Sätze, wie folgende, die zu Paris in der Facultas artium vorgetragen wurden: Gott ist nicht dreieinig und einer, weil die Dreieinigkeit sich nicht mit der reinen Einfachheit vereinigen lässt; die Welt und die Menschheit sind ewig; eine Auferstehung des Leibes muss von Philosophen nicht zugegeben werden; die vom Körper getrennte Seele leidet nicht vom Feuer; Entzückungen und Visionen finden nur auf natürlichem Wege statt; die theologischen Reden stützen sich auf Fabeln; ein Mensch, der mit den moralischen und intellectuellen Tugenden ausgerüstet ist, hat an sich die genügende Befähigung zur Glückseligkeit (s. den Anhang zum vierten Buche in den Ausgaben des Petrus Lombardus; du Boulay, hist. univ. Paris. tom. III, p. 397, 442; Charles du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Lutet. Paris. 1728, I, S. 175 ff.; Charles Thurot, de l'organ. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-âge, S. 105 f.). Ein Hauptsitz des Averroismus war Padua. Um das Jahr 1500 herrschte die Lehre von der doppelten Wahrheit bei Averroisten und Alexandristen (vgl. Grundr. III, § 3).

§ 36. Nach dem Vorgange des Franciscaners Petrus Aureolus, gest. 1321, und des Dominicaners Wilhelm Durand von St. Pourçain, gest. 1332, erneuerte der Franciscaner Wilhelm von Occam, gest. am 7. April 1347, in der Terminologie an die „moderne“ Logik sich anschliessend, den Nominalismus und begründete hierdurch als „venerabilis inceptor“ eine philosophische Richtung, die, an sich gegen die kirchliche Lehre fast indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Occam verengt nicht bloss, wie Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die blosse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkennt einen solchen überhaupt nicht an; auch das Dasein und die Einheit Gottes wird ihm zum blossen Glaubensartikel. Die Kritik gewinnt selbständige Bedeutung. Der Nominalismus des Occam ist mehr noch eine Polemik gegen den Realismus, als eine durchgeführte positive Doctrin. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als blosser Begriff des denkenden Geistes erscheint, so fällt auf die das Einzelne erfassende äussere und innere Wahrnehmung ein grosses Gewicht, wodurch, wenn andere Momente begünstigend hinzutraten, leichter, als bei der Herrschaft des Realismus, der scholastischen Abstraction eine Schranke gesetzt und eine inductive Erforschung der äusseren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden konnte.

Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis commentar. in quatuor libros sententiarum, Romae 1596—1605; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 319—327.

Durandi de St. Porciano comm. in magistr. sentent., Par. 1508, Lugd. 1568, Antverpiae 1576; vgl. Prantl. Gesch. d. Log. III, S. 292—297.

Guil. Occam, Quodlibeta septem, Par. 1487, Argent. 1491; Summa totius logices, oder: Tractatus logices in tres partes divisus, Par. 1488, Venet. 1561, Oxon. 1675; Quaestiones in libros Physicorum, Argent. 1491, 1506; Quaestiones et decisiones in quatuor libros sententiarum, Lugduni 1495 u. ö.; Centilogium theologicum, ibid. 1496 Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Arist. praedicamenta, Bononiae 1496. Durch Melchior Goldast (und schon früher, Par. 1598) ist seine Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa in der Monarchia, t. I., p. 13 sqq. und durch Ed. Brown sein Defensorium gegen Johann XXII. im Anhang zum Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq. veröffentlicht worden; vgl. über ihn Rettberg, Occam und Luther, in den Stud. u. Kr., Jahrg. 1839; W. A. Schreiber, die polit. und relig. Doctrinen unter Ludwig dem Baier, Landshut 1858; Prantl, der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert, in den Sitzungsber. der ph. Cl. der Münchener Akademie, 1864, II, 1, S. 58—67, und Gesch. der Log. III, S. 327—420; über seine und überhaupt die nominalistische Gotteslehre A. Ritschl in: Jahrbücher für deutsche Theologie, Heft I, 1868.

Pierre Aureol (Petrus Aureolus), geboren zu Verberie-sur-Oise, „doctor abundans“ oder „doctor facundus“ genannt, bekennt sich zu einem die reale Existenz der Genera und Species ausschliessenden Conceptualismus. In l. pr. Sent. dist. 23, art. 2: manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus; non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. Er hat bereits das Princip

aufgestellt (in Sent. II. dist. 12, qu. 1): non est philosophicum, pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Er hält dafür, dass wir die Dinge selbst ohne Vermittlung durch „formae speculares" anschauen (ibid.): unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia obiectiva.

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), der schon oben (S. 237) unter den Thomisten erwähnt wurde, Lehrer zu Paris seit 1313, einige Zeit darauf nach Rom berufen, seit 1318 Bischof von Puy-en-Velay, gest. 1332, hat in Paris wahrscheinlich schon früher gelehrt, als der um 1320 dort in Ansehen stehende Occam, so dass seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugethan war, wohl nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht Hauréau, ph. sc. II, S. 410 ff. widerlegt) aus einem Einfluss, den Occam auf ihn geübt hätte, abgeleitet werden darf. Er lehrt: die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Object und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung: die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so dass die Lehre des Leibnizianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraction gewonnen Gattungs- und Artbegriff das durchgängig Bestimmte, bereits hier auftritt; vgl. auch schon Arist. Metaph. VIII, 6). Universale est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis singularis terminatur ad singulare. — Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. Es existiren nur Individuen; Sokrates ist ein Individuum durch seine Existenz selbst (in l. II. Sent., dist. 3). Die Abstraction des Universellen von dem Einzelnen ist nicht die Operation eines Intellectus agens, wie Averroës irrthümlich annahm, sondern des nämlichen Vermögens, welches afficirt wird. Ebensowenig aber präexistirt das Universelle der intellectio oder operatio intelligendi, sondern wird erst durch diese gebildet, indem die Sache in unserer Betrachtung von den individualisirenden Umständen abgetrennt wird. In l. I. Sent., dist. 3, qu. 5: universale non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus.

Wilhelm, geboren zu Occam in der Grafschaft Surrey in England, Franciscaner und Schüler des Duns Scotus, später Lehrer zu Paris, trat in dem Kampfe der Hierarchie mit der Staatsgewalt auf die Seite der letzteren; vom Papste verfolgt, floh er zu Ludwig von Baiern, der ihn schützte. Sein Verhältniss zu diesem Fürsten bezeichnet sein Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Als Erneuerer des Nominalismus führt er bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „venerabilis inceptor"; auch ist er „doctor invincibilis" von seinen Anhängern genannt worden.

Wilhelm von Occam gründet seine Verwerfung des Realismus auf den Satz: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Er bekämpft die Realisirung und Hypostasirung der Abstractionen. Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. Daraus, dass wir mittelst allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, dass das Allgemeine als solches Realität habe; es genügt, dass die Individuen realiter existiren, welche bei der Urtheilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt. (Die Termini, ὅροι, sind nach Petrus Hispanus compositi ex voce et significatione.

Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt. Supponere pro aliquo gebraucht Occam, wie dies nach Thurots Nachweis mindestens schon seit dem Jahre 1200 üblich war, in intransitivem Sinne gleichbedeutend mit stare pro aliquo. Wird supponere transitiv gebraucht, so sind die Termini die supponentia, die Individuen aber die supposita. Die Supposition ist die Repräsentation dessen, was im Umfange eines Begriffes liegt, durch das diesen Begriff bezeichnende Wort.) Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen ausser der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisirend dem Allgemeinen eine selbständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen; lässt man es in den einzelnen Dingen existiren, so dass es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisirt; ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müsste ein realer sein, ist also nicht anzunehmen. Lässt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, dass erst unser Intellect durch die Abstraction es absondere, so existirt es in ihnen nicht als Allgemeines; denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äussere Object, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Demgemäss existirt das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als conceptus mentis, significans univoce plura singularia, und auch in dem Geist nicht substantiell (subiective) sondern als Vorstellung (obiective), ausser demselben aber nur als das Wort oder überhaupt als jegliches Zeichen, welches conventionell mehrere Objecte repräsentirt. Jedes Ding ist als solches individuell: quaelibet res eo ipso quod est, est haec res. Die Ursache des Dinges ist eben damit zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz. Die Abstraction, durch welche das Allgemeine in unserm Geiste gebildet wird, setzt keine Activität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Act, der sich an den ersten Act, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnissbild (habitus derelictus ex primo actu) naturgemäss anschliesst, sobald zwei oder mehrere gleichartige Vorstellungen vorhanden sind (in Sent. I, dist. 2; Summa tot. log. c. 16). Die aristotelische Kategorienlehre betrachtet Occam als eine Eintheilung nicht der Dinge, sondern der Worte. Er hebt (wie neuerdings Trendelenburg) die grammatische Beziehung hervor.

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substantiell (subjective), nicht als Theile seines Wesens, sondern nur als die Kenntniss, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existiren (ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unsrigen uns vorzustellen.

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In Sentent. I, dist. 3, qu. 2: nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntniss versteht Occam eine solche, kraft deren gewusst werden könne, ob die Sache sei oder nicht; das Urtheil selbst werde dann durch den Intellect vollzogen. Der actus indicativus setzt den actus apprehensivus voraus. Die abstractive Erkenntniss dagegen begründet kein Urtheil über das Dasein oder Nichtsein. Aber es wird nicht durch die Sinne die sicherste Erkenntniss gewonnen; wir erhalten durch sie nur Zeichen der Dinge, die mit diesen zwar von Natur verknüpft, aber nicht nothwendig ihnen ähnlich sind, sowie etwa auch der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers oder das Seufzen ein natürliches Zeichen des Schmerzes ist, ohne dass doch der Rauch

dem Feuer oder der Seufzer dem Schmerze ähnlich wäre. (Die Worte sind willkürliche, auf Uebereinkunft, συνθήκη, beruhende Zeichen der conceptus mentis, also Zeichen der Zeichen und mittelbar der Dinge.) Bei dem Urtheil über die Existenz äusserer Objecte ist Täuschung möglich. Sicherer als alle Sinneswahrnehmung ist die intuitive Erkenntniss des Intellects von unseren eigenen inneren Zuständen. Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen, non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt (in I. Sent. prol. qu. 1). Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele wird auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensacte von einer immateriellen Form herrühren oder nicht, erfahren wir nicht, und auch die Beweise für solche Annahmen sind unsicher (Quodl. I, qu. 10).

Occam beschränkt jedoch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntniss; er erklärt vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntniss des nothwendig Wahren, die vermittelst des syllogistischen Denkens erzeugt werden könne (ib. qu. 2). Die Grundsätze werden aus der Erfahrung durch Induction gewonnen. Freilich hat Occam die Möglichkeit, auf Grund der Erfahrung ein apodiktisches Wissen zu gewinnen (die in der gesetzmässigen Ordnung der Realität selbst liegt, welche durch ein den logischen Normen unterworfenes Wahrnehmen und Denken in unser Bewusstsein aufgenommen wird), nicht aufgezeigt und von seinem Standpunkte aus nicht aufzeigen können, so dass er nicht gegen den (eben so plausibeln wie falschen) Einwurf der subjectivistischen Aprioristen geschützt ist (den in neuerer Zeit z. B. der Kantianer Tennemann gegen seine Doctrin erhebt), die Principien, worauf die Verallgemeinerung der Erfahrungen beruhe, könnten nicht selbst aus der Erfahrung geschöpft sein.

Der Identificirung des denkenden Geistes (der anima intellectiva) mit der empfindenden Seele (anima sensitiva) und mit der Seele als formgebendem Princip des Leibes (forma corporis) ist Occam abgeneigt; die sensitive Seele ist ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form circumscriptive verbunden, so dass ihre Theile einzelnen Theilen des Leibes innewohnen; die intellective Seele aber ist eine andere, trennbare, mit dem Leibe diffinitive verbundene Substanz, so dass sie in jedem Theile ganz ist. Das occamsche Argument für die (altaristotelische) Doctrin der substantiell gesonderten Existenz des νοῦς ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nach Occams Ansicht nicht in einer und der nämlichen Substanz denkbar ist.

Zu einer rationellen Theologie konnten Occams Principien nicht führen; alle Erkenntniss, die den Erfahrungskreis überschreitet, bleibt dem blossen Glauben anheimgegeben. Gott ist nicht intuitiv erkennbar; auch folgt nicht (wie das ontologische Argument will) sein Dasein aus seinem Begriff (ex terminis); es ist nur ein Beweis a posteriori möglich, aber kein strenger. Dass die Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als eine erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar; eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar; das vollkommenste Wesen braucht nicht nothwendig unendlich zu sein etc.; doch findet Occam das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. 1 ff.); im Uebrigen aber erklärt er, dass die „articuli fidei" „pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali" auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit haben. Die sittlichen Vorschriften gelten Occam (der hierin mit Scotus übereinstimmt) nicht als an sich nothwendig; es wäre denkbar, dass Gott durch einen andern Willen Anderes als

gerecht und gut sanctionirt hätte. Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen. Dass die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der göttlichen Personen sein lässt, den Realismus involvire, erkennt Occam ausdrücklich an (in Sent. I, dist. 2, qu. 4); aber er bescheidet sich, dass auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Bei Occam und seinen Nachfolgern tritt an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemässheit des Glaubens das früher nur sporadisch (s. o. § 35, S. 249) hervorgetretene Bewusstsein der Discrepanz, welches bei einem Theile der Philosophirenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte.

§ 37. Unter den Scholastikern der späteren Zeit, als mehr und mehr der erneute Nominalismus die Herrschaft gewann, gehören zu den namhaftesten: Johann Buridan, Rector der Universität zu Paris 1327, gest. nach 1350, durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit und durch seine logische Lehrschrift von Bedeutung; Albertus de Saxonia, der zu Paris um 1350—60 lehrte; Marcelius de Inghen (wie er selbst seinen Namen schreibt; gewöhnlich wird er Marsilius von Inghen genannt), gest. 1392, der zu Paris mindestens seit 1362—1377, später zu Heidelberg lehrte; Nicolas d'Oresme, gest. 1382, der mehrere Schriften des Aristoteles ins Französische übersetzt und freie volkswirthschaftliche Ansichten geäussert hat; Peter von Ailly, geb. 1350, gest. 1425, der die kirchliche Lehre vertheidigende, jedoch der Bibel vor der Tradition und dem Concil vor dem Papste den Vorrang zuerkennende Nominalist, der in der Philosophie zwischen dem Skepticismus und dem Dogmatismus einen Mittelweg halten will; Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog, Lehrer der Theologie zu Toulouse, der (um 1434—36 oder vielleicht schon früher) in einer rationellen, jedoch dem Mysticismus sich annähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzuthun sucht; endlich Gabriel Biel, gest. 1495, der Occamist, der nicht durch Fortbildung des philosophischen Gedankens, sondern nur durch treue und klare Darstellung der nominalistischen Doctrin sich verdient gemacht hat. Von den Mystikern dieser späteren Zeit, die grösstentheils vielmehr für die Religionsgeschichte als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind, ist hier d'Aillys Schüler und Freund Johannes Gerson (1363—1429) wegen seines Versuchs einer Vereinigung von Mystik und Scholastik zu erwähnen.

Joh. Buridan, summa de dialectica, Par. 1487, compendium logicae, Venet. 1489, quaestiones in octo libros phys., de anima, parva naturalia, Par. 1516, in Arist. Metaph., Par. 1518, quaestiones in decem libros ethic., Par. 1489 und Oxf. 1637 in polit. Arist. Par. 1500 und Oxf. 1640; über seine Logik s. Prantl, Gesch. d. Log., Bd. IV, S. 14 bis 38.

Alberti de Saxonia, quaestiones in libros de coelo et de mundo, Venetiis 1497; quaestiones zu Occams Logik, gedruckt in Occams Expositio aurea, u. a. S. über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 60—88.

Marsilii quaestiones supra quatuor libros sententiarum, Argent. 1501. S. über seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 94—103.

Ueber Nicolas d'Oresme und seine Schrift de mutatione monetarum handelt W. Roscher, ein grosser Nationalökonom des 14. Jahrh., in d. Zeitschr. f. Staatswiss. Bd. XIX, 1863, S. 305—318; vgl. W. Oncken, die Staatsl. des Arist., Leipz. 1870, S. 77 f.

Petri de Alliaco, quaestiones super quatuor libros sentent., Argent. 1490; tractatus et sermones ib. 1490. Ueber seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 103—118; P. Tschackert, Peter von Ailli. Zur Geschichte des grossen abendländisch. Schisma u. der Reformconcilien v. Pisa u. Constanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae, Gotha 1877.

G. Bielii collectorium ex Occamo, Tub. 1512. Gabriel Byel in quatuor sententiarum I, Tub. 1501; über Biel handelt Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, in: theol. Quartalschrift, Jahrg. 1865, S. 195—226; G. Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus, ebend. S. 449—481 u. S. 601—676.

Raymundi theologia naturalis sive liber creaturarum wurde schon vor 1488 zwei oder drei Mal gedruckt, dann Strassburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings Sulzbach 1852 (aber ohne den auf dem Index stehenden Prolog), seine Dialogi de natura hominis (ein Auszug aus jenem Werke) zu Lyon 1568 u. ö.; vgl. Montaigne, essais, II, 12. Ueber ihn handeln u. A. Fr. Holberg, de theol. nat. R. de S., Halis 1843, David Matzke, die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846, M. Huttler, die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsb. 1851, C. C. L. Kleiber, de R. vita et scriptis (Progr. der Dorotheenst. Realschule), Berol. 1856, Fr. Nitzsch, quaestiones Raimundanae, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393—435, C. Schaarschmidt in Herzogs theol. Realenc., Bd. XII, 1860, S. 571—577.

Gersonis opera, Colon. 1483, Argentor. 1488—1502, Par. 1521, Par. 1606, und durch du Pin, Antv. 1706; über ihn handeln u. A. Engelhardt, de Gersonio mystico, Erl. 1823, Lecuy, vie de G., Par. 1835, Ch. Jourdain, Par. 1838, C. Schmidt, Strassb. 1839, Mettenleiter, Augsb. 1857, Joh. Baptist Schwab, Würzb. 1859, Louis Girardez, exposé de la doctrine de Gerson sur l'église, Strassb. 1868, Johannes Zürcher, Gersons Stellung auf d. Concil v. Constanz, Leipz. 1871. Ueber seine Logik Prantl, Bd. IV, S. 141—148.

Johann Buridan, ein Schüler Occams, hat nur die logischen, metaphysischen und ethischen, nicht die specifisch-theologischen Probleme erörtert. An seinen Namen knüpft sich, freilich wie es scheint mit Unrecht, die sogenannte „Eselsbrücke", pons asinorum, die mit der Auffindung des Mittelbegriffs, der inventio medii, zusammenhängt. Es ist das medium gleichsam die Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man die Anleitung dazu, die auch den Stumpferen zu Gute kommen mochte, pons asinorum (Sancrusius, dialectica ad ment. Scoti: diciturque pons, quod sicut ponte ripae fluminis, sic medio extrema per negationem intercisa uniantur). In Buridans Summa findet sich davon nichts, auch nicht in dem Abschnitt: de arte inveniendi medium, der aber nach Prantl IV, S. 34 nicht von Buridan selbst, sondern von dessen Erklärer und Herausgeber Johannes Dorp verfasst ist. Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, qu. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne, die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, dass bei der Setzung aller zu einer Sache

(z. B. zu der Entscheidung für das Proponirte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen; die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewusstsein der Verantwortlichkeit. (Hierbei wird freilich übersehen, dass eben die Beschaffenheit des Willens selbst, aus der die Art der Entscheidung herfliesst, der Gegenstand des sittlichen Urtheils ist, und dass nur eine fremde Causalität, eine den Willen hemmende Nothwendigkeit, sei dieselbe ein äusserer oder ein psychischer Zwang, nicht aber die in ihm selbst gegründete Causalität, die in seinem eigenen Wesen liegende innere Nothwendigkeit die Willensfreiheit aufhebt.) Der vielgenannte „Esel des Buridan", der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden; das Argument stammt aus Arist. de coelo II, 13, p. 295 b, 32 her; nur den „asinus" haben Scholastiker (und wohl Gegner des Buridan) hinzugethan.

Albert von Saxen gehört zu den berühmteren Lehrern an der Pariser Universität bald nach der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Er hat sich zumeist mit der Logik (besonders auch mit der „modernen" Doctrin de suppositionibus) und mit der Physik beschäftigt. Bemerkenswerth ist seine Mittheilung, einer seiner Lehrer scheine dafür gehalten zu haben, die Annahme, dass die Erde sich bewege und der Himmel ruhe, lasse sich nicht als unhaltbar erweisen; er selbst freilich glaubt, wenn auch andere Argumente nach dem richtigen Nachweise seines Lehrers ohne Kraft seien, so könnten doch die Stellungen der Planeten und die Sonnen- und Mondfinsternisse nicht aus jener Annahme erklärt werden.

Marsilius von Inghen hat erst zu Paris, dann an der Heidelberger Universität, zu deren Gründern er gehört, die nominalistische Richtung im Anschluss an Durand und Occam vertreten.

Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco) begründet in seinem Commentar zu den Sentenzen (I, 1, 1) bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntniss den Satz (des Occam), die Selbsterkenntniss sei sicherer, als die Wahrnehmung von äusseren Objecten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, dass ich bin; die Annahme der Existenz äusserer Objecte aber könnte ein Irrthum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht eben so in mir auch ohne äussere Objecte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objecte vernichtete. Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjectiv genügende Ueberzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge. Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewissheit an, die durch das Schliessen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe; wer diese Gewissheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Ailly, wie Occam, dass sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen.

Unter den Nominalisten haben sich ferner mehr oder weniger hervorgethan: der Dominicaner Robert Holcot, gest. 1349, der die philosophische Wahrheit von der theologischen in dem Sinne sonderte, dass aus den philosophischen Prämissen die reine, durch keinen Seitenblick auf das theologische Dogma getrübte Consequenz gezogen werden dürfe und müsse; Gregor von Rimini, gest. 1358, der als General des Augustinerordens einflussreich war; die Mathematiker Richard Suinshead oder Suisset um 1350 und Heinrich von Hessen (Magister Henricus Hembucht de Hassia), der seit 1363 an der pariser Universität lehrte, gest. 1397;

Johann von Mercuria, der aus dem Doctrinismus die (vermeintliche) Consequenz zog, dass der nicht sündige, der einer unwiderstehlichen Versuchung unterliege, und dass auch die Sünde als von Gott gewollt mehr gut als böse sei, welche Sätze von der Universität zu Paris 1347 verworfen wurden, nachdem dieselbe bereits 1339 Occams Lehrbücher verboten, 1340 den Nominalismus verworfen hatte; Nicolaus von Autricuria, der 1348 zum Widerruf seiner Angriffe auf Aristoteles, seiner auf den Nominalismus gegründeten skeptischen Thesen und seiner Annahme der Ewigkeit der Welt genöthigt wurde; endlich auch Gabriel Biel, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte „letzte Scholastiker", dessen nominalistische Doctrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einfluss geübt hat. Zu Paris wurden 1473 alle Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet; aber bereits 1481 wurde die nominalistische Doctrin wieder zugelassen.

Vereinzelt blieb zu jener Zeit der Versuch des Raymund von Sabunde, die Lehren des Christenthums aus der Offenbarung Gottes in der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: blosses Sein, Leben, Empfinden, Vernunft, ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntniss als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physikoteleologische und moralische (auf das Vergeltungsprincip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, durch welche das Liebende in das Wesen des Geliebten hineinzuwachsen vermöge.

Da die nominalistische Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie zwar nicht feindlich entgegentrat, aber auch kaum positive Dienste leistete, sondern sich gegen sie fast indifferent verhielt, so war ein entsprechendes Verhalten der Theologen gegen die Philosophie die naturgemässe Folge. Gerson (Johann Charlier aus Gerson), der Mystiker, selbst dem Nominalismus zugethan, und ein „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica" erstrebend, mahnt, sich nur mässig mit weltlicher Wissenschaft und Philosophie zu befassen; die Wahrheit sei nur durch die Offenbarung zu erkennen. Sicherer als alle menschliche Forschung, führt Busse und Glaube zur Einsicht. Weder Platon, noch Aristoteles ist der rechte Führer zum Heil. Besser, als alle Vernunfterkenntniss, ist die Befolgung der göttlichen Mahnung: Poenitemini et credite Evangelio! In das gleiche Verhältniss trat der ältere Protestantismus zur Philosophie.

§ 38*). Als die Scholastik ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, bildete sich in deutschen Landen ein eigenthümlicher Zweig der Mystik aus, der für die weitere Entwickelung der Wissenschaft bis in die neueste Zeit hinein von unmittelbarer oder mittelbarer Bedeutung wurde. Die deutsche Mystik entfaltete sich zumeist in deutscher Predigt, die besonders vom Orden der Dominicaner gepflegt wurde, und in der es galt, das Schulsystem, wie es in Albert dem

*) Diesen Paragraphen hat für eine frühere Auflage des Grundrisses Herr Dr. Adolf Lasson verfasst, dessen eingehende Studien auf dem Gebiete der mittelalterlichen Mystik somit dem Werke zu Gute kommen. Derselbe hat auch den Paragraphen für diese sechste Auflage in bereitwilligster und dankenswerthester Weise einer Durchsicht unterzogen.

Grossen und Thomas sich dargestellt hatte, in einer das Herz jedes Einzelnen aus dem Volke ergreifenden Weise darzulegen. Mit der Uebertragung der Wissenschaft in die deutsche Sprache und mit dem Streben nach Volksthümlichkeit fiel die vorherrschende Richtung auf das Logische und auf die verständige Verknüpfung der Grundgedanken in syllogistischem Beweise hinweg; dafür trat die Speculation ein, welche die Glaubenssätze geistig belebend, ihnen die starre Form des Dogmas abstreifte und sie als ein synthetisches Ganzes von einem belebenden Mittelpunkte aus vor dem Herzen und Willen der Hörer ausbreitete. Jener Mittelpunkt aber ist die bei Albert und Thomas noch latente Anschauung von der Wesenseinheit der Seele nach Vernunft und Willen mit Gott, eine Anschauung, die sich hier, wo die Form der Gedankenverknüpfung mehr eine innerlich empfundene Einheit, als ein Ganzes verständig vermittelter Beweise ist, frei und rücksichtslos aussprechen konnte und alle verwandten Elemente aus der ganzen früheren Entwickelung der christlichen Wissenschaft an sich zog. Insbesondere traten nun die platonischen und neuplatonischen Elemente, die auch bei Albert und Thomas nicht fehlen, in den Vordergrund; ein extremer Realismus bildet die stillschweigende Voraussetzung. Nicht die Kirche und die kirchliche Lehre, sondern das Christenthum, wie sie es verstand, wollte die Mystik durch erbauliche Betrachtung fördern und durch transcendenten Vernunftgebrauch begreiflich machen. Urheber und Vollender der ganzen Richtung ist Meister Eckhart (um 1260—1327). Fast in allen Punkten auf die Lehren Früherer, insbesondere auf den Pseudo-Areopagiten, auf Augustin und Thomas sich berufend, hat er gleichwohl, mit kühner Originalität das Alte in neuem Geiste umgestaltend, vielfach künftigen Zeiten vorgearbeitet, jedenfalls aber, wenn auch vom Bann der Kirche getroffen, seine Zeitgenossen aufs tiefste ergriffen. Mit Aristoteles und der an ihn sich anschliessenden Richtung der Scholastik genau vertraut, tritt er der Wissenschaft seiner Zeit keineswegs feindlich gegenüber; nur ihre Form streift er für seine Zwecke vielfach ab, und ihren wahren Sinn will er aufdecken. Theoretisches Erkennen ist ihm die Form, des Göttlichen theilhaftig zu werden; in neuplatonischer Weise freilich gilt ihm als die höchste Erscheinungsform der Vernunft eine unmittelbare, alle Endlichkeit und Bestimmtheit übersteigende Intuition. So sehr er in Predigt und Tractat den Zweck der Erbauung und Erweckung verfolgt, so mächtig lebt doch in ihm ein rein theoretisches Interesse. Das Erkennen ist eine reelle Einigung mit dem Object; nur im Erkennen wird auch das Absolute ergriffen und mit Lust besessen. Im Gegensatz zu den Lehren des Duns Scotus wird der Wille dem Erkennen untergeordnet, die vernunftgemässe

Nothwendigkeit im göttlichen Wesen betont bis zu äusserster Härte. Die Vernunft findet ihre Befriedigung erst in der letzten, Alles umschliessenden Einheit, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Absolute, die Gottheit, bleibt als solche ohne Persönlichkeit und ohne Werk in sich selbst verborgen. Von ihr umschlossen ist von Ewigkeit her mit dem Vermögen sich offenbar zu machen Gott als die Eine göttliche Natur, die sich zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Object ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Thun immer wieder in sich zurücknimmt. Das Subject dieses Erkennens ist der Vater, das Object desselben der Sohn, die Liebe beider zu einander ist der Geist. Der Sohn, wie er ewig vom Vater geboren wird, involvirt zugleich die ideelle Gesammtheit aller Dinge. Die Welt ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, der vorgehenden Bilder, und zugleich von Wesen einfach. Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der endlichen Dinge ist erst durch ihre zeitliche Schöpfung aus Nichts entstanden. Ausser Gott ist die Creatur ein lauteres Nichts; Zeit und Raum und die durch sie bedingte Vielheit ist nichts an sich. Ueber dieses Nichts der Creatur hinauszugehen und sich durch unmittelbare Anschauung in Einheit mit dem Absoluten zu versetzen, ist die sittliche Aufgabe; mittelst der menschlichen Vernunft sollen alle Dinge in Gott zurückgeführt werden. So ist der Ring des absoluten Processes, der zugleich absoluter Stillstand ist, durchlaufen und das letzte Ziel erreicht, die Vernichtung aller Mannigfaltigkeit in der ruhenden Verborgenheit des Absoluten. — In wissenschaftlicher Weise hat die Grundgedanken der eckhartschen Lehre zunächst Niemand weitergeführt. Aus seiner überaus zahlreichen Schule sind als die einflussreichsten Vertreter der Mystik zu nennen: Johann Tauler, Heinrich Suso, der unbekannte Verfasser des Büchleins: eine deutsche Theologie, und Johann Rusbroek.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer, Bd. I, Leipzig 1845, Bd. II. ebd. 1857. Bd. II enthält Meister Eckhart. Bis dahin waren als von Letzterem herstammend nur die in der Ausgabe von Taulers Predigten, Basel 1521, als Anhang enthaltenen Predigten und Tractate bekannt. Pfeiffers höchst dankenswerthe Ausgabe enthält ein hinlängliches Material, um den Gedankenkreis des Meisters zu überschauen, wenn auch nur einen Theil der von Trithemius (de script. eccles.) genannten und von Nicolaus Cusanus (Opp. ed. Basil. p. 71) noch eingesehenen Schriften. Manches jetzt dem Eckhart Zuzuweisende ging früher unter Taulers und Rusbroeks Namen. Vielfach ist der Text schwer verstümmelt, Manches bis zur Unverständlichkeit verderbt. Neue Materialien zu Eckhart bei Sievers, Ztschr. f. deutsch. Alterth. u. d. Lit., Bd. XV, S. 373 ff., bei Birlinger, Alemannia, III, 1875, S. 15—45, von F. Bach, in der Germania, 8. Jahrg., S. 223—226, ferner 10. Jahrg., S. 391—392; bei Jundt in der S. 174 angef. Schr.: Histoire du panthéisme populaire, S. 231—280, bei W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 156—179. — Stücke aus den Mystikern bei P. Fr. H. Seuse Denifle, das geistl. Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Myst. des XIV. Jahrh., 2. Aufl., Graz 1879.

Ueber vorreformatorische Mystiker handelt: Alb. Barrau, étud. sur quelques tendances du mysticisme avant la réformation, Strassburg 1868; J. Tietz, die Mystik und ihr Verhältniss zur Reformation, in: Zeitschr. f. die luth. Theol. und Kirche, Jahrg. 29, 1868, S. 617—638 und ebend. Jahrg. 30, 1869, S. 641—666.

Ueber die deutschen Mystiker vgl. ausser den oben S. 140 angeführten Schriften und den Schriften über Dogmengeschichte (o. S. 1) insbesondere folgende: Gottfr. Arnold, historia et descriptio theologiae mysticae, Frankf. 1702; De Wette, christliche Sittenlehre, II, 2, Berlin 1821; Rosenkranz, die deutsche Mystik, zur Geschichte der deutschen Literatur, Königsberg 1836; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. II, Hamb. 1842, S. 18—284; C. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand (Mémoires de l'acad. des sciences mor. et polit. t. II, p. 240, Paris 1847); Wilh. Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur, 2. Aufl. besorgt v. E. Martin, Basel 1879, S. 423—432; Boehringer, Kirchengeschichte in Biographien, II, 3: die deutschen Mystiker, Zürich 1855; Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie, 2 Thle., Stuttg. 1857; Greith, die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg i. Br. 1861; G. A. Heinrich, les mystiques allemands au moyen-âge, in: Revue d'économie chrétienne, 1866, Nov., p. 926 sqq.; C. Schmidt, Nicolaus von Basel, Wien 1866; ders., Die Gottesfreunde im 14. Jahrh., Jena 1855; W. Wackernagel, Die Gottesfreunde in Basel (kl. Schr. II, 146 ff.); W. Preger, Vorarb. zu einer Gesch. der deutschen Mystik im 13. und 14. Jahrh., in: Zeitschr. f. hist. Theol., 1869, S. 1—145; ders., Geschichte der deutsch. Mystik im Mittelalter. Nach d. Quell. untersucht u. dargestellt, 1. Th. Gesch. d. deutsch. M. bis zum Tode Meist. Eckharts, Lpz. 1875; Jos. Haupt, Beiträge zur Literatur der deutsch. Mystiker, Wien 1874; Jundt, Histoire du panthéisme populaire (vgl. S. 174); ders., les amis de Dieu au 14me siècle, Strassburg 1879; M. Rieger, die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, Heidelberg 1880; Denifle, die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, in Zeitschr. f. deutsch. Alterth. u. d. Lit., N. F. 12. B., S. 200—219, 280—324, 463—540.

Ueber Eckhart handeln: C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1839, S. 663 ff.); Martensen, Meister E., Hamburg 1842; Steffensen, über Meister E. u. d. Mystik (Gelzers Protest. Monatsblätter, 1858, S. 267 ff.); Petr. Gross, de E. philosopho, diss. inaug., Bonn 1858; R. Heidrich, das theol. System des Meisters E., Progr., Posen 1864; Joseph Bach, Meister E., der Vater der deutschen Speculation, Wien 1864; W. Preger, ein neuer Tractat Meister E.s (Zeitschr. f. histor. Theol., 1864, S. 163 ff.); ders., Kritische Studien zu Meister E. (ebd., 1866, S. 453 ff.); E. Böhmer, Meister E. (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 52 ff.); Wahl, die Seelenlehre Meister E.s (Theol. Stud. u. Krit. 1868, S. 273—296); Ad. Lasson, Meister E., der Mystiker, zur Gesch. der relig. Speculat. in Deutschland, Berlin 1868; ders., zum Text des Meist. Eckhart, in: Zeitschr. f. dtsche. Philol., 9. Bd., 1878, S. 16—29; W. Preger, Meister E. und die Inquisition (aus den Abh. der k. bayr. Akad. d. Wiss.), München 1869; M. E.s Theosophie und deren neueste Darstellung, in: Zeitschr. f. d. luth. Th., Jahrg. 31, 1870, S. 59—74; Aug. Jundt, essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart, Strassb. 1871, s. desselb. Verf.s Histoire du panthéisme populaire etc., ob. S. 174; A. Jonas, der transcendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mysticismus des Meister Eckhart, Bergmanns phil. Monatshefte, Bd. II, S. 13—47, 161—197; Frz. Xav. Linsenmann, der ethische Charakt. der Lehre Meister Eckh.s, Tübing. 1873; Lütolf, üb. d. Prozess und d. Unterwerfung Meist. Eckharts, in: Theol. Quartalschr., Jahrg. 57, S. 578—603; Rieger in W. Wackernagels Altdeutsche Predigten, S. 398—429.

Die wichtigsten Ausgaben von Taulers Predigten sind: Leipz. 1498, Basel 1521 und 1522, Cöln 1543; ins Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1548; in die jetzige Schriftsprache übertragen Frankf. a. M. 1826 und 1864, 3 Thle. Das Buch, welches gewöhnlich betitelt ist: Von der Nachfolge des armen Lebens Christi (herausg. von Schlosser, Frankf. a. M. 1833 und 1864; F. H. S. Denifle, das Buch v. geistl. Armuth, bisher bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, — vollständ. herausg., Münch. 1877), ist Tauler fälschlich beigelegt. — Vgl. C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamburg 1841; Rudelbach, christl. Biogr., Leipz. 1849, S. 187 ff.; F. Bähring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853; E. Böhmer, Nicolaus v. Basel u. Tauler (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 148 ff.); Nicol. von Basel, Bericht v. d. Bekehrung Taulers, herausgeg. v. C. Schmidt, Strassb. 1875; J. Nobbe, Tauler v. Strassb. als Volksprediger, in: Zeitschr. f. luth. Th., 1876, S. 637—663; Heinr. Seuse Denifle, (der Gottesfreund im Oberl. u. Nikol. v. Basel, eine krit. Studie, in: histor. polit. Blätter 1875, S. 17—38, 93—122, 245—266, 340—354; ders., Taulers Bekehrung, krit.

unters., Strassb. 1879; ders., Taulers Bekehrung; Antikritik gegen A. Jundt, München 1879) hat nachgewiesen, dass die Geschichte von Taulers Bekehrung eine Dichtung ist.

Susos Werke erschienen: Augsburg 1482, 1512 u. ö., ins Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1555, herausg. von Diepenbrock, Regensb. 1829, 1837, 1854. Die Schriften des sel. Heinrich Seuse — in jetziger Schriftspr. vollständig herausgeg. v. P. Fr. H. Seuse Denifle, 1. Bd., 1. Abth., Münch. 1876. Die Briefe Heinrich Susos, nach einer Handschrift des XV. Jahrh. hrsg. von Wilh. Preger, Leipzig 1867; s. auch dens., die Briefbb. Susos, in: Zeitschr. f. d. Alterth. u. d. Lit. v. Steinmeyer, N. F., 8. Bd., S. 373—415. Fr. H. S. Denifle, zu Seuses ursprüngl. Briefbuche, ebd. 7. Bd., S. 346—371 u. 9. Bd., S. 89—142. — Vgl. Alb. Jahn, Theol. u. Philos. aus H. Suso u. Niclaus v. Strassburg, Bern 1838; C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1843, S. 835 ff.); Böhmer (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 321 ff.); Wilh. Volkmann, der Mystiker Heinrich Suso, Duisburg (G.-Progr.), 1869.

Die Ausgaben des Büchleins: Eine deutsche Theologie (zuerst theilweise von Luther 1516 herausgegeben) sind verzeichnet in der Ausgabe von F. Pfeiffer, Stuttg. 1851, 2. Aufl. mit neudeutscher Uebersetzung, Stuttg. 1855 (Vorwort S. 10—18). Vgl. Ullmann (Theol. Stud. u. Krit., 1852, S. 859 ff.); Lisco, die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttg. 1857; Reifenrath, die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, Halle 1863.

Rusbroek Opp. latine ed. Surius, Cöln 1552 u. ö., deutsch herausg. v. Gottfr. Arnold, Offenbach 1701. Vier Schriften R.s niederdeutsch herausg. von A. v. Arnswaldt, Hannover 1848. Werken van Jan van Ruusbroec, Gent 1858 ff., 5 Thle. Oeuvres choisies de Rusbrock, traduites par Ern. Hello, Tours et Paris 1869. — Vgl. Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. R., Erlang. 1838 (s. o. S. 174); Ch. Schmidt, Etude sur Jean R., Strassb. 1859.

Ueber die Brüder des gemeinsamen Lebens handelt Karl Friedr. Klein, étude sur l'assoc. des frères de la vie commune, ses fondateurs et son influence, Strassburg 1860.

Aus der sonstigen überaus reichen Literatur der an Eckhart sich anschliessenden deutschen Mystik sind nur Bruchstücke auf uns gelangt, zum Theil noch ungedruckt. Vgl. darüber Wackernagel (s. o.) und Bach, Meister Eckhart, S. 175—207. So wichtig indessen diese Schriften für die Ausbildung der deutschen Prosa und für das religiöse Leben des deutschen Volkes waren, so haben sie doch keine eigenthümliche Bedeutung für die Fortschritte der Wissenschaft. Eine der wichtigsten, zum grössten Theile aus Stellen Eckharts zusammengesetzt, ist übersetzt bei Greith, die deutsche Mystik im Predigerorden, S. 96—202.

Anklänge der eigenthümlich deutschen Mystik finden sich schon bei dem Franciscaner David von Augsburg, gest. 1271 (über ihn Pfeiffer, deutsche Mystiker, Bd. I, S. XXVI ff. u. S. 309—386) und besonders bei Albertus Magnus. Eckhart, geb. nach 1250, trat in den Dominicanerorden und war möglicherweise noch ein unmittelbarer Schüler Alberts. Er lernte und lehrte dann 1300 in Paris, wurde aber 1302, also noch vor der Ankunft des Duns Scotus, von Bonifacius VIII. nach Rom berufen und zum Doctor ernannt („doctorem ipse inauguravit", Quétif et Echard, script. ord. praet. T. I, f. 507). E. hat in seinem Orden hohe Würden bekleidet; er wurde 1304 Ordensprovincial für Sachsen, 1307 Generalvicar mit dem Auftrage, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformiren; er lehrte und predigte in vielen Theilen Deutschlands mit dem grössten Ruhme. Vom Provincialamt 1311 entbunden, wurde er als Lector nach Paris geschickt. Seit 1312 etwa zu Strassburg lebend, versah er 1316 das Amt eines Vicars des Ordensmeisters; in seinen letzten Lebensjahren lehrte er zu Cöln. Hier wurde er 1326 vor ein Glaubensgericht gezogen. Er leistete 1327 bedingten Widerruf (siquid errorum repertum fuerit, ... hic revoco publice), appellirte aber gegen weitergehende Forderungen an den Papst. Ehe noch die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte, veröffentlicht wurde (27. März 1329), ist er 1327 gestorben.

E.s Jugend fällt in eine Zeit lebhafter wissenschaftlicher Conflicte. 1270 und 1277 musste der Erzbischof zu Paris, Etienne Tempier, gegen einen weitverbreiteten Rationalismus einschreiten, der die hergebrachte Unterscheidung von offenbarten und Vernunftwahrheiten dahin umgestaltete, dass nur das wissenschaftlich Beweisbare als wahr gelten könne, mithin alle eigenthümlich christlichen Dogmen der Wahrheit entbehrten (vgl. o. S. 249). Dazu kamen die vielfachen pantheistischen und antinomistischen Ketzereien des Zeitalters. Später musste E. auch der Lehre des Duns Scotus und der Nominalisten gegenüber seine Stellung nehmen. Er hat auf den Principien des Albert und Thomas weiter gebaut und ihren Intellectualismus dahin gesteigert, dass die religiöse Wahrheit durchaus der Vernunft zugänglich sein sollte. Aber indem er dieselbe erkennend zu durchdringen suchte, hat er sie unbewusst umgedeutet und die Lehre der Kirche wie einen symbolischen, vorstellungsmässigen Ausdruck der Wahrheit behandelt, während er in adäquaten Begriffen die volle Wahrheit zu besitzen glaubte. In diesem Streben hat er für die Lehre von Gott die besonders aus dem Pseudo-Areopagiten geflossenen, auch bei Albert und Thomas vorhandenen neuplatonischen Elemente vorangestellt, zugleich aber aus dem Apostel Paulus und aus Augustinus eine tiefere Begründung der Ethik gewonnen. Wesentlich hat dabei eingewirkt, dass er sich mehr als einen Diener der christlichen Wahrheit, denn als einen Diener der Kirche betrachtete. Einzelne Aeusserungen über die Missbräuche der Kirche sind dafür nicht so wichtig, als die überall herrschende Unbefangenheit bei Auffassungen der christlichen Lehre, die zu der Lehre der römischen Kirche den diametralen Gegensatz bilden. So hat er denn auch vor Allem sich an das christliche Volk, nicht an die Schule gewendet und die wissenschaftliche Erkenntniss am meisten auf ihre sittlich erweckliche Kraft hin angesehen. E. hat weder gegen die Kirche noch gegen die Scholastik Opposition machen wollen; aber in der That hat er sich von ihrem Boden losgerissen. Zunächst hat sich das Werthverhältniss der einzelnen Bestandtheile der Lehre verändert, indem die Lehre aus den engen Räumen der Schule freigelassen und für die Bedürfnisse des christlichen Volkes eingerichtet wurde; weiterhin hat sich der Charakter der Lehre umgewandelt, und manches unter der Schulformel Verhüllte hat sich als die eigentliche Consequenz des scholastischen Standpunktes erwiesen. Die Scholastik hat den Zweck, die Kirche und ihre Lehre zu fördern. E. will zunächst für das Seelenheil der Christen sorgen und den nächsten Weg zur Vereinigung mit Gott nachweisen. Gegen die rein kirchlichen und dialektischen Bestandtheile der Schulphilosophie wird er deshalb indifferent, ja feindlich gesinnt, wo sie ihm statt des näheren und wahren Weges zu Gott eine endlose Reihe von künstlichen und falschen Vermittelungen aufzustellen scheint.

Fragen rein logischer Art finden wir bei E. nicht behandelt. Aber das Allgemeine ist ihm das wahrhaft Seiende; um wirksam zu werden, bedarf es des Einzelnen, das seinerseits Sein und Bestehen von dem Allgemeinen empfängt und nur durch seine Immanenz in demselben behauptet (vgl. z. B. Pfeiffer, Bd. II, S. 632, Z. 30; 250, 16; 158, 1; 419, 24).

Die Hauptpunkte seiner Lehre bezeichnet E. selbst S. 91: er pflege zu sprechen von Abgeschiedenheit, von der Wiedereinbildung in Gott, von dem hohen Adel der Seele und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Die Darstellung seiner Lehre muss von seiner Psychologie ausgehen, welche die Quelle aller seiner Anschauungen umschliesst.

I. E.s Psychologie stimmt zunächst mit der des Augustinus und Thomas überein. Die Seele ist immateriell, die einfache Form des Leibes, in jedem Gliede ganz und ungetheilt. Die Seelenkräfte sind; die äusseren Sinne, die niederen und

die höheren Kräfte. Die niederen Kräfte sind: der empirische Verstand (Bescheidenheit), das Gemüth (die Zürnerin) und das Begehrungsvermögen; die höheren Kräfte: das Gedächtniss, die Vernunft und der Wille, entsprechend dem Vater, Sohn und Geist. Ueber den Sinnen steht das Wahrnehmungsvermögen, der gemeine Sinn; das Wahrgenommene wird durch ihn an Verstand und Gedächtniss überliefert, indem unter Wegfall der sinnlich-materiellen Elemente das Mannigfaltige in Einheit verwandelt wird. Sinnliche Wahrnehmung geschieht durch Vermittelung von Bildern der Gegenstände, die in die Seele aufgenommen werden. Durch die Begehrung geordnet, durch verständige Betrachtung geläutert und von Gleichniss und Bildlichkeit befreit, gelangt die Wahrnehmung in die obersten Kräfte (S. 319 ff.; 538; 383 ff.). Die Seele ist nicht an Raum und Zeit gebunden, alle ihre Vorstellungen sind unkörperlich (S. 325); sie wirkt in der Zeit und doch nicht zeitlich (S. 25). Nach ihren obersten Kräften in ihrem übersinnlichen Wirken heisst die Seele Geist, Seele dagegen als belebendes Princip des Körpers; aber beide sind ein Wesen. Alle Wirksamkeit der Seele (im engeren Sinne) haftet an einem Organ. Aber die Organe sind nicht selbst das Wesen der Seele, sondern Ausfluss des Wesens und zugleich Abfall vom Wesen. Im Grunde der Seele hören die Organe und somit alles Wirken auf. In diesen Grund dringt nichts als Gott allein. Die Creatur bleibt auf die Kräfte angewiesen, in denen sie ihr eignes Bild beschaut. Somit hat die Seele ein doppeltes Antlitz, das eine dieser Welt und dem Leibe zugewandt, den sie zu aller seiner Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Die Seele ist ein Mittleres zwischen Gott und Creatur (S. 110; 250; 170). (Vgl. die Stellen bei Greith, S. 96—120.)

Die höchste Thätigkeit der Seele ist das Erkennen. Dieses erscheint als ein von Stufe zu Stufe mächtigeres Abscheiden aller Vielheit und Materialität. Es giebt drei Arten der Erkenntniss: sinnliches, vernünftiges und übervernünftiges Erkennen; erst das letztere hat die volle Wahrheit. Was man in Worten auszudrücken vermag, das begreifen die niederen Kräfte; aber damit begnügen sich die oberen nicht. Sie dringen immer weiter vor, bis in den Ursprung, aus dem die Seele geflossen ist. Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben den anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heisst sie der „Funke", auch (S. 113) Synteresis (dem Seelencentrum des Plotin entsprechend, vgl. Grdr. I, 6. Aufl., S. 295). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (S. 131; 469). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Getheiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts Anderes mehr ausser sich hat.

Die Vernunft ist das Haupt der Seele, Erkenntniss Grund der Seligkeit. Wesen und Erkenntniss ist eins. Was am meisten Wesen hat, erkennt man auch am meisten. Das Erkennen des Objects ist ein reales Einswerden mit demselben. Gottes Erkennen und mein Erkennen ist eins; im Erkennen geschieht die wahre Einigung mit Gott. Darum ist die Erkenntniss das Fundament alles Wesens, der Grund der Liebe, die bestimmende Macht des Willens. Nur die Vernunft ist dem göttlichen Lichte zugänglich (S. 99; 84; 221). Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigne That des Menschen, sondern Gottes Thun in uns. (Bei Suso im „dritten Buch" Cap. 6 findet sich die Bestimmung, das wahre Erkennen sei ein Verstehen zweier Contraria in Einem.) Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Der Form nach aber bleibt es ein Erkennen, und alles endliche Erkennen ist ein Fortschreiten zu dem unendlichen hin. Darum ist die erste Anforderung: wachset

an Erkenntniss. Ist euch aber jene Erkenntniss zu hoch, so glaubet; glaubet an Christum, folget seinem heiligen Bilde und lasst euch erlösen (S. 498). Mit der rechten Erkenntniss hört alles Dünken, Wähnen und Glauben, alles Anschauen in Bildern und Gleichnissen, alle Belehrung durch die Schrift, durch Dogmen und Autoritäten auf; da braucht man kein fremdes Zeugniss, keine verständigen Beweisgründe mehr (S. 242; 245; 381; 302; 458). Da aber die Wahrheit für den empirischen Verstand nicht fassbar ist, so sehr, dass, wäre sie begreiflich und glaublich, sie nicht Wahrheit sein könnte (S. 206), so wird das Erkennen der Wahrheit im Gegensatz zum Wahrnehmen und kunstmässigen Denken selbst ein Glauben genannt (S. 567), mit besonderer Beziehung darauf, dass dieses unmittelbare Verhältniss zum Uebersinnlichen in der Vernunft entspringt, im Willen aber wirksam wird. Wenn nämlich die Vernunft bis an die Grenze ihres Vermögens gelangt ist, so bleibt ihr noch ein Transcendentes, das sie nicht zu ergründen vermag. Das offenbart sie dann in dem Grunde der Seele, in welchem Vernunft und Wille in lebendigem Austausch stehen, dem Willen, und der Wille, von göttlichem Lichte erleuchtet, stürzt sich in ein Nichtwissen und wendet sich von allem vergänglichen Lichte zu dem höchsten Gute, zu Gott. So entsteht der Glaube (S. 102; 171; 176; 384 ff.; 439; 454–460; 521; 537; 559; 567; 591), eine Erhebung, welche vom Verstande aus die ganze Seele ergreift und sie in ihre höchste Vollkommenheit leitet (vgl. die Stellen bei Greith, S. 172 ff.).

Der höchste Gegenstand des Erkennens sind nicht die drei Personen der Gottheit, die ja von einander unterschieden sind; auch nicht die Einheit der Drei, denn sie hat die Welt ausser sich. Die Vernunft dringt über alle Bestimmtheit hinaus in die stille Wüste, in die nie ein Unterschied gedrungen ist, die unbeweglich über allem Gegensatze und aller Getheiltheit erhaben ist (S. 193; 281; 144).

II. In der Lehre von Gott geht E. von des Areopagiten negativer Theologie (vgl. oben S. 114 f.) aus und nimmt den von Gilbertus Porretanus gemachten Unterschied von Gottheit und Gott (s. oben S. 171 f.) in tieferem Sinne wieder auf, während er die Dreieinigkeitslehre vorträgt wie Thomas. Das Absolute heisst bei E. die Gottheit, unterschieden von Gott. Gott wird und vergeht, nicht die Gottheit. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Doch werden die Termini nicht immer genau geschieden. Gott (d. h. die Gottheit) hat keine Prädicate und ist über alles Verstehen, unbegreiflich und unaussprechlich; jedes Prädicat, ihm beigelegt, hebt seinen Begriff auf und setzt zu Gott einen Abgott. Das abstracteste Prädicat ist Wesen (Sein); aber insofern auch dies noch eine Bestimmtheit enthält, wird der Gottheit auch das Wesen abgesprochen, Gott ist insofern ein Nichts, ein Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson, Nichtbild, und doch als die Negation der Negation (S. 322) zugleich das unbegrenzte Ansich, die Möglichkeit, die keiner Art des Wesens entbehrt, in der Alles nicht Eins, sondern Einheit ist (S. 180; 268; 282; 320; 532; 540; 590; 5; 26; 46; 59). — Die Gottheit als solche kann sich nicht offenbaren. Offenbar wird sie erst durch die Personen (S. 320). Das Absolute ist zugleich absoluter Process. Die Gottheit ruht nicht da, wo sie der Anfang, sondern da, wo sie das Endziel aller Wesen ist, wo alles Wesen nicht vernichtet, sondern vollendet wird (in dem concret-Allgemeinen). Der Anfang und das Ende ist die verborgene Finsterniss der ewigen Gottheit, Finsterniss, weil sie unerkannt und unerkennbar ist, weil Gott sich selber dort unbekannt bleibt (S. 288). Gott, sagt E., über Pseudo-Dionysius noch hinausgehend, wohnt in dem Nichts des Nichts, das eher war als das Nichts (S. 539). Aber Gott bleibt nicht da, Gott als Gottheit ist eine geistige Substanz, von der man nur sagen

kann, dass sie nichts sei. In der Dreifaltigkeit ist er ein lebendiges Licht, das sich selber offenbart (S. 499). In der Gottheit ist ein fliessender, stets wieder aufgehobener Unterschied von Wesen und Natur. An jedem Object ist Materie und Form zu unterscheiden (S. 530), in der Gottheit als das Wesen und die Personen. Die Form ist das Sein für Anderes, das Offenbarende; deshalb sind die Personen die Form des Wesens (S. 681). (In der Schule Eckharts wie bei Duns Scotus ist die Form das individualisirende Princip. Form giebt gesondert Wesen nach Suso im „dritten Buch" Cap. 4, vgl. Aristot. Metaph. VII, 13, 1038 a 7.) Die Personen werden zusammengehalten durch die ihnen allen gemeinsame Eine göttliche Natur, und diese Natur in der Gottheit ist das offenbarende Princip in derselben. Das göttliche Wesen ist die ungenaturte Natur, die Personen gehören der genaturten Natur an; aber sie sind eben so ewig wie jene. Die genaturte Natur ist nichts als Ein Gott in drei Personen, und diese naturen die Creatur. Die göttliche Natur ist der Vater, soweit man von dem Unterschiede von den beiden anderen Personen absieht. Der Vater ist der ungenaturten Natur so nahe, wie der genaturten. In jener ist er allein, in dieser der erste (S. 537). Der Vater ist in der unoffenbaren Gottheit enthalten, aber als Wesen ohne Persönlichkeit, also noch nicht als Vater; erst in seiner Selbsterkenntniss wird er Vater. Er ist ein Licht, das als Person und Wesen sich in sich selbst reflectirt. Der Vater ist die Vernunft in der göttlichen Natur. Was da erkennt und was erkannt wird, ist eins und dasselbe (S. 499; 670). Diese Reflexion in sich ist des Vaters ewige Thätigkeit. Sie heisst ein Gebären und ein Sprechen, das Object der Thätigkeit der Sohn oder das Wort, die zweite Person in der göttlichen Natur. Die sinnliche Natur wirkt in Raum und Zeit, darum ist dort Vater und Sohn geschieden; in Gott ist nicht Zeit noch Raum, daher ist Vater und Sohn zugleich ein Gott, unterschieden nur wie Entgiessung und Entgossenheit (S. 94). Der Sohn geht ewig in den Vater zurück in der Liebe, welche beide verbindet. Diese Liebe, der gemeinsame Wille des Vaters und des Sohnes, ist der Geist, die dritte Person. Aus der einen göttlichen Natur fliesst die Dreiheit in einem ewigen Process, in dieselbe fliesst sie ewig zurück. Der Wirklichkeit der Person gegenüber ist die Einheit das absolute Vermögen. Aus diesem Vermögen, nicht als Person, erzeugt der Vater den Sohn; erst durch die Zeugung wird er Person. Diese Zeugung ist ewig und nothwendig und mit dem Begriffe des Wesens gesetzt (S. 335). Die Natur an sich ist weder Wesen noch Person, sie macht aber das Wesen zum Wesen und den Vater zum Vater. Natur und Person postuliren sich gegenseitig, beide sind gleich ewig und gleich ursprünglich, aber verschieden wie Unterschiedlosigkeit und Unterscheidbarkeit. Das Sicherhalten in seiner Eigenthümlichkeit ist der ewige Process; die unbewegliche Ruhe hat an dem ewigen Process ihr Substrat. Es ist ein ewig processirender Stillstand (S. 682; 677). In der absoluten göttlichen Einheit ist aller Unterschied aufgehoben, der Fluss in sich selber verflossen. Wesen und Natur bilden nur einen relativen Gegensatz. Wären sie zwei Bestimmungen des Absoluten, so müsste die eine aus der andern entspringen; in der absoluten Einheit sind sie eins. Das Absolute als Wesen ist Wesen der Personen und aller Dinge; als Natur ist es die Einheit der Personen. Es ist das Wesen des Wesens, die Natur der Natur (S. 669). Der ewige Process in Gott ist das Princip der ewigen Güte und Gerechtigkeit (S. 528).

Dem offenbaren Gott kommen die göttlichen Prädicate zu, insbesondere die Vernunft. Gottes Leben ist sein Sichselbsterkennen. Gott muss wirken und sich selbst erkennen. Er ist die Güte und muss sich mittheilen. Sein Wesen hängt daran, dass er das Beste wolle. Er wirkt ohne einen Schatten von Zeitlichkeit, unwandelbar und unbeweglich. Er ist die Liebe, aber er liebt nur sich selbst

und so viel er sich selbst im Anderen wiederfindet (S. 11; 133; 134; 145; 270; 272). — Eckhart wiederholt sehr oft, dass Gott nicht im endlichen Verstehen begriffen werden kann; was wir von ihm reden, müssen wir stammeln. Aber er hat versucht, seine Intuition begrifflich mitzutheilen und Gott als den absoluten Process zu beschreiben. Die kirchliche Lehre erkennt sich hierin nicht wieder. Seine Personen sind in Wahrheit die Stadien eines Processes. Die begriffliche Ableitung der Vielheit ist ihm nicht gelungen. Vielheit und Offenbarung wird vielmehr unvermittelt in das Absolute hineingetragen und als Thatsache behauptet, keineswegs abgeleitet.

III. Das Absolute ist nun auch der Grund der Welt (S. 540 ff.). Alle Dinge sind von Ewigkeit her in Gott, freilich nicht in grober Materialität, sondern wie das Kunstwerk im Meister. Als Gott sich selber ansah, da sah er die ewigen Bilder aller Dinge in sich vorgebildet, aber nicht in Mannigfaltigkeit, sondern als ein Bild (S. 502). Die Lehre von der ewigen Ideenwelt trägt Eckhart nach Thomas vor (S. 324—328, vgl. Thomas, Summa theol. I, 1. qu. XV, art. 1—3). Von ihr unterschieden ist die Welt der Creaturen, die zeitlich und von Nichts geschaffen sind. Beides muss man wohl unterscheiden, um nicht Eckhart einen Pantheismus zuzuschreiben, von dem er in der That weit entfernt war (S. 325). Die Welt stand in dem Vater ursprünglich in ungeschaffener Einfachheit. Aber in ihrem ersten Ausbruche aus Gott hat sie Mannigfaltigkeit angenommen, und doch ist alle Mannigfaltigkeit einfältig von Wesen und die Selbständigkeit der Einzelwesen nur scheinbar (S. 589). Ein neuer Wille erhob sich nicht in Gott. Als die Creatur noch kein Fürsichsein hatte, war sie doch ewiglich in Gott und seiner Vernunft. Die Schöpfung ist unzeitlich. Gott schuf nicht Himmel und Erde, wie wir uns unangemessen ausdrücken; denn alle Creaturen sind in dem ewigen Wort gesprochen (S. 488). In Gott ist kein Werk; da ist Alles ein Nun, ein Werden ohne Werden, Veränderung ohne Veränderung (S. 309). Das Nun, in dem Gott die Welt machte, ist das Nun, in dem ich spreche, und der jüngste Tag ist so nahe diesem Nun, wie der gestrige Tag (S. 268). Der Vater sprach sich und alle Creaturen in seinem Sohne und fliesst mit allen Creaturen wieder in sich zurück. Der Sohn ist ein Bild alles Werdens, die Einheit aller Werke Gottes. Gottes Güte zwang ihn dazu, dass er alle Creaturen schuf, deren er ewig schwanger gewesen war in seiner Providenz. Die Welt ist ein integrirendes Moment im Begriffe Gottes; ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott (S. 281). Dies gilt aber nur von der Ideenwelt, und so kann es heissen: Gott ist in allen Dingen, Gott ist alle Dinge. Ausser Gott ist nichts als nur das Nichts. Die Welt der Dinge, so weit sie sich in ihrer Selbständigkeit gegen Gott behaupten wollen, ist also ein Nichts. Alles, was mangelhaft ist, alles Sinnliche ist ein Abfall vom Wesen, eine Privation: alle Creaturen sind ein lauteres Nichts. Sie haben kein Wesen, als soweit Gott in ihnen gegenwärtig ist. Die Mannigfaltigkeit ist nur für den endlichen Intellect; in Gott ist nur ein Spruch, aber wir verstehen zwei: Gott und die Creatur (S. 207). Ein reines Denken über Zeit und Raum sieht Alles als Eines, und so, nicht nach ihrer endlichen Bestimmtheit und Unterschiedenheit, hat Gott die Dinge in sich (S. 311; 322 ff.; 540) und sind sie in Wahrheit. — Die scheinbare Selbständigkeit der Dinge hat Eckhart zu erklären nicht versucht. Sie hängt mit ihrer zeitlichen Genesis und Existenz zusammen (S. 117; 466; 390; 589); aber woher stammt die Möglichkeit des Seins ausser Gott? An einer Stelle (S. 497) leitet E. die Mannigfaltigkeit der Sonderexistenz aus dem Sündenfall ab: aber das Böse selbst und die Sünde bleibt unerklärt. Eckhart kennt die Subjectivität des endlichen Denkens (S. 484, Z. 36), aber dass jener Schein erst im

menschlichen Denken entspringe und nur subjectiv sei, ist seine Meinung nicht. Durch Versuche, das Böse zu begreifen und die Subjectivität des Denkens nachzuweisen, ist Eckharts Speculation erst viel später weitergeführt worden.

Das Verhältniss Gottes zur Welt ist näher folgendes: Gott ist die erste Ursache der Welt: in den Dingen hat Gott sein innerstes Wesen veräussert. Darum könnte er sich nimmer erkennen, wenn er nicht alle Creaturen kennte. Nähme Gott das Seine hinweg, so fielen alle Dinge in ihr ursprüngliches Nichts zurück. Aus Nichts sind die Dinge gemacht, aber die Gottheit ist ihnen eingeflösst. Das Nichts hängt allem Geschaffenen an als Endlichkeit und Unterschied. Gott hält alle Creaturen an einem Zaum, nach seinem Gleichniss zu wirken. Gott ist in allen Dingen nicht als Natur, noch als Person, sondern als Wesen. So ist Gott an allen Orten, und an jedem ist er ganz. Da Gott ungetheilt ist, so sind alle Dinge und alle Orte eine Statt Gottes. Gott theilt sich allen Dingen mit, einem jeden so viel es seiner empfänglich ist. Gott ist in allen Dingen als intelligibles Princip; aber soviel er in den Dingen ist, soviel ist er doch darüber. Keine Creatur vermag Gott zu berühren. Insofern Gott in den Dingen ist, wirken sie auch göttlich und offenbaren Gott, aber keine kann es vollkommen. Die Creaturen sind ein Weg von Gott hinweg, aber auch ein Weg zu Gott. Gott wirkt alle seine Werke so, dass sie ihm immanent sind. Die drei Personen haben ihr eigenes Bild in allen Creaturen gewirkt, und alle Dinge wollen wieder in ihren Ursprung zurück. Diesen Zweck hat alle Bewegung der Creatur. Die Creatur strebt immer nach dem Besseren; aller Formenwechsel der Stoffe erzielt Veredelung (S. 333; 143). Die Ruhe in Gott ist das letzte Ziel aller Bewegung.

Das Mittel, alle Dinge in Gott zurückzuführen, ist die Seele, das Beste unter dem Geschaffenen. Die Seele hat Gott sich gleich gemacht und ihr sein ganzes Wesen mitgetheilt. Aber was in Gott durch sein Wesen ist, das ist der Seele nicht wesentlich, sondern Geschenk der Gnade. Die Seele ist nicht causa sui; sie ist von Gott so ausgeflossen, dass sie nicht im Wesen geblieben ist, sondern ein fremdes Wesen angenommen hat. Darum vermag sie nicht Gott gleich zu wirken, sondern wie Gott Himmel und Erde bewegt, belebt sie den Leib und verleiht ihm alle seine Thätigkeiten, während sie zugleich vom Leibe unabhängig mit ihren Gedanken anderswo sein kann als ein in der Endlichkeit Unendliches (S. 394 ff.). Alle Dinge sind um der Seele willen geschaffen. Die Vernunft, von der Thätigkeit der Sinne anhebend, vermag alle Creaturen in sich aufzunehmen. Im Menschen sind alle Dinge geschaffen. In der menschlichen Vernunft verlieren die Dinge ihre endliche Bestimmtheit. Aber nicht allein im Denken veredelt der Mensch alle Creatur, sondern schon durch leibliche Assimilation im Essen und Trinken. In menschliche Natur verwandelt, erlangt jede Creatur die Ewigkeit. Alle Creatur ist ein Mensch, den Gott von Ewigkeit lieben muss; in Christus sind alle Creaturen ein Mensch, und dieser Mensch ist Gott. Die Seele ruht nimmer, sie komme denn in Gott, der ihre erste Form ist, und alle Creaturen ruhen nimmer, sie kommen denn in menschliche Natur und in dieser in ihre erste Form, in Gott (S. 152 ff.; 530). Aller Dinge Werden endet in dem Entwerden (Vergehen), dies zeitliche Wesen endet in dem ewigen Entwerden (S. 497). So ist der Cirkel des ewigen Processes umlaufen, und das All kehrt in den Mittelpunkt, die unentfaltete unaufgeschlossene Gottheit zurück. Es ist die *μονὴ*, *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* des Proklus, durch Vermittelung des Pseudo-Dionysius in Eckharts, wie einst in Erigenas Speculation eingegangen (vgl. Grdr. I, 6. Aufl., S. 308 und oben S. 114 und S. 128 ff.).

IV. Mit dem Gedanken der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittelung der Seele ist das Princip der Ethik gegeben. Sittlichkeit ist diese Rückbringung der Seele und mit ihr aller Dinge in das Absolute. Ihre Form ist Abgeschiedenheit, d. h. Aufhebung der Creatürlichkeit, ihr Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott. Gerade auf dem Gebiete der Ethik liegt ein Hauptverdienst Eckharts. Tiefer noch als Abälards Rationalismus dringt E.s Speculation in den Kern des Sittlichen ein.

Um die Seele in Gott zurückzuführen, soll der Mensch alles Creatürliche abstreifen, zunächst im Erkennen. Die Seele hat sich in den Kräften zertheilt; jegliche hat ihr besonderes Werk, die Seele selbst ist nur um so schwächer geworden. Darum gilt es, dass die Seele sich sammle und von einem getheilten Leben in ein einheitliches Leben komme. Gott braucht seine Aufmerksamkeit nicht von dem Einen auf das Andere zu richten, wie wir. Wir sollen sein wie er, und in einem Augenblicke alle Dinge in einem Bilde erkennen (S. 13 ff.; 264). Willst du Gott göttlich wissen, so muss dein Wissen zu einem reinen Nichtwissen, zu einem Vergessen deiner selbst und aller Creaturen werden. Dieses Nichtwissen ist die unbegrenzte Fähigkeit des Empfangens. So werden dir alle Dinge Gott, denn in allen denkst du und willst du nichts als Gott allein. Es ist dies ein Zustand der Passivität. Gott bedarf nichts, als dass man ihm ein ruhig Herz gebe. Gott will dies Werk selber wirken; der Mensch folge nur und widerstrebe nicht. Nicht allein die Vernunft, auch der Wille muss sich selbst transcendiren. Der Mensch muss schweigen, damit Gott spreche. Wir müssen leiden, damit Gott wirke. Die Kräfte der Seele, die vorher gebunden und gefangen waren, müssen ledig und frei werden. Dies ist dann zugleich die Aufgebung des eigenen Selbst. Gieb deine Individualität auf und erfasse dich in reiner menschlicher Natur, wie du in Gott bist: so geht Gott in dich ein. Könntest du dich selbst vernichten einen Augenblick, so wäre dir alles eigen, was Gott an sich selbst ist. Die Individualität ist blosse Accidenz, ein Nichts; thut ab das Nichts, so sind alle Creaturen eins. Das Eine, was da bleibt, ist der Sohn, den der Vater gebiert (620). Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Selbstliebe; hättest du die gelassen, du hättest alle Welt gelassen. Der Mensch, der Gott schauen will, muss sich selber todt sein und in der Gottheit begraben werden, in der unoffenbaren, wüsten Gottheit, um wieder das zu werden, was er war, als er noch nicht war. Dieser Zustand heisst Abgeschiedenheit, eine Freiheit von allen Affecten, von sich selbst, ja von Gott. Das Höchste ist, dass der Mensch um Gottes willen Gott selber lasse. Darin liegt zugleich die vollständige Ergebung in Gottes Willen, Freudigkeit in allen Leiden, ja in der Hölle, Freudigkeit im Anschauen wie im Entbehren Gottes. Der abgeschiedene Mensch liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern die Güte um der Güte willen; er erfasst Gott nicht, insofern er gut oder gerecht ist, sondern als reine Substantialität. Er hat durchaus keinen Willen; er ist ganz in Gottes Willen getreten. Alles, was zwischen Gott und der Seele vermittelt, muss wegfallen, das Ziel ist nicht Gleichheit, sondern Einheit. Das ist zugleich ein Einkehren in der Seele eignes Wesen, in die Wüstung der Seele, wo die Seele ihrer selbst beraubt werden und Gott mit Gott sein soll, in das Nichts aller Bestimmtheit, in dem sie ewig geschwebt hat ohne sich selbst (S. 510). Der höchste Grad der Abgeschiedenheit heisst Armuth. Ein armer Mensch ist der, der nichts weiss, nichts will und nichts hat. So lange der Mensch noch den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, oder Gott oder Ewigkeit oder irgend etwas Bestimmtes begehrt, ist er noch nicht recht arm, d. h. noch nicht recht vollkommen (S. 280 ff.).

Befinde ich mich im Zustande der Abgeschiedenheit, so gebiert Gott seinen Sohn in mich. Die Heiligung des Menschen ist die Geburt Gottes in der Seele. Alles sittliche Thun ist nichts anderes, als dies Geborenwerden des Sohnes vom Vater. (Der Ausdruck findet sich schon im Briefe an Diognet, s. oben S. 27.) Die Geburt in der Seele geschieht in derselben Weise, wie die ewige Geburt des Wortes, über Raum und Zeit. In diesem Werke sind alle Menschen ein Sohn, verschieden nach leiblicher Geburt, aber nach der ewigen Geburt eins, ein einziger Ausfluss aus dem ewigen Worte (S. 157). Zugleich bin ich es, der den Sohn gebiert im sittlichen Thun Gott hat mich von Ewigkeit geboren, damit ich Vater sei und den gebäre, der mich geboren hat. Gottes Sohn ist der Seele Sohn, Gott und die Seele hat einen Sohn, nämlich Gott. Diese Geburt ist zugleich ein Abschluss. In wem einmal der Sohn geboren ist, der kann nicht mehr fallen. Es wäre Todsünde und Ketzerei, es zu glauben (S. 652; 10).

Aus diesem Princip werden nun die einzelnen ethischen Bestimmungen abgeleitet. Tugendhaftes Handeln ist zweckloses Handeln. Auch Himmelreich, Seligkeit, ewiges Leben sind nicht berechtigte Zwecke des sittlichen Willens. Wie Gott ledig ist aller endlichen Zwecke, so auch der Gerechte. Begehre nichts, so erlangst du Gott und in ihm Alles. Wirke um des Wirkens willen, liebe um der Liebe willen, und wenn auch Himmel und Hölle nicht wären, liebe Gott um seiner Güte willen. Noch mehr: du sollst selbst Gott nicht lieben, insofern er die Gerechtigkeit ist oder irgend eine Eigenschaft hat, sondern, insofern er einfache Sichselbstgleichheit ist. Alles Vermittelnde muss abgelegt werden, und darum auch die Tugend, so weit sie eine bestimmte Art zu wirken ist. Die Tugend soll Zustand, mein wesentlicher Zustand sein; ich soll in die Gerechtigkeit eingebildet und überbildet sein. Niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selbst ist. Alle Tugenden sollen in mir zur Nothwendigkeit werden, ohne mit Bewusstsein geübt zu werden. Sittlichkeit besteht nicht in einem Thun, sondern in einem Sein. Die Werke heiligen nicht uns, wir sollen die Werke heiligen. Der Sittliche ist nicht wie ein Schüler, der schreiben lernt durch Uebung, indem er auf jeden Buchstaben merkt, sondern wie der fertige Schreiber, der ohne Aufmerksamkeit unbewusst die ihm wesentlich gewordene Kunst vollkommen und mühelos ausübt (S. 524; 546; 549; 571). Alle Tugenden sind eine Tugend. Wer eine mehr übt, als die andere, ist nicht sittlich. Liebe ist das Princip aller Tugenden; sie strebt nach dem Guten; sie ist nichts anderes als Gott selber. Der Liebe zunächst steht die Demuth; sie besteht darin, dass man alles Gute nicht sich, sondern Gott zuschreibt. Das ist der Seele Schönheit, dass sie wohlgeordnet sei (vgl. Plotins Doctrin, Grdr. I, § 68, 6. Aufl., S. 300). Die Seele soll mit den niedersten Kräften unter die obersten geordnet sein und mit den obersten unter Gott, die äusseren Sinne unter die inneren, diese unter den Verstand, der Verstand unter die Vernunft, die Vernunft unter den Willen, der Wille in die Einheit, so dass die Seele abgeschieden sei und nichts in sie dringe, als die Gottheit.

Es versteht sich, dass E. die äusseren Werke wie Fasten, Wachen, Kasteiungen sehr gering achtet. Dass von ihnen die Seligkeit abhänge, wird geradezu als Einflüsterung des Teufels bezeichnet (S. 633). Sie hindern vielmehr die Seligkeit, wenn man sich an sie bindet. Sie sind eingesetzt, den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; aber lege ihm den Zaum der Liebe an, so erreichst du das Ziel viel besser (S. 29). Ein Werk geschieht nicht um seiner selbst willen; es ist an sich weder gut noch schlecht. Nur der Geist, aus dem das Werk geschieht, verdient diese Prädicate. Nur das Ding lebt, das sich von innen bewegt. Alle Werke also, die aus einem äusseren Motive hervorgehen, sind todt an ihnen selber. Der Wille allein giebt dem Werke Werth,

er genügt statt des Werkes. Der Wille ist allmächtig; was ich ernstlich will, das habe ich. Dich kann Niemand hindern, als du dich selber. Das wahre Wirken ist ein rein innerliches Wirken des Geistes auf sich selber, d. h. des Geistes in Gott oder aus Gott. Auch an den Werken der Barmherzigkeit, die um Gottes willen geschehen, hängt noch die Gebundenheit an äussere Zwecke und Sorgen. Solche Werke machen die Seele nicht zur freien Tochter, sondern zur dienstbaren Dirne (S. 71; 353; 402; 453 ff.). Das innere Werk ist unendlich und geschieht über Raum und Zeit; Niemand kann es hindern. Das äussere Werk verlangt Gott nicht, das von Zeit und Raum abhängt, das beschränkt ist, das man hindern und bezwingen kann, das müde und alt wird durch Zeit und Uebung. Wie dem Steine das Fallen benommen werden kann, aber nicht die Neigung zum Fallen, so ist das innere Werk des Sittlichen: wollen und sich neigen zu allem Guten und streiten gegen das Böse (S. 434). Des Gerechten Thun ist nicht ein gesetzliches Thun, sondern ein Glaubensleben (S. 439). Das wahre innere Werk ist ein unabhängiges Aufgehen der Vernunft in Gott, nicht gebunden an bestimmte rationale Vorstellungen, sondern in lauterer unmittelbarer Einheit (S. 43). So ist auch das wahre Gebet die Erkenntniss des absoluten Wesens. Das Gebet des Mundes ist nur eine der Sammlung wegen eingesetzte äussere Uebung. Das wahre Gebet ist wortlos, ein Wirken in Gott und eine Hingabe an Gottes Wirken in uns, und so soll man beten ohne Unterlass in allen Zeiten und Orten. Du brauchst Gott nicht zu sagen, wessen du bedarfst; er weiss alles zuvor. Wer recht beten will, der bete um nichts, als um Gott allein. Bitte ich um etwas, so bitte ich um ein Nichts. Wer um etwas Anderes als um Gott bittet, der bittet um einen Abgott. Darum gehört zum Gebet vollständige Ergebung in Gottes Willen. Der abgeschiedene Mensch betet nicht; denn jedes Gebet geht auf etwas Bestimmtes, des Abgeschiedenen Herz aber begehrt nichts. Gott wird durch unser Gebet nicht bewegt. Aber Gott hat von Ewigkeit alle Dinge vorausgesehen und somit auch unser Gebet und hat es von Ewigkeit erhört oder abgeschlagen (S. 240; 352 ff.; 487; 610).

Es giebt in der Tugend keine Grade. Die Zunehmenden sind noch gar nicht sittlich (S. 80; 140). Aber die vollkommene Heiligung ist erreichbar. Der Mensch kann alle Heiligen im Himmel und die Engel selbst übertreffen. Er kann dazu schon in diesem Leibe kommen, dass er zu sündigen nicht vermag (S. 460). Dann ist auch der Leib von Licht durchströmt, alle Kräfte der Seele harmonisch geordnet, der ganze äussere Mensch ein gehorsamer Diener des heiligen Willens. Der Mensch bedarf dann Gottes nicht, denn er hat Gott. Seine Seligkeit und Gottes Seligkeit ist eine Seligkeit.

Mit grosser Besonnenheit vermeidet E. die quietistischen und antinomistischen Consequenzen, die sich aus solchen Anschauungen zu ergeben scheinen, und die bei den gleichzeitigen Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes im Anschluss an die Lehre Amalrichs von Bena so grell hervortreten. Der Zustand einer transcendenten Einheit mit Gott hindert keineswegs ein zeitliches und rationales Wirken auf empirische Dinge. Jene Freiheit vom Gesetz und allem Wirken kommt nach E. nur dem „Fünklein“ zu, aber nicht den Kräften. Nur das „Fünklein“ der Seele soll allezeit bei Gott und mit Gott geeinigt, aber dadurch auch zugleich das Begehren, Wirken und Empfinden bestimmt sein (S. 22; 385; 161; 514). In jenem höchsten Zustande kann der Mensch nicht beständig sein, sonst hörte jede Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe auf. Gott aber ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie und tritt mit seiner Gnade da ein, wo die Natur ihr Höchstes leistet (S. 18; 78). In diesem Leben kann und soll ein Mensch von Affecten nicht frei werden, wenn nur die Erregung der niederen Triebe die Vernunft nicht berührt, und in den obersten Theil der Seele nichts Fremdes und Unange-

messenes eindringt (S. 52 ff.; 489; 666—668). Keine Contemplation ohne Wirken; blosse Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. Durch das vielfach vermittelte äussere Wirken wird das stille Werk der Vernunft nicht beeinträchtigt. Was die Vernunft als Eines und Unzeitliches erfasst, das übertragen die Kräfte in zeitliche und räumliche Bestimmtheit. Wäre der Mensch in Verzückung wie St. Paulus und wüsste er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er liesse die Verzückung und diente dem Bedürftigen (S. 18—21; 330; 554; 607). Weit entfernt, dass die Werke mit der erreichten Heiligung aufhören; vielmehr erst nach der Heiligung beginnt die rechte Wirksamkeit, die Liebe zu allen Creaturen, am meisten zu den Feinden, der Friede mit allen. Die Verzückung geht schnell vorüber, aber die Vereinigung mit Gott wird der Seele ein bleibender Besitz, auch wenn sie ihr scheinbar in äusserlichem Thun entrückt wird. Freilich sind die äusseren Werke der Barmherzigkeit nicht Selbstzweck; sie haben ein Ende, wo es nicht Jammer noch Armuth giebt, in der Ewigkeit, während die Uebung des inneren Menschen, deren Ausfluss sie sind, hier anfängt und ewig dauert (S. 329 ff.). Ein Mensch kann sich selber lassen und dennoch — und dann erst mit Fug und Recht — zeitliche Güter behalten. Alles kann er geniessen, keine natürliche Empfindung ist seiner unwürdig. Wir sollen kein kleines Gut in uns zerstören, um ein grösseres zu gewinnen, keine Wirkungsweise von bedingter Güte aufgeben um eines grösseren Gutes willen; sondern wir sollen jedes Gute im höchsten Sinne erfassen, denn kein Gut streitet wider das andere (S. 427; 473; 492; 545; 573). Nur auf das Princip kommt es an; das rechte Princip hat die rechten Handlungen von selbst zur Folge (S. 179). Manche Leute sagen: habe ich Gott und Gottes Liebe, so kann ich thun, was ich will. Sie müssens nur recht verstehen. So lange du irgend etwas vermagst, was wider Gott ist, so hast du eben Gottes Liebe nicht (S. 232). Thue, wozu gerade du dich am meisten von Gott gedrungen fühlst. Was des Einen Leben ist, das ist oft des Andern Tod. Alle Leute sind mit nichten auf einen Weg zu Gott gewiesen. Gott hat des Menschen Heil nicht gebunden an eine bestimmte Wirkungsart. Findest du, dass dein nächster Weg zu Gott nicht in viel Werken und äusseren Mühen oder Entbehrungen besteht, — woran eben auch nicht viel liegt, es sei denn, dass sich der Mensch sonderlich dazu getrieben fühle und die Macht habe, es zu thun ohne Beirrung seines inwendigen Lebens, — findest du also dies nicht in dir, so sei ganz in Frieden und nimm dich dess nicht viel an. Auch Christo folge geistlich nach. Wolltest du 40 Tage fasten, weil es Christus gethan hat? Sondern darin folge ihm, dass du wahrnimmst, wohin es dich am meisten zieht, und da übe Entsagung. Das wäre ein schwaches inwendiges Leben, das von dem äusseren Kleide abhinge; das Innere soll das Aeussere bestimmen. Darum mögen mit Fug und Recht die wohl essen, die eben so bereit wären zum Fasten. Peinige dich nicht selbst; legt dir Gott Leiden auf, so trags. Giebt er dir Ehre und Glück, so trags ganz eben so gern. Ein Mensch kann nicht Alles thun, er muss je Eines thun; aber in dem Einen kann er alle Dinge erfassen. Liegt das Hinderniss nicht in dir, so kannst du Gott beim Feuer oder im Stall eben so wohl gegenwärtig haben, als in andächtigem Gebet. Lass dir nicht genügen an einem gedachten Gott. Vergeht der Gedanke, so vergeht auch der Gott. Du magst es im Glauben wohl erreichen, dass du Gott dir wesentlich inne wohnend habest und dass du in Gott seiest und Gott in dir (S. 543—578).

V. Da Gott den Process der Wiedereinbildung aus der Veräusserung in sich selbst vermittelst der Seele vollzieht, so bedarf Gott der Seele. Er stellt uns fortwährend nach, um uns in sich zu ziehen. Zu diesem Zwecke wirkt er alle seine Werke. Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner. Dieser ewige Process

in Gott ist seine Gnade; sie wirkt übernatürlich, übervernünftig; sie ist unverdient, ewig voraus bestimmt, ohne doch den freien Willen aufzuheben. Die Natur macht keinen Sprung; sie fängt im Mindesten an und wirkt stetig fort bis zum Höchsten hinauf. Gott handelt nicht gegen den freien Willen. Das Werk der Gnade ist nichts anderes als eine Offenbarung Gottes seiner selbst für sich selbst in der Seele (S. 678). Die Gnade beginnt mit der Bekehrung des Willens, die zugleich eine Neuschöpfung aus Nichts ist. Sie bewirkt im Menschen nicht ein Thun, sondern einen Zustand, ein Einwohnen der Seele in Gott. — Ueber das Verhältniss der Gnade zum freien Willen spricht sich E. in schwankender Weise aus.

Durch die Gnade erlangt der Mensch die volle Einheit mit Gott wieder, die er ursprünglich hatte. Der Seele kommt eine ewige Präexistenz in Gott zu wie allen Dingen. Da war ich in Gott, aber nicht als dieser individuelle Mensch, sondern als Gott, frei und unbedingt wie er. Damals gab es in Gott keine realen Unterschiede; im göttlichen Wesen immanent habe ich die Welt und mich selber geschaffen, durch mein Ausfliessen zu individueller Existenz habe ich Gott seine Gottheit gegeben und gebe sie ihm immerfort; denn ich gebe ihm die Möglichkeit sich mitzutheilen, die doch sein Wesen ausmacht. Gott kann sich nicht verstehen ohne die Seele; insofern ich dem Wesen der Gottheit immanent bin, wirkt er alle seine Werke durch mich, und Alles, was Object des göttlichen Verstandes ist, das bin ich (S. 581—583; 614; 281—284). Kehre ich aus der endlichen Daseinsform wieder in Gott zurück, da empfange ich einen Schwung, der mich über alle Engel emporträgt und mit Gott eins macht. Da bin ich wieder, was ich war, und nehme weder ab noch zu, eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Dieser Durchbruch aus der Creatürlichkeit ist der Zweck alles Daseins und alles Geschehens. Gott ist Mensch geworden, auf dass ich Gott würde. Ich werde mit Christo ein Leib und mit Gott ein Geist, ich verstehe mich nicht anders denn als einen Sohn Gottes und ziehe alle Dinge mir nach in das unerschaffene Gut (S. 511; 584). Aber die Seele wird dennoch nicht in Gott vernichtet. Ein Pünktlein bleibt, in welchem sie sich als Creatur der Gottheit gegenüber erhält: dies, dass sie nicht vermag den Grund der Gottheit vollständig zu ermessen. Ihre vollständige Vernichtung in Gott wäre nicht ihr höchstes Ziel. Wir werden Gott von Gnaden, wie Gott von Natur Gott ist. Dieser Zustand heisst auch eine Vergottung des Menschen (die θέωσις des Dionysius und Maximus, s. o. S. 116, und des Erigena, s. o. S. 125 und 130); auch der Leib wird verklärt, sinnenfrei (S. 128; 185; 303; 377; 465; 523; 533; 662).

Die Stellung des Bösen im absoluten Process bleibt bei E. unklar und musste es bleiben, weil er wie die Früheren ihm nur die Bedeutung einer Privation zuerkannte. Als Durchgangspunkt für die Rückkehr der Seele in Gott erscheint das Böse zuweilen als ein Theil des göttlichen Weltplans, als ein von Gott verhängtes Leiden. Dem Guten kommen alle Dinge zu gute, auch die Sünde (S. 556). Gott verhängt dem Menschen die Sünde und gerade denen am meisten, die er zu grossen Dingen ausersehen hat; auch dafür soll der Mensch dankbar sein. Er soll nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; durch die Sünde wird man gedemüthigt und durch die erfahrene Vergebung Gott nur um so inniger verbunden; er soll auch nicht wünschen, dass die Versuchung zur Sünde wegfiele, denn damit fiele auch das Verdienst des Streites und die Tugend selbst hinweg (S. 426; 552; 557). Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet giebt es nichts Böses, ist auch das Böse nur Mittel für die Realisirung des ewigen Zweckes der Welt (S. 111; 327; 559). Gott könnte dem Sünder nichts Schlimmeres thun, als damit, dass er es ihm gestattet oder über ihn verhängt, dass er sündig ist, und dass er ihm nicht so grosses Leiden sendet, um seinen bösen Willen zu brechen (S. 277).

Gott zürnt nicht über die Sünde, als würde er dadurch beleidigt, sondern über den Verlust unserer Seligkeit, also nur über die Vereitelung seines Planes mit uns (S. 54). Gegen das bleibende Wesen des Geistes ist die Sünde nur ein Aeusserliches. Auch in Todsünden behält der Geist im Wesen seine Gottähnlichkeit; auch in jenem Zustande kann der Mensch aus dem ewigen Grunde seiner Seele heraus gute Werke thun, deren Frucht im Geiste bleibt und, wenn er zu Gnaden angenommen ist, ihn fördert (S. 71—74; 218). — Doch trägt E. auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde vor. Adams Fall hat den göttlichen Weltplan reell gestört, nicht nur die vorher von aller Schwäche freie, sittlich wohlgeordnete Natur des Menschen zerrüttet und sterblich gemacht, so dass wir nun in Gefahr und Furcht vor den Naturkräften stehen, sondern auch die ganze äussere Natur in Verwirrung gebracht (368; 497; 658), und die Sünde ist seitdem die Natur Aller geworden (S. 370; 433; 529, Z. 26).

Eckhart erkennt eine ewige und eine zeitliche Menschwerdung an und bemüht sich vielfach, die letztere begreiflich zu machen, indem er an Christus den Menschen und den Gott sorgfältig scheidet, um beides dann wieder zu vereinigen. Christi Person war ewig in Gott als die zweite Person der Trinität vorhanden. Er hat nicht die Natur eines bestimmten Menschen, sondern die Menschheit selbst angenommen, die als Idee ewig in Gott bestand. Darum wäre Gott, wie E. mit Maximus gegen Thomas behauptet, Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. Deshalb ist nicht Adam, sondern Christus der erste Mensch, den Gott erschuf; denn er war bei der Schöpfung des Menschen vorausgemeint (S. 158; 250; 591). Christus ist durch ein Wunder als Mensch geboren in einem bestimmten Zeitmoment, während er doch zugleich ewig in Gott bleibt. Sein Leib stammt von Maria, seinen Geist schuf Gott aus Nichts; dem Leibe wie dem Geiste hat sich Gott mitgetheilt. Menschliche und göttliche Natur sind in Christo vereinigt, aber in vermittelter Weise, und so dass jede in ihrer Eigenthümlichkeit fortbesteht; die Person ist das gemeinschaftliche Substrat und das Bindeglied der beiden Naturen (S. 674; 677). Zwischen Christus als Creatur und dem ewigen Worte ist wohl zu unterscheiden. Christi Seele war an sich eine Creatur; die Gottheit wurde ihm in übernatürlicher Weise nach seiner Erschaffung mitgetheilt. Seit Adams Fall mussten alle Creaturen dahin wirken, einen Menschen hervorzubringen, der sie in ihre ursprüngliche Herrlichkeit zurückversetzte (S. 497). Von Natur ist Christi Seele wie eines andern Menschen Seele; durch sittliche Arbeit hat sich Christus in die nächste Nähe Gottes emporgeschwungen, wie ich es auch kann durch ihn (S. 397). Seine Seele ist die weiseste, die je war. Sie wandte sich in dem Geschöpfe zum Schöpfer, darum hat Gott sie mit göttlichen Eigenschaften begabt. Christi geschaffene Seele ergründete die Gottheit niemals gänzlich. Als Kind war er einfältig wie ein anderes; in seinem Erdenleben blieb ihm die Einheit mit Gott entzogen, so dass er nicht die volle Anschauung göttlicher Natur hatte. Noch im Himmel bleibt Christi Seele Creatur und steht unter den Bedingungen der Creatur (S. 535; 674). Freilich ist die Einzigkeit seiner sittlichen Erhebung auch aus einer ihrem Grade nach einzigen göttlichen Gnadenwirkung zu verstehen. Als Christus geschaffen war, da wurde sein Leib und seine Seele in einem Momente mit dem ewigen Worte vereinigt. Auch in seinem tiefsten Leiden blieb er mit dem höchsten Gute in der obersten Kraft seiner Seele vereinigt; aber sein Leib war sterblich, und mit Sinnen, Körper und Verstand war er dem Leiden zugänglich. Seine Einigung mit Gott war so kräftig, dass er sich nie einen Augenblick von Gott abwenden konnte, und all sein Wirken geschah aus dem Wesen in das Wesen, frei und unbedingt und ledig aller endlichen Zwecke (S. 292—293; 583). Das Sitzen

Christi zur Rechten des Vaters bedeutet seine Erhebung über die Zeit in die Ruhe der Gottheit, wohin auch die mit Christo Auferstandenen gelangen sollen (S. 116 ff.). So ist Christus unser Vorbild. Können wir wie er nicht ein Mensch, sondern der Mensch werden, so haben wir von Gnaden alles das, was Christus von Natur hatte. — Von der Satisfactionslehre zeigen sich bei E. nur geringe Spuren und nur als Anlehnung an den Sprachgebrauch. Christus ist der Erlöser durch sein sittliches Verdienst. Dadurch, dass Gott menschliche Natur angenommen hat, ist diese geadelt worden, und ich erlange diesen Adel, soweit ich in Christo bin und die Idee der Menschheit in mir verwirkliche (S. 64—65). Christus hat uns die Seligkeit des Leidens bewiesen; die Erlösung durch sein Blut ist bei E. nur ein anderer Ausdruck für die heiligende, vorbildliche Kraft seines Leidens (S. 452; 184). Durch vollkommene Pflichterfüllung hat er einen Lohn verdient, an dem wir alle Theil haben, so weit wir mit ihm eins werden (S. 644). Darum verdient auch sein sterblicher Leib keine Anbetung; eine jede sittliche Seele ist edler als dieser (S. 397). Die Betrachtung der menschlichen Erscheinung Christi ist nur Vorstufe; selbst den Jüngern war Christi leibliche Gegenwart eher ein Hinderniss. Man muss der Menschheit Christi nachjagen, bis man die Gottheit ergreift. Das viele Denken an den Menschen Jesus, an seine leibliche Erscheinung und sein Leiden erscheint E. als die Quelle einer falschen Rührung und empfindungsseligen Andacht ohne sittliche Kraft und klare Erkenntniss (S. 241; 247; 636; 658). Maria ist selig, nicht weil sie Christum leiblich, sondern weil sie ihn geistig geboren hat, und Jeder kann ihr darin gleich werden (S. 285; 345—347). Aehnlich urtheilt E. über die Sacramente, wenn er auch zumeist die orthodoxe Lehre vorträgt. Wohl ist das Abendmahl das grösste Geschenk Gottes an die Menschheit; aber doch ist es grössere Seligkeit, dass Gott in uns geistlich geboren werde, als die leibliche Vereinigung mit Christo. Wer geistig recht bereit wäre, dem würde jede Speise ein Sacrament. Sacrament bedeutet Zeichen. Wer am Zeichen haften bleibt, kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, auf die jenes bloss hindeutet (S. 568; 239; 396; 593). — Bis zum Tode ist ein Fortschreiten in der Heiligung möglich, der Tod ist der Abschluss. Der Zustand, in welchem der Mensch bei seinem Tode ist, bleibt sein Zustand für immer (S. 639). Die Hölle ist ein Zustand, das Sein im Nichts, in der Gottentfremdung. Für die, welche sich kurz vor dem Tode bekehren, wird ein Fegefeuer zugegeben, welches einmal ein Ende nimmt. Am jüngsten Tage spricht nicht Gott das Gericht, sondern jeder Mensch spricht sich selbst sein Urtheil; wie er da in seinem Wesen erscheint, so soll er ewig bleiben. Die Auferstehung des Leibes ist so zu verstehen, dass der Leib das Wesen der Seele mit überkommt; was aber aufersteht, ist nicht der stoffliche Leib selber, sondern das ideelle Princip des Leibes (S. 470—472; 522).

Eckharts Lehre ist eine speculative Deutung, zum Theil Umdeutung der fundamentalen christlichen Dogmen, beruhend auf einer kühnen metaphysischen Grundanschauung, dem Gedanken der Wesensgleichheit der Seele mit Gott. In seinem freien Verhältniss zur Kirchenlehre ist er der Vorläufer der neueren Wissenschaft. Wenn neuere Denker aus reiner Vernunftwissenschaft heraus eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum angestrebt haben, so ist E. von einer, wie er glaubte, kirchlichen Anschauung zu einem Absolutismus der Vernunft gekommen. Seine Grundstimmung ist aus dem innersten Wesen der deutschen Nationalität geschöpft; in Deutschland sind die von ihm ausgegangenen Anregungen nicht wieder untergegangen, auch als sein Name fast vergessen war. Wohl will er erbauen, aber vermittelst klarer Erkenntniss. Das Dogmatische verliert bei ihm seine specifische Form, das Geschichtliche seine wesentliche Bedeutung; die Motive seiner Lehre, wenn auch von einem hohen ethischen Bewusstsein und

Streben getragen, sind rein wissenschaftlicher Art, wiewohl die Form der Wissenschaft zurücktritt. Nicht bei den Stufen der Erhebung der Seele zu Gott verweilt er, wie die romanische Mystik, sondern bei der Darlegung des wahren Seins und der wahren Erkenntniss. So will er in der Lehre der Kirche und seiner Vorgänger den reinen Gedanken aus aller Umhüllung herausschälen und auch die Lehren der Ketzer in ihrer relativen Berechtigung begreifen. Die mystischen Elemente bei E. sind: die Auffassung der höchsten Thätigkeit der Vernunft als unmittelbarer intellectueller Anschauung, die Leugnung des Seins alles Endlichen, die Forderung der Aufgebung des eigenen Selbst und die Lehre von der vollkommenen Einigung mit Gott als dem höchsten Ziele. Aber seine Mystik ist nicht sowohl Stimmung als Gedanke, und das giebt ihm die Besonnenheit und Klarheit, die er selten verleugnet. Die äussersten Consequenzen scheut er nicht; die Paradoxie wird eher gesucht als gemieden, der immer fesselnde, oft hinreissende Ausdruck auf die Spitze gestellt, um eindringlich zu werden und den Gegensatz zur verflachenden gewöhnlichen Auffassung klarer darzustellen. Oft ist deshalb der Ausdruck paradoxer als der Gedanke, und E. nimmt Bedacht, die nöthigen Restrictionen hinzuzufügen. Thomas von Aquino streift in vielen Punkten hart an das von E. Gelehrte an; aber seine Stellung zur Kirche und ihrer Lehre erlaubt ihm nicht, über alles Statutarische hinaus so weit in den reinen Grund des religiösen Bewusstseins zurückzugreifen. Insofern ist E.s Lehre ein vergeistigter Thomismus. Der Romane Thomas wurde die höchste wissenschaftliche Autorität der römischen Kirche, die Lehre Eckharts, des Deutschen, bereitete mit ihrer Ethik die Reformation, mit ihrer Metaphysik die spätere deutsche Speculation vor.

Die mystische Schule, die sich an E. anschloss, zerfällt in eine ketzerische und eine kirchliche Richtung. Jene, die falschen „freien Geister", huldigte einem wüsten und in seinen Consequenzen unsittlichen Pantheismus, diese suchte E.s Lehre in einem gemilderten Sinne mit persönlicher Frömmigkeit zu verbinden. Es war eine populäre, grosse Theile des deutschen Volkes ergreifende Bewegung. Alte Ketzereien fanden an E. einen Halt; aber auch die weitverbreitete, stille Gemeinde der Gottesfreunde (der Name bezeichnet den Gegensatz zu den Knechten des Gesetzes; vgl. Ev. Joh. XV, 15; Jacob. II, 23), deren Wesen ein schwärmerisches Gefühl der Gottesnähe bildet, fand ihre Häupter zumeist in den Schülern E.s. Die bedeutendsten unter E.s unmittelbaren Schülern sind der berühmte Prediger Johannes Tauler von Strassburg (1300—1361), der in seinen Predigten eindringliche und sittlich erweckliche Mahnung mit der Wiederholung der speculativen Lehren E.s verband, und Heinrich Suso von Constanz (1300—1365), der Minnedichter der Gottesliebe, bei dem die frommen Ergüsse einer schwärmerischen Phantasie mit den abstracten Speculationen E.s eine seltsame Verbindung eingehen. Auch das Büchlein aus dem vierzehnten Jahrhundert von unbekanntem Verfasser das von Luther aufgefunden und unter dem Titel „Eine deutsche Theologie" herausgegeben, so grosse Wirkungen geübt hat, ist eine im wesentlichen getreue, theilweise die Spitzen des Ausdrucks abstumpfende Wiedergabe eckhartscher Grundgedanken. Von denselben angeregt, nähert sich Johann Rusbroek (1293—1381), Prior im Kloster Grünthal bei Brüssel, mehr der romanischen Mystik und lehrt, ohne sich allzusehr in ontologische Speculationen zu vertiefen, die Contemplation als den Weg zu Gott, doch auch er ist dem Kanzler Gerson des Pantheismus und der Vergötterung der Seele verdächtig. Die Lehre Eckharts wissenschaftlich fortgebildet hat Keiner von ihnen. Das rein theoretische Interesse trat bei ihnen hinter das religiöse und ethisch-praktische zurück; die wilden Auswüchse der eckhartschen Gedanken haben sie alle bekämpft. Besonders suchen sie

Gott und die Creatur genauer zu sondern, betrachten die Einheit der Seele mit Gott nicht als eine Einheit des Wesens, sondern des Willens oder des Schauens, und fassen den Begriff des Glaubens mehr als eine Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität, ohne doch sich von E.s Auffassung ablösen zu können. Am meisten haben Tauler und die „deutsche Theologie“ das Fortleben der eckhartschen Speculation vermittelt, während auf Eckharts Andenken und Schriften der Bann der Kirche mit aller Schwere lastete.

Die spätere Mystik, wie sie sich unter den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens (gestiftet von dem Freunde Rusbroeks, Gerhart Groot, gest. 1384) besonders durch Thomas Hamerken von Kempen (gest. 1471, „Von der Nachfolge Christi“) ausgebildet hat, und von hier aus angeregt bei Johann Wessel (gest. 1489) zu einem System reformatorischer Theologie geworden ist, trägt nicht mehr den speculativen Charakter der Schule Eckharts.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 1, Z. 9 v. u. s. h.: H. J. Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte. I. Th.: Die sittlichen Stadien in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Nördlingen 1880.

S. 4, Z. 11 v. u. s. h.: Roderfeld, die katholische Lehre v. d. natürlichen Gotteserkenntniss u. die platonisch-patristische u. die aristotelisch-scholastische Erkenntnisstheorie, in: Theol. Quartalschr., Bd. 63, S. 77—136, 187—249.

Ebend., Z. 4 v. u. s. h.: 2. Heft, Breslau 1881.

S. 5, Z. 3 v. u. s. h.: J. Réville, la doctrine du Logos dans le quatrième evangile et dans les oeuvres de Philon, Paris 1881.

S. 6, Z. 16 v. o. hinter 1871 s. h.: deuxième édit., Paris 1873; 2. partie: le Judaisme, Paris 1878.

Ebend., Z. 18 v. o. s. h.: Th. Keim, Rom und das Christenthum. Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten u. dem neuen Glauben im römischen Reiche während der beiden ersten Jahrhh. unserer Zeitrechnung. Aus Th. Keims handschriftl. Nachlass, herausgeg. von H. Ziegler, Berlin 1881.

S. 21, Z. 20 v. o. s. h.: Rambouillet, l'orthodoxie du pasteur Hermas, Paris 1880.

Ebend., Z. 18 v. u. s. h.: J. Draeseke, der Brief an Diognetos, I, in: Jahrbb. für protest. Theol., 1881, S. 213—283.

S. 29, Z. 28 v. u. s. h.: Funk, Ist der Basilides der Philosophumenen Pantheist? in: Theolog. Quartalschr., Jahrg. 63, 1881, S. 277—298.

S. 56, Z. 14 v. o. s. h.: P. de Félice, Etude sur l'Octavius de Minucius Felix, Blois 1880; V. Schultze, die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix, in: Jahrbb. f. protest. Theol., 1881, S. 485—506. Schultze will erweisen, dass der Octavius zwischen 300 u. 23. Febr. 303 abgefasst sei.

Ebend., Z. 10 v. u. s. h.: G. Caucanas, Tertullien et le Montanisme, Genève 1876.

S. 69, Z. 19 v. u. s. h.: F. J. Winter, die Lehre des alexandrinischen Clemens von den Quellen der sittlichen Erkenntniss, in den Gratulationsschriften zum Jubiläum E. Luthardts, Lpz. 1881, S. 99—137.

S. 81, Z. 5 v. o. hinter verfasst s. h.: s. jedoch die S. 79 erwähnte Abhandlung von Dechent, welche das Gedicht dem Lactantius zuschreibt.

S. 85, Z. 1 v. u. s. h.: A. Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'église. Sa vie, ses oeuvres et son époque, Marseille et Paris 1876.

S. 87, Z. 5 v. o. s. h.: Baltzer, die Theologie des heil. Hilarius von Poitiers, Progr., Rottweil 1879.

S. 94, Z. 16 v. o. s. h.: P. Ewald, der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Dissert., Leipzig 1881.

Ebend., Z. 22 v. o. l. 2 statt 12.

S. 95, Z. 8 v. o. s. h: Ueber seine Lehre v. d. Rechtfertigung Th. Weber, Augustini de iustificatione doctr., Vitenbergae 1875.

S. 117, Z. 1 v. u. s. h.: H. Weissenborn, zur Boëtius-Frage, Progr., Eisenach 1880.

S. 198, Z. 20 v. o. s. h.: L. Stein, die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Th. I, 1881.

S. 199, Z. 17 v. o. s. h: Saadiah's vom Glauben und Wissen, Emunoth we-deoth (Einleitung u. Kosmologie). Aus dem Hebräisch. des Jehudah ibn Tibbon übers. u. erläutert v. Phil. Bloch, München 1879.

Ebend. Z. 28 v. u. s. h.: D. Stössel, Salomon ben Gebirol als Philosoph u. Förderer der Kabbala dargestellt, Dissert., Leipzig 1881.

S. 220, Z. 25 v. o. s. h.: Jos. Bach, des Albertus Magnus Verh. z. der Erkenntnissl. der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Festschr. zur Enthüllung des Albertus-Denkmals, Wien 1881.

S. 227, Z. 26 v. u. s. h.: M. Schneid, die Philosophie des h. Thomas v. A. und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, Würzburg 1881.

S. 259, Z. 5 v. u. s. h.: J. Müller, Biographisches über Duns Scotus, Progr., Cöln 1881.

Register.*)

A.

*) Dieses Register enthält sowohl die Namen der in diesem Bande erwähnten Philosophen, als auch die der darin vorkommenden Geschichtsschreiber der Philosophie und Litteratoren. Die arabischen Zahlen bezeichnen die Seiten der gegenwärtigen sechsten Auflage. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem vorgesetzten Sternchen (*) bezeichnet.

B.

C. (vgl. auch K.)

D.

E.

H.

I. J.

K. (s. auch **C.**)

L.

M.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.



Druck von E. S. Mittler & Sohn in Berlin, Kochtrasse 69. 70.

Friedrich Ueberwegs

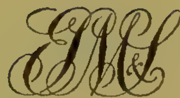
Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.

Dritter Theil.

Die Neuzeit.



Fünfte, mit einem Philosophen- und Litteratoren Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Berlin 1880.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
der Neuzeit
von dem Aufblühen der Alterthumsstudien
bis auf die Gegenwart.



Fünfte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Berlin 1880.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69. 70.

Vorwort.

In reicherem Maasse als die beiden ersten Bände bedurfte dieser dritte in der Form, wie er von Ueberweg hinterlassen war, der Veränderung. In Folge dessen habe ich bei meiner Arbeit etwas freier verfahren zu müssen geglaubt. Die Zahl der Paragraphen ist eine grössere geworden, und der Umfang des Bandes nicht unwesentlich erweitert. Jedoch habe ich bei den Umgestaltungen und Erweiterungen, die ich vorgenommen, den didaktischen Zweck des Werkes nie aus den Augen verloren, und diesem zu Liebe habe ich auch der Versuchung widerstanden, die gegenwärtige Philosophie sowohl in Deutschland als ausserhalb desselben weit ausführlicher zu behandeln, als dies jetzt geschehen ist. Es würde diese Veränderung, so wünschenswerth sie in vieler Beziehung sein möchte, in den Rahmen des ganzen Werkes nicht gepasst haben.

Die Litteratur habe ich vervollständigt, doch nicht in der Art, dass ich alle kleineren Arbeiten, namentlich die in den Zeitschriften des In- und Auslandes erschienenen, sowie die Fluth von populären Vorträgen aufgenommen hätte. Auch hat es keineswegs, wie ich ausdrücklich bemerken will, in meiner Absicht gelegen, in den letzten Paragraphen diejenigen, welche neuerdings den Boden der Philosophie litterarisch betreten haben, alle zu nennen. Es würde dies für den vorliegenden Zweck viel zu weit geführt haben.

Im Januar 1880.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Dritte Periode.

Die Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.



Dritte Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die Philosophie der Neuzeit.

---

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des (die Scholastik charakterisirenden) Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem socialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Ihre Hauptabschnitte sind: 1. die Uebergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus, 2. die Zeit des Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus von Bacon und Descartes bis auf die Encyclopädisten und Hume, 3. die Zeit des kantischen Kriticismus und der aus demselben hervorgegangenen Systeme, von Kant bis zur Gegenwart.

Ueber die Philosophie der Neuzeit handeln ausser den Verfassern der umfassenden, Theil I, § 4 (5. Aufl. S. 8 ff.) citirten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ernst Reinhold, Ritter, Hegel, Lewes, von dessen Geschichte d. Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos. Berl. 1876 deutsch erschienen ist, u. A.) insbesondere Folgende:

Joh. Gottfr. Buhle, Gesch. d. neuer. Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften, Götting. 1800—1805, vergl. Grundr. Th. I, S. 10.

Im. H. Fichte, Beiträge z. Charakteristik d. neueren Philos., Sulzb. 1830; 2. Aufl. 1840.

Joh. Ed. Erdmann, Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., Riga und Leipzig 1834—53; vergl. den zweiten Band von Erdmanns Grundriss d. Gesch. d. Philos., Berl. 1866, 3. Aufl. 1878.

Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours par le baron Barchou de Penhoën, Paris 1836.

Herm. Ulrici, Gesch. u. Kritik d. Principien d. neuern Philosophie, Leipz. 1845.

J. N. P. Oischinger, spekulative Entwickelung der Hauptsysteme der neuern Philos., von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos., Mannheim u. Heidelb. 1854 ff.: 2. Aufl. 1865 ff. 3. Aufl. 1. Th. 1878. Die Darstellung behandelt die Metaphysiker von Descartes an bis Schelling inclusive. Als Ergänzung zu diesem Werke dient: Franc. Bacon und seine Nachff., Entwickelungsgesch. der Erfahrungsphilosophie, 2. Aufl., Lpz. 1875.

Carl Schaarschmidt, der Entwickelungsgang der neuern Spekulation, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857.

Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, Münch. 1872 (im XIII. Bde. der Gesch. d. Wiss. in Deutschland), 2. Aufl. 1875.

R. Natale, storia della filosofia moderna da Cartesio a Kant. Vol. I. Roma 1872.

Chr. A. Thilo, kurze pragmatische Gesch. d. neueren Philosophie, Cöthen 1874, auch ein erster Th. dazu, Gesch. der griech. Philos., 1876 erschienen (Herbartscher Standpunkt).

F. Papillon, histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876.

F. Bowen, modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877.

W. Windelband, die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur u. d. besondern Wissenschaften. 1. Bd., v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878.

Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon handelt insbesondere Jul. Schaller, Leipz. 1841—44. Ueber die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. handelt Jul. Baumann, Berlin 1868—69; vergl. auch August Tabulski, über den Einfluss der Mathem. auf die gesch. Entw. d. Philos. bis auf Kant, Jenens. Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Ueber die christlichen Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt Ludw. Noack, Königsb. 1853; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe Bern 1853—55. Ueber die rationalistische Denkart in Europa handelt Will. Edw. Hartpole Lecky, history of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europa, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch: Gesch. d. Aufklärung etc. von Heinr. Jolowicz, 2 Bde., Leipz. 1867—68, 2. Aufl. 1870—71). Vergl. H. Dean, the history of civilisation, New-York and London 1869. Ueber d. Gesch. der Beweise f. d. Dasein Gottes von Cartesius bis Kant handelt A. Krebs, Jena 1876. Ueber die Geschichte der Ethik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836; H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reform., Leipz. 1848—52; I. H. Fichte, die philos. Lehren v. Recht, Staat u. Sitte seit d. Mitte d. 18. Jahrh., Leipz. 1850; F. Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer u. Franzosen mit Einschluss des Macchiavell, Marburg 1855; Simon S. Laurie, notes expository and critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. Auch auf die philosophische Staatslehre geht Rob. von Mohl ein in seiner Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschftn., in Monographien dargest., Bd. I—III, Erlang. 1855—58, und auch J. C. Bluntschli, Gesch. d. allgem. Staatsrechts u. d. Politik seit d. 16. Jahrh. bis zur Gegenw., Münch. 1864 (Gesch. d. Wiss. in Dtschlnd. in d. neuern Zeit, Bd. I). Die Gesch. der Aesthetik in Deutschland stellt Herm. Lotze dar im VII. Bande der Gesch. d. Wiss. in Deutschland, München 1868.

Wesentliche Beiträge zur Geschichte der Philosophie enthalten auch mehrere litteraturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug. Koberstein, Herm. Hettner, ferner Werke über die Geschichte der Pädagogik, wie v. Karl von Raumer, Karl Schmidt u. A., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie und der Naturwissenschaften. Reichhaltige litterarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, die philos. Litt. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, wie auch in den anderen oben, Theil I. § 4, citirten Schriften. Die bloss auf einzelne Zeitabschnitte, insbesondere auf die neueste Philosophie seit Kant bezüglichen Schriften werden unten Erwähnung finden.

Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nacheinander die Philosophie der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten ist. Das Verhältniss der Freiheit entspricht dem allgemeinen Charakter der Neuzeit, welcher in der aus den mittelalterlichen Gegensätzen wiederherzustellenden harmonischen Einheit liegt (vergl. Grdr. I. § 5, und II § 2). Die Freiheit des Gedankens nach Form und Inhalt wurde von der Philosophie der Neuzeit stufenweise errungen, zuerst unvollkommen mittelst des blossen Wechsels der Autorität durch Anlehnung an Systeme des Alterthums ohne die Umbildung,

welche die Scholastik mit dem aristotelischen vollzogen hatte, dann vollständiger mittelst eigener Erforschung der Natur und endlich auch des geistigen Lebens. Die Uebergangszeit ist die Periode des Aufstrebens zur Selbständigkeit. Die Zeit des Empirismus und Dogmatismus charakterisirt sich durch methodische Forschungen und umfassende Systeme, die auf dem Vertrauen beruhen, mittelst der Erfahrung und des Denkens selbständig zur Erkenntniss der natürlichen und geistigen Wirklichkeit gelangen zu können. Der dritte Abschnitt wird angebahnt durch den Skepticismus und begründet durch den Kriticismus, der die Erforschung der Erkenntnisskraft des Subjectes für die nothwendige Basis alles streng wissenschaftlichen Philosophirens hält und zu dem Resultate gelangt, dass das Denken die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst sei, nicht zu erkennen vermöge, sondern auf die Erscheinungswelt beschränkt bleibe, über welche nur das moralische Bewusstsein hinausführe; dieses Resultat wird von den folgenden Systemen negirt. Doch sind diese sämmtlich dem kantischen Gedankenkreise entstammt, der auch für die Philosophie unserer Gegenwart von wachsender unmittelbarer, nicht bloss von historischer Bedeutung, ist. (Vgl. A. Helfferich, d. Analogien in d. Philos., e. Gedkblatt auf Fichtes Grab, Berl. 1862. Conr. Hermann, d. pragm. Zshang in d. Gesch. d. Phil., Dresd. 1863; der Gegensatz des Classischen u. Romantischen in d. neueren Philos., Lpz. 1877. Kuno v. Reichlin-Meldegg, d. Parallelism. d. alt. u. neu. Phil., Leipz. u. Heidelb. 1865.)

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Uebergangs zu selbständiger Forschung.

---

§ 2. Den ersten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der Uebergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des Aristoteles erst zu selbständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier Forschung, jedoch noch ohne völlige Befreiung der neuen philosophischen Versuche von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und ohne streng methodische Ausbildung selbständiger Systeme.

Ueber die geistige Bewegung in der Uebergangszeit handelt Jules Joly, histoire du mouvement intellectuel au 16me siècle et pendant la première partie du 17me, Paris 1860. Albert Desjardins, les moralistes français du XVIe siècle, Paris 1870. Ch. Waddington, les antécédents de la philos. de la renaissance, Par. 1873. Vgl. die zu §§ 3, 4 und 5 citirten Schriften.

§ 3. Unter den Ereignissen, welche den Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das Aufblühen der classischen Studien, negativ veranlasst durch die Einseitigkeit und immer grössere Dürre der Scholastik, positiv durch die Reste antiker Kunst und Litteratur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden (Dante, Petrarca, Boccaccio), und durch die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, zumeist seit der Flucht vieler gelehrten Griechen nach Italien zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr und der Einnahme Konstantinopels. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung litterarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wiederbekanntgewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene platonische und neuplatonische Doctrin war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistos Plethon, der leidenschaftliche Bestreiter der aristotelischen Lehre, der gemässigtere Platoniker Bessarion und der verdienstvolle Uebersetzer des Platon und des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Ihren Mittelpunkt fand diese Richtung in der platonischen Akademie zu Florenz. — Heftiger Feind des Aristoteles war Petrus Ramus, der den wenig fruchtbaren Versuch zu einem selbständigen System der Philosophie machte, aber doch viele Schüler hatte.

Die aristotelische Doctrin wurde durch Rückgang auf den Urtext und durch Bevorzugung griechischer Commentatoren vor arabischen in grösserer Reinheit, als durch die Scholastiker, von classisch gebildeten Aristotelikern vorgetragen. Insbesondere wurde in Oberitalien, wo seit dem vierzehnten Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroes üblich war, das Ansehen dieses Commentators von einem Theile der Aristoteliker zu Gunsten griechischer Interpreten, namentlich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft; jener behauptete sich jedoch, freilich in beschränkterem Maasse, besonders zu Padua bis gegen die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts. Die averroistische Doctrin, dass nur die Eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die active unsterbliche Vernunft anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wussten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maasse anzunähern, dass sie nicht mit der Kirche in Widerstreit geriethen. Die Alexandristen, unter denen

Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch verwarf die Lehre von einer zweifachen Wahrheit. Ausser der platonischen und aristotelischen Doctrin wurden auch andere Philosophien des Alterthums erneut. Auf die selbständigere Naturforschung des Telesius und Anderer hat die ältere griechische Naturphilosophie einen beträchtlichen Einfluss geübt: den Stoicismus haben Lipsius u. A., den Epikureismus Gassendi, den Skepticismus Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer und Andere erneut und fortgebildet.

Eine quellenmässige Darstellung der Erneuerung der classischen Litteratur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girol. Tiraboschi, Storia della letterat. italiana, 13 Bde., Modena 1772—82; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—26; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe); ferner handeln darüber A. Hm. Lw. Heeren, Gesch. des Stud. d. class. Litt. seit d. Wiederaufleben d. Wissenschaften, 2 Bde., Gött. 1797—1802 (vergl. dessen Gesch. d. class. Litt. im Mttlalt.); Ernst Aug. Erhard, Gesch. d. Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehml. in Dtschld., Magdeb. 1828–32; Karl Hagen, Deutschlands litt. und relig. Verhältnisse im Reformationsztalt., Erlang. 1841—44, neu hrsg. von Herm. Hagen, 3 Bde., Frankf. a. M. 1868; Ern. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 255 ff.; Guill. Favre, Mélanges d'hist. litt., Genève 1856; G. Voigt, die Wiedbelebg. d. class. Alterth., Berl. 1859; Jac. Burckhardt, d. Cultur d. Renaiss. in Italien (bes. Abschn. III.: die Wiedererweckg. d. Alterth.), Basel 1860, 3. Aufl. Lpz. 1877; Joh. Friedr. Schröder, d. Wiederaufblüh. der class. Studien in Dtschld. im 15. und zu Anf. d. 16. Jahrh. Halle 1864; Fritz Schultze, Gesch. d. Phil. d. Renaiss. Bd. I. Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestrebgn., Jena 1874. S. auch H. v. Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. 3: Verhältniss des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten, Göttingen 1875.

Ueber die Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Berlin 1871.

Ueber Dantes Weltanschauung handeln Ozanan, Wegele u. A. (s. Grundr. II, § 31, 5. Aufl., S. 22), auch Hugo Delff, Dante Aligh., Leipz. 1869 (der Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen sucht). J. A. Scartazzini, Dante Al., s. Zeit, s. Leben u. s. Werke, Berlin 1869. C. Vasallo, Dante A. filosofo e padre della letteratura ital., Asti 1872.

Ueber Petrarca vgl. J. Bonifas, de Petrarcha philosopho, Par. 1863; Maggiolo, de la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864.

Ueber die florentinische Akademie handelt R. Sieveking, Gött. 1812; über Plethon handeln: Leo Allatius, de Georgiis diatriba, in: Script. Byzant. Par. XIV, 1651, p. 383—392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgiis S. 549—817) S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamb. 1809 (de Georgiis S. 1—136) S. 85—102; Boivin, querelle des philosophes du XV. siècle, in: Memoir. de litt. tirés des Registres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett., tome II, 715 ff., deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215—252; W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelism. und Platonism. in d. griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalt.; 2. Abth.: Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844, ferner: *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pelissier, Paris 1858, und A. Elissen, Analekten d. mittel- und neugriech. Litt. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Leipz. 1860; Fritz Schulze, Geo. Gemistos Plethon, s. o.

Ueber Bessarion handeln: Al. Bandini, Rom 1777; Hacke, Harlem 1840; O. Raggi, Rom 1844; Wolfg. v. Goethe, Stud. u. Forschngn. üb. d. Leb. u. d. Zeit d. Cardinals B. Als Mscpt. gedr., Jena 1874; vergl. auch Boissonade, Anecd. gr. V. p. 454 ff. Des Marsilius Ficinus Uebersetzung des Platon ist Flor. 1483—84, des

Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: Theologia Platonica Flor. 1482, seine sämmtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Platon und des Plotin Basil. 1576. Vgl. über ihn: Leop. Galeotti, saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, in Archivio storico Italiano, nuova serie 1859. Die Schriften des Johann Pico von Mirandola sind zu Bononia 1496, die des Johann und seines Neffen Johann Franz zusammen zu Basel 1572—73 und 1601 erschienen. Vgl. Georg Dreydorff, das System des Johann Pico von Mirandula und Concordia, Marburg 1858; Calori Cesis, Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni. 2. ed., Bologna 1872. Ueber Reuchlin handelt Meyerhoff, Berlin, 1830; L. Geiger, Leipz. 1871. Ueber Hutten handelt D. F. Strauss, Leipz. 1858—60; die beste Ausg. s. Schriften hat Böcking besorgt, Leipz. 1858—59, nebst Index bibliogr. Huttenianus, Leipz. 1858. Die Schrift des Agrippa von Nettesheim de occulta philos. ist Colon. 1510, 1531—33, und die Schrift de incertitudine et vanitate scientiarum Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 erschienen, seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist enthalten im ersten Theile von F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1858. Des Laurentius Valla Werke sind Bas. 1540—43, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden. Vgl. über ihn Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berlin 1870; A. Paoli, Lor. V., ovvero la filosofia della politica nel rinascimento. Parte I, Roma 1872. Ueber Valla's dialecticae disputationes referirt Prantl, Gesch. d. Log. IV, Lpz. 1870, S. 161—67. Die Werke des Agricola sind cura Alardi Col. 1839 erschienen. Ueber Angelus Politianus handeln Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance, Leipz. 1864. Ueber Erasmus handeln F. O. Stichardt, Leipz. 1870; Phil. Woker, Diss., Paderb. 1872, am ausführlichsten H. Durand de Laur (Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols.), Par 1872 u. R. B. Drummond (E., his life and character as shown in his correspondence and works), Lond. 1873. Ueber Ramus handeln Ch. Waddington, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855, und Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864; ferner M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh., in: Gelzer's prot. Monatsbl. Bd. 30, 1867 S. 129—142, W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 98, 1868, S. 567—574 u. als Anh. in seiner Schrift: Francisc. Fabric. Marcoduranus, Köln 1871; Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Strassburg 1869; K. Prantl, üb. Petr. Ramus in: Sitzungsber. d. Kgl. bayr. Ak. d. Wissensch., Philos. phil. hist. Cl., 1878.

Pomponatii de immort. animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; Apologia (gegen die Angriffe Contarinis), Bonon. 1517; Defensorium (contra Niphum), Bonon. 1519; de fato, libero arbitrio, praedest., provid. Dei libri quinque, Bonon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, verfasst 1520, Basil. 1556, 1567; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521. Ueber ihn handelt Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868; G. Spicker, Inaug.-Diss., München 1868, Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868, B. Podestà, Bologna 1868, L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), la psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877. Ad. Franck in seinen Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 85—136.

Gassendi, Exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos l. I. Gratianopol. 1624, l. II. Hag. Com. 1659; de vita, moribus et doctr. Epicuri, Lugd. Bat. 1647, Hag. Com. 1656; animadversiones in Diog. L. de vita et philos. Epic., Lugd. Bat. 1649; syntagma philos. Epicuri, Hag. Com. 1655; 1659; Petri Gassendi opera, Lugd. 1658 und Flor. 1727. Vgl. über ihn Ph. Damiron in seiner hist. de la philos. au XVII. siècle, Paris 1840 u. Lange, Gesch. des Materialismus, Bd. 1. — Montaigne, Essais, Bordeaux 1580 und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisies et complétées par M. J. V. Le Clerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, Essais, texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barckhausen. Tome I. Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch Royer. Tome I, Par 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouaust. T. I. Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A.: Eugène Bimbenet, les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Leveau, Etude sur les essais de Montaigne, Paris 1870. H. Thimme, der Skepticismus Montaignes. I. D.

Jena 1876. Arend Henning, der Skepticism. M.s. u. seine geschichtl. Stellung, I. D. Jena 1879. — Charron, de la sagesse, Bordeaux 1601 u. ö., hrsg. von Renouard, Dijon 1801 (das skeptische Hauptwerk Charrons; die frühere Schrift: trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mahométans, hérétiques et schismatiques, Paris 1594, ist dogmatischer gehalten). — Sanctius, tractatus de multum nobili et prima universali. scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 u. ö.: tractatus philosophici, Rotterdam 1649; über ihn handelt Ldw. Gerkrath, Wien 1860. — Le Vayer, cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge, Par. 1654—56 u. ö.). — Simon Foucher, histoire des Académiciens, Paris 1690; de philos. Academica, Paris 1692, über ihn handelt F. Rabbe, l'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867.

Ueber die Geschichte des Skepticismus der neueren Zeit handelt: H. Was, geschidenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornamste Europeesche Staaten. 1. afl. Geschiedenis van het Scepticisme in England, Utrecht 1870.

In dem Maasse, wie durch Gewerbefleiss und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich consolidirte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Musse blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmuth, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Gluth des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verraths, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüth ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloss auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Litteratur; an die politischen Parteikämpfe knüpfte sich Verständniss und Interesse für die altrömische Geschichte; das sociale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichthum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Musse und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Cultur. Die Beschäftigung mit der römischen Litteratur rief das Bedürfniss nach Kenntniss der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch grossentheils erhalten hatte; man begann dieselbe dort aufzusuchen schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Constantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmte. Man würde, sagt Heeren (Gesch. des Studiums der class. Litt. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Bd. I, S. 283), die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht zur theoretischen Grundlage dient, hat seinen Sinn für poetische Form besonders an Virgil gebildet. Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Litteratur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuscripten und durch den Eifer zur Aufsuchung und zum Studium der Werke der Alten, womit er Andere zu erfüllen wusste, ein unschätzbares Verdienst um die Erhaltung und Verbreitung derselben erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht, Plato sprach ihn an; doch kannte er Beide nur wenig. Er hasste den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophiren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der aristotelischen Schulphilosophie vor. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam (gest. 1348) unterrichtet, den die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Euklid aus Calabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals

unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronicus des Jüngeren an den Papst Benedict XII. nach Avignon kam. Der Unterricht, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca ertheilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflussreich geworden. Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313—1375) befreundet, der von Barlaams Schüler Leontius Pilatus in den Jahren 1360—63 gründlicher das Griechische erlernte. Bei Boccaccio verband sich bereits mit dem Interesse am Alterthum die Gleichsetzung des Christenthums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein (sittlich höchst frivoles) Decamerone enthält (1. Nov. 3) die (später von Lessing im Nathan erneute und modificirte) Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroës liegt. Auf Boccaccios Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache mit einem festen Gehalte angestellt. Seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben und fand auch an anderen Universitäten Nacheiferung. Mit grossem Erfolg lehrte Johannes Malpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, die lateinische Litteratur zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache, und die Liebe zu Alterthumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lectüre der classischen Werke. Manuel Chrysoloras aus Constantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Litteratur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz) auftrat. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Constantinopel und auch in Italien lehrende, Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. A. durch Johannes Chrysoloras Franz Philelphus (1398—1481), der Vater des (zu Constantinopel 1426 geborenen, zu Mantua 1480 gestorbenen) Marius Philelphus (über den Guillaume Favre a. a. O. S. 7 ff. ausführlich handelt) u. A. ihre Bildung erhalten. Leonardus Aretinus (L. Bruni aus Arezzo, gest. 1444) hat in den Jahren 1397 und 98 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat aristotelische Schriften, insbesondere die nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach Onckens Vermuthung, die Staatsl. des Arist., Lpz. 1870 S. 79, nach einer 1429 von Francesco Filelfo aus Constantinopel mitgebrachten Handschrift) ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbeckes durch Thomas von Aquino veranlasste crass wörtliche, geschmack- und verständnisslose Uebersetzung verdrängt ward. In seiner Schrift de disputationum usu (hrsg. von Feuerlin, Nürnberg 1735) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr corrumpirt hält) besonders Varro und Cicero. Mit ihm war gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II, gest. 1464; über ihn handelt Georg Voigt, Berlin 1856—63). Zu Mailand und anderen Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Constantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenz von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesid II. den Ankauf vieler Manuscripte für die mediceische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Classiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig betheiligt.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) Georgios Gemistos Plethon aus Constantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1452), der einflussreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Occidente. Er änderte seinen

Namen Γεμιστός in den gleichbedeutenden, attischeren und an Πλάτων anklingenden Namen Πλήθων um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit grösster Entschiedenheit die aristotelische Lehre, dass die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Secundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral. Er setzte in seinem Compendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrirender Theil seines umfassenden Werkes: νόμων συγγραφή war (das in Folge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfassten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (περὶ ὧν Ἀρστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, gedruckt Par. 1541, lat. Bas. 1574) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Präexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Das Christenthum war für ihn nicht der Maassstab für die Wahrheit des Platonismus, sondern war diesem eher untergeordnet.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der platonischen Akademie zu Florenz veranlasst worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Diese Akademie war weniger eine fest organisirte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blüthezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Giuliano von Medici; nach Lorenzos Tod verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das gebildete Europa.

Bessarion aus Trapezunt, geb. 1389, Erzbischof von Nicaea 1436, später Patriarch von Constantinopel, in welcher Stellung er jedoch bei seiner Hinneigung zur Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen sich nicht zu behaupten vermochte, vom Pabst Eugen IV. zum Cardinal erhoben, gest. 19. Novbr. 1472, war ein Schüler des Gemistos Plethon und vertheidigte gleich diesem, jedoch mit grösserer Mässigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „adversus calumniatorem Platonis", Rom (1469), Venet. 1503 und 1506, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt Comparatio Aristotelis et Platonis gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Vertheidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodor Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, geschmäht hatte, sagt Bessarion: ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ᾽ Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω, er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem grossen Philosophen des Alterthums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mässigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Uebersetzung der xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der theo-

phrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch (obschon nicht mehr in dem Maasse, wie frühere, von den Scholastikern benutzte Uebersetzungen), haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus, geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. daselbst 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Uebersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker, ein bleibendes Verdienst erworben. In seinem Hauptwerke: Theologia Platonica neigt er sich dem Mysticismus zu.

Johann Pico von Mirandola (1463—94) hat mit dem Neuplatonismus kabbalistische Doctrinen verschmolzen. Er stellte 900 Thesen auf, über die er in Rom zu disputiren gedachte (gedr. Rom 1486, Colon. 1619); doch ward die Disputation untersagt. Seine Richtung theilte sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533).

Durch Ficinus und Pico ist Johann Reuchlin (1455—1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden. Er schrieb Capnion sive de verbo mirifico (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und de arte cabbalistica (Hagenau 1517; 1530). In der letzteren Schrift sagt er: in mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. Beschäftigung mit Mathematik und Physik tritt ein, nachdem die Seele des Sturms der Leidenschaften Herr geworden und zur Gemüthsruhe gekommen ist. Mit dem Studium der classischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominicaner, welche die Verbrennung der ausserkanonischen jüdischen Litteratur beabsichtigen, hat er diese gerettet. Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner“, an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523) betheiligte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486—1535), der an Reuchlin und an Raymundus Lullus sich anschloss, verband den Mysticismus und die Magie mit Skepticismus.

Unter den Aristotelikern des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Constantinopel, eine Zeitlang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Plethon aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *νόμων συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurtheilte) des Ethnicismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus vertheidigt hatte. Ausser Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mussten seine Angriffe gegen das entartete Mönchthum, seine (der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten) Aeusserungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Des Gennadius Schrift: *κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* ist durch M. Minas Par. 1858 edirt worden. Gennadius hat einen Commentar zu des Porphyrius Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfasst und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den Tractat des Gilbertus Porretanus de sex principiis (s. Grdr. II, 5, Aufl., § 24, S. 159 f.), der als Ergänzung der aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine Uebersetzung des grössten Theiles des logischen Compendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach Anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer münchener Handschrift und hier-

nach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597, als eine Schrift des (im 11. Jahrh. lebenden) griechischen Philosophen Psellus bezeichnet wird, aus welcher demnach das Compendium des Petrus Hispanus übersetzt sein müsste (s. Grdr. II, § 25).

Georg von Trapezunt, geb. 1396, gest. 1486, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner Comparatio Platonis et Aristotelis (gedr. Venet. 1523) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Mehrere aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und commentirt worden. Seine Schrift de re dialectica (gedr. Lugdun. 1559 u. ö.) bekundet bei der Reproduction der aristotelischen Schultradition den Miteinfluss des Cicero.

Theodorus Gaza, geb. zu Thessalonich, gest. 1478, kam um 1430 nach Italien und lehrte griechische Sprache und Litteratur. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Plethons, jedoch mit Bessarion befreundet. Er hat besonders naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles und des Theophrast übersetzt.

Laurentius Valla, geb. zu Rom 1407, gest. ebendaselbst am 1. August 1457, der Uebersetzer der Ilias, des Herodot und des Thucydides, hat die Unkritik auf dem Gebiete der Geschichte und die geschmacklose Subtilität auf dem Gebiete der Philosophie scharf und erfolgreich bekämpft. Aus Cicero und Quintilian entnimmt er logische und rhetorische Normen.

Rudolph Agricola (1442—85) studirte zu Löwen scholastische Philosophie, genoss aber später in Italien den Unterricht classisch gebildeter Griechen, besonders des Theodor Gaza. Er hat, wie Valla, die scholastische Geschmacklosigkeit bekämpft, aus den Schriften des Aristoteles einen reineren Aristotelismus entnommen und in reinerem Latein philosophirt. Seine logisch-rhetorische Schrift de dialectica inventione, worin er auf Aristoteles, Cicero und Quintilian fusst, ist (1480), Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1570, im Auszug Colon. 1532 gedruckt worden. Melanchthon sagt über dieselbe: nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris; auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurtheilt.

Johannes Argyropulus aus Constantinopel, gest. zu Rom 1486, lebte am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war dann noch bis 1479 Lehrer der griechischen Sprache an der Akademie zu Florenz, in welchem Amt ihm Demetrius Chalcocondylas (1424—1511), ein Schüler des Theodor Gaza, folgte. Von den Schriften des Aristoteles hat Johannes Argyropulus das Organon, die Auscultationes phys., die Bücher de coelo, de anima und die Ethica Nicom. ins Lateinische übersetzt oder durch ältere Uebersetzungen revidirt.

Angelus Politianus (Angelo Poliziano, 1454—94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Litteratur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das Enchiridion des Epiktet und Platons Charmides, war aber mehr Philolog und Dichter, als Philosoph.

Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus, hat Schriften des Aristoteles und Commentare des Themistius übersetzt, auch ein Compendium scien-

tiae naturalis ex Aristotele verfasst (gedruckt 1547). Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroës als „barbari philosophi“.

Einen quellenmässigen Aristotelismus hat Jacob Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, in hohem Alter gest. 1537) an der pariser Universität mit vielem Beifall gelehrt. Er hat aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Reuchlin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Zugleich aber war derselbe ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch grösseren Einfluss auf Fabers Schüler Bovillus (s. unten § 5) gewonnen hat.

Desiderius Erasmus (1467—1536) hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv theils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, theils und besonders durch Begründung der Patrologie mittelst seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives, geb. zu Valencia 1492, gest. zu Brügge gegen 1540, ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Erasmus, besonders durch seine Schrift de causis corruptarum artium (Antw. 1531 und in den Opera, Bas. 1555; Valenc. 1782) kräftig gewirkt. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt Vives, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies gethan haben; nur durch directe Untersuchung auf dem Wege des Experimentes ist die Natur zu erkennen. In dieser Beziehung kann er als Vorläufer Bacons gelten. (Vgl. über ihn F. A. Lange in d. Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgeg. v. K. A. Schmid, Bd. 9, S. 737—814.)

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, gest. 1576, hat die Scholastik bekämpft in seinem Thesaurus Ciceronianus und besonders in seinem Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos Parm. 1553 (den G. W. Leibnitz Francof. 1670, auch 1674 wieder herausgegeben hat). Nizolius vertritt die nominalistische Doctrin, dass nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjective Zusammenfassungen seien und dass alle Erkenntniss von der Wahrnehmung, die allein unmittelbare Gewissheit habe, ausgehen müsse.

Nicht bloss die Scholastik, sondern auch die dialektische Doctrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, geb. 1515, ermordet in der Bartholomäusnacht 1572 auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier) bekämpft worden in den Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1534 u. ö., woran sich der wenig bedeutende positive Versuch einer verbesserten Logik in den Institutiones dial., Par. 1543, anschloss, indem er damit anfing, die Begriffe allgemein zu bestimmen, um dann zu dem Einzelnen herabzusteigen. Er sucht, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik zu verschmelzen. Während er in jugendlichem Eifer sagte: Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt, schrieb er gegen Ende seines Lebens eine Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein.

Die Humanisten hassten den scholastischen Aristotelismus und zumeist den in Oberitalien, besonders zu Padua und Venedig herrschenden Averroismus als barbarisch. Viele von ihnen, namentlich die Platoniker, bekämpften den Averroismus auch als den Feind religiöser Gläubigkeit. Bald aber kamen andere Gegner des Averroismus auf, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Commentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Un-

sterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam, der die Einheit des unsterblichen Intellects in dem ganzen Menschengeschlechte behauptete, weshalb die Vertheidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften und ein Lateranconcil (in der Sitzung vom 19. Dec. 1512) beide verdammte und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrthümer, wenn sie dieselben in den zu interpretirenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und Alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Es gab auch zu Padua reine Aristoteliker, die nicht Alexandristen waren, sondern die Unsterblichkeit der Seele annahmen, wie Nicolaus Leonicus Thomaeus (geb. 1456), der daselbst seit 1497 lehrte. Aber vorherrschend war doch zu jener Zeit in Oberitalien der Averroismus und bei den peripatetischen Bekämpfern desselben der Naturalismus, der sich an Alexanders Deutung des Aristoteles hielt. Marsilius Ficinus sagt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotin, freilich nicht ohne rhetorische Ueberspannung: Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente der averroistischen Doctrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von andern aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrinismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaction reducirte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Commentare des Averroës zur Erklärung der aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellects auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch etc.). Die Averroisten dieser späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Der Averroismus war zur Sache der Gelehrsamkeit geworden und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Commentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproducirte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Uebersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Uebersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552—53, welche jedoch auch einzelne ältere Uebersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesammten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471 bis 1499 einnahm; in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. zu Bologna 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften die averroistische Doctrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellecte, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluss ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den activen unsterblichen Intellect mit dem göttlichen Geiste identificirt, die

individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besondern, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (φάντασμα) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, suchte sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern (wodurch er gleich andern Denkern des Mittelalters und der Uebergangszeit auf eine für das nächste Bedürfniss zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und speculativem Denken anticipirte). In der Consequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze passt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

Zu Padua und seit 1509 zu Bologna kämpfte mit Pomponatius Alexander Achillini (gest. 1518), der an der averroistischen Lehrform im Allgemeinen festhielt, ohne freilich die Einheit des Intellects im antikirchlichen Sinne behaupten zu wollen.

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Commentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und Opuscula moralia et politica, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doctrin von der Einheit des Intellects bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wusste, 1495—97 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfasste im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius de immortalitate animae; da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessirte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Cardinals Bembo (und unmittelbar des Papstes selbst) sein Defensorium contra Niphum verfassen. Das philosophische Interesse führte damals den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des Papstes herrschende „Unglaube", der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und anderen Gläubigen zum Anstoss und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von Seiten späterer Päpste erfolgende Reaction im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: Magia naturalis, Neapel 1589 u. ö, berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (de rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542) gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doctrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1532) verdient; seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen worden. Jacob Zabarella (geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendaselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589) folgte in der Deutung des Aristoteles grösstentheils dem Averroës, schloss sich in der psychologischen Doctrin dem Alexander an, hielt aber dafür, dass der individuelle Intellect, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger

des Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus, (1509—1603 Leibarzt des Papstes Clemens VIII.) vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis“ (quaestiones perip., Venet. 1571; daemonum investigatio peripat., ib. 1583). Zabarellas Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631) war der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoicismus hat namentlich Justus Lipsius (1547—1606) zu erneuern gesucht in seiner Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum und anderen Schriften. Auch Casp. Schoppe (Scioppius), Thomas Gataker und Daniel Heinsius haben sich um Erläuterung der stoischen Doctrin bemüht.

Den Epikureismus hat Pierre Gassendi (1592—1655) gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu vertheidigen und in Bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doctrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen gesucht. Die erste Ursache von Allem ist Gott, welcher von vornherein eine bestimmte Anzahl von Atomen geschaffen hat. Diese bilden die Samen aller Dinge; in der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge hat man es dann nur mit secundären Ursachen zu thun und braucht auf Gott nicht wieder zurückzugreifen. Durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung hat seine Erneuerung des Epikureismus eine ungleich grössere Bedeutung gewonnen, als die Erneuerung irgend eines andern antiken Systems; nicht mit Unrecht betrachtet F. A. Lange (Gesch. des Materialismus) Gassendi als den eigentlichen Erneuerer einer ausgebildeten materialistischen Weltanschauung in der Neuzeit.

Der Skepticismus der Alten wurde erneut und zum Theil in eigenthümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schliesslich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht durch den geistreichen Weltmann Michel de Montaigne (1532—92, von Manchen, z. B. von de la Mettrie, für den ersten Franzosen erklärt, der zu denken gewagt habe), den auf das Suchen der Wahrheit, die in Gottes Schoosse wohne, den Menschen beschränkenden Geistlichen Pierre Charron (1541—1603), den Lehrer der Medicin und Philosophie Franz Sanchez (Sanctius, geb. 1562, gest. Toulouse 1632), den die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendenden und diese auf den blossen Glauben einschränkenden François de la Mothe le Vayer (1586—1672), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. hypotyposes Pyrrhoneae übersetzte, und Simon Foucher, Canonicus von Dijon (1644—1696), der die akademische Skepsis empfahl und des Malebranche Recherche de la vérité einer skeptischen Kritik unterwarf, ferner durch Joseph Glanville (gest. 1680), Hieronymus Hirnhayn (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet (1633—1721) und seinen jüngeren Zeitgenossen Pierre Bayle (1647—1706), von denen in dem zweiten Hauptabschnitte zu handeln ist.

§ 4. Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholasticismus auf die altrömische und griechische Litteratur steht der Rückgang des religiösen Bewusstseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite. Indem mit der Tradition gebrochen wird, erscheint das Ursprüngliche als das Reine, Echte und Wahre, der Fortgang aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung; doch wird thatsächlich über die Repristination der älteren Form zu einer neuen reformatorischen Ent-

wickelung hinausgegangen, für welche die Negation der zunächst vorangegangenen Bildungsform den freien Raum schafft. An den biblischen Urkunden und an den Dogmen der ältesten Kirche principiell festhaltend, verwirft der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie und die scholastische Rationalisirung des Dogmas. Das Gewissen des Subjectes findet sich im Widerstreit mit dem von der Kirche vorgezeichneten Wege zum Heil, auf dem es nicht zum inneren Frieden und nicht zur Versöhnung mit Gott gelangt, nicht zur Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde, den die in den Mönchsgelübden culminirende Moral, welche die sittliche Bedeutung der Arbeit, der Ehe, der Selbständigkeit, aller natürlichen Grundlagen des geistigen Lebens unterschätzte, unlösbar gemacht hatte und den der Ablass und andere Sühnmittel verdeckten, nicht hoben, und seine religiöse Ueberzeugung findet sich nicht gekräftigt, sondern geschädigt durch die Schulvernunft. Nicht das kirchliche Werk, sondern der persönliche Glaube beseligt; die menschliche Vernunft widerstreitet dem Glauben, den der heilige Geist wirkt. In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator das Oberhaupt der katholischen Kirche als Antichrist, und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine „gottlose Wehr der Papisten." In der Consequenz dieser Anschauungen lag die Aufhebung aller Philosophie zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens; in dem Maasse aber, wie der Protestantismus Bestand gewann, trat mit der Nothwendigkeit einer neuen kirchlichen Ordnung zugleich die Nothwendigkeit einer festen Lehrordnung hervor. Luthers Genosse, Melanchthon, erkannte die Unentbehrlichkeit des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Commentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, durch die Nothwendigkeit aber, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doctrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben conformen Sinne umzubilden, derselben wiederum annäherte. Die Bildung einer neuen, selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Princips blieb einer späteren Zeit vorbehalten.

Luthers Werke sind im Ganzen sechsmal gedruckt worden: 1. zu Wittenb., 19 voll. fol. 1539—1558, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—58, 3. zu Altenburg 10 voll. fol. 1661—64, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—40, 5. zu Halle (Walchsche Ausgabe) 24 voll. 4⁰, 1740—53, 6. zu Erlang. (bei Carl Heyder, später bei Heyder und Zimmer in Frankf. a. M.), 1826 ff., noch nicht ganz vollendet, berechnet auf ca. 105 Bde in 8⁰. Unter den zahlreichen Schriften über ihn mag hier um der philosophischen Beziehungen willen Chr. H. Weisse, Mart. Luth., Lips. 1845, und: die Christologie Luthers, Leipz.

1852, erwähnt werden, ferner Moritz Carrière, üb. d. philosoph. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. und Tüb. 1847, daneben auch eine ältere Abhandlung: J. H. Stuss, de Luthero philosopho eclectico, Gotha 1730. Luthers Philos. von Theophilos, Hannov. 1870. — Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562—64 hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunschw. 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, 1860, schliessen; Bd. XIII. enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI. stehen; auch in Bd. XI. findet sich unter den Reden und in Bd. XX. unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische. Ueber Melanchthon handeln u. A.: Joach. Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, von Georg Th. Strobel 1777 und von Augusti 1819 neu hrsg. Buhle, Gesch. d. n. Philos. II, 2, Gött. 1801, S. 478 ff. Fried. Galle, Charakteristik M.s als Theologen, Halle 1840. Karl Matthes, Ph. M., sein Leb. und Wirk., Altenburg 1841. Ledderhose, M. nach s. äuss. u. inn. Leb., Heidelb. 1847. Adf. Planck, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, de Phil. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Ph. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, M.s Verdienste um den philos. Unterricht, Leipz. 1870.

Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogen. reinen Peripatetikern handelt W. L. G. v. Eberstein, Halle 1800, und insbesondere über den Aristotelismus unter den Protestanten J. H. ab Elswich, de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, de varia Arist. fortuna in Acad. Parisiensi (s. o. Grd. II. 5. Aufl. § 19, S. 112).

Auch die Philosophie hielt Luther (10. Nov. 1483 bis 18. Febr. 1546) der Reformation für bedürftig. Er sagt 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, vgl. F. X. Schmid, Nic. Taurellus, S. 4): Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Diese Philosophie soll nicht maassgebend für die Theologie sein. Luther sagt: „die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, dass das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse". Er hält dafür, dass keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seele; seine Ethik sei pessima gratiae inimica, nicht einmal zur Naturerkenntniss können seine Subtilitäten dienen; Luther erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hülfe, sondern perhorrescirt ihn in dem Maasse, dass er urtheilt: Aristoteles ad theologiam est tenebra ad lucem. Auch Melanchthon (16. Febr. 1497 bis 19. April 1560) wurde eine Zeitlang einigermaassen in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, dass man ihrer bedurfte. Mit der blossen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christenthums hatte man zwar eine dem religiösen Bewusstsein adäquate Autorität für die Negation der späteren kirchlichen Entwickelung gewonnen; da aber die wirkliche Herstellung vergangener Formen nur bei einer (dem Pharisäerthum analogen) Erstarrung möglich gewesen wäre, wovon gerade die Reformation in ihrem ersten Stadium am allerweitesten entfernt war, so liess sich mit dem blossen Rückgang auf den Keimzustand keine Kirche bauen; wurde mit der Forderung Ernst gemacht, so entstanden schwärmerische Secten, wie die Bilderstürmer und die Anabaptisten. Ein entwickeltes theologisches Lehrgebäude und ein geordneter Lehrgang war auch für eine protestantische Kirche eine Lebensbedingung, blieb aber ohne Hülfe philosophischer Begriffe und Normen unerreichbar. Eine neue Philosophie liess sich nicht leicht schaffen; Luther war ein religiöses, nicht ein philosophisches Genie, und Melanchthon eine reproductive und ordnende, nicht eine productive Natur. Also musste man, da man der Philosophie nicht entbehren konnte, unter den Philosophien des Alterthums wählen. M. sagt

(in einer 1536 gehaltenen Rede, in: Corp. Ref. XI, S. 282): unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et justam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina. Er fand die Epikureer zu gottlos, die Stoiker zu fatalistisch in ihrer Gotteslehre und zu überspannt in ihrer Ethik, Platon und die Neuplatoniker theils zu unbestimmt, theils zu häretisch, die (mittleren) Akademiker zu skeptisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfniss der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form, der „justa docendi et discendi ratio". Somit erkannte M.: „carere monumentis Aristotelis non possumus." „Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex." „Quamquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus sumere aliquid potest." Die Ethik des Aristoteles hielt M. sehr hoch, weil sie gemässigte Meinungen liebe und die Wahrheit erforsche, nicht auf Zänkereien ausgehe. Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahre 1520 giebt er zu, dass die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zuthaten gelesen werden, nützlich sein können, „junge Leut zu üben wohl reden und predigen"; in dem (Luthers und Melanchthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem Letzteren niedergeschriebenen) „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen" 1527 und dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum" 1539 (bei Walch im X. Bde.; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der arist. Logik, Vorwort) wird gefordert, dass dem grammatischen Unterricht der dialektische und rhetorische folge. Der dialektische Unterricht aber konnte nur auf Aristoteles fussen. M. verfasste Lehrbücher. Classisch gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an dessen Kampf gegen die Dominicaner bereits mitbetheiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich auch die aristotelischen Gedanken ab; seine Darstellung ist mehr elegant als tief. Im Jahre 1520 erschien zu Leipzig seine erste Bearbeitung der Logik: Compendiaria dialectices ratio (1522 die erste Ausg. der Loci theologici, die in den specifisch reformatorischen Dogmen, insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination, strenger, in der Trinitätslehre und andern aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist, als die späteren Ausgaben), 1527 die Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita, auch Hag. 1528 und in dritter Ausg. 1529: de dialectica libri quatuor, auch 1533 u. ö., endlich 1547 zu Wittenberg die Erotemata dialectices, auch 1550, 1552 u. ö. Melanchthon definirt (Dial. l. I. init.) die Dialektik als ars et via docendi; nicht auf die Methode der Forschung (da das Wesentlichste theils durch angeborene Principien, theils durch Offenbarung gegeben ist), als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäss der Folge: Isagoge des Porphyrius; Categ., de interpret., Analyt., Top. im Organon des Aristoteles) zuerst von den fünf Praedicabilia: species, genus, differentia, proprium, accidens, dann von den zehn Kategorien oder Praedicamenta: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der Topik (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Eintheilung und von der Argumentation. M. huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: omne quod est, eo ipso quod est, singulare est. Er definirt die species als nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in quaestione quid sit, das

genus als nomen commune multis speciebus etc. Er preist die Dialektik als eine edle Gottesgabe. Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII: „ut numerorum notitia et donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram docendi et rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti et in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessariam". Mel. de rhetor. libri tres erschienen Wittenberg 1519, die Schrift: Philosophiae moralis Epitome erschien zu Wittenberg 1537, nachdem M. schon früher zur aristotelischen Ethik (Witt. 1529) und zu einzelnen Büchern der Pol. (ebd. 1530) einen Commentar veröffentlicht hatte. Später (Witt. 1530) erschien die Schrift: Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis); M. schliesst sich auch in der Ethik meist an Aristoteles an, giebt aber besonders in der letztgenannten Schrift derselben eine mehr theologische Wendung, indem ihm der Wille Gottes als das oberste Moralgesetz gilt. In dem Commentarius de anima, Wittenberg 1540, 1542 u. ö., wie auch den Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi, ebend. 1549, legt M. die aristotelischen Begriffe zu Grunde. M. hält an der arist.-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der copernicanischen; er hält die letztere für eine „böse und gottlose Meinung" und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. (Auch Luther betrachtete die copernicanische Doctrin als eine eitle Neuerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloss für „christliche Heilswahrheiten", sondern nach ihrem gesammten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theolog Osiander, der sich mit der Doctrin des Copernicus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur blossen Rechnungshypothese mittelst des die materielle Wahrheit hinter die formelle Exactheit hintansetzenden Satzes: „neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant".) Den Gestirnen schreibt M. Einfluss nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert etc.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Natursachen wirken mit Nothwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interrumpit). In der Definition der Seele vertheidigt M. die falsche Leseart ἐνδελέχεια gegen Amerbach (1504—57, l. quatuor d. anima, Arg. 1542) den der Kampf um ἐντελέχεια schliesslich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlasst hat. Das Seelenleben theilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das θρεπτικόν des Aristoteles), sensitive mit Einschluss der vis appetitiva und locomotiva (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον) und rationale (νοητικόν). Der anima rationalis gehört der intellectus und die voluntas an; M. rechnet zu den Actionen des intellectus (hierin von Aristoteles abweichend) auch die memoria, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem νοῦς ποιητικός zugesprochenen) Unsterblichkeit Antheil vindicirt.. Die Annahme, dass Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Principien, angeboren seien, möchte er nicht fallen lassen, hält aber dafür, dass durch die Sinne der Intellect zur Bethätigung angeregt werde, und dass die meisten Begriffe aus den Sinnen stammen. Von den philosophischen Beweisen des Platon, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Principien des Intellects und der Schlussfolgerung tritt als viertes und oberstes Kriterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. Philosophischen Umdeutungen theologischer Begriffe war M. nicht hold; die Beziehung der drei Personen in Gott auf mens, cogitatio und voluntas (in qua sunt laetitia et amor) lässt er nur als einen einigermaassen zutreffenden Vergleich gelten. Der Miturheber der Reformation hat die Hinrichtung von Häretikern

gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum".

Die peripatetische Doctrin herrschte auf den protestantischen Schulen, vertreten von zahlreichen Docenten, wie Joach. Camerarius (1500—1574), Jac. Schegk, Phil. Scherbius etc., nur wenig beschränkt durch den Ramismus, dem manche sich vollständig hingaben wie besonders Johannes Sturm in Strassburg, der bekannte Pädagog, andere wenigstens Concessionen machten wie Rud. Goclenius in Marburg, bis zum Aufkommen der cartesianischen und leibnizischen Philosophie. Doch gab es einzelne Opponenten, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicol. Taurellus (s. unt. § 5). Sollte aber das Motiv der Befreiung des Geistes von jeder äusseren, ungeistigen Macht und seiner positiven Erfüllung mit dem höchsten Wahrheitsgehalte auf allen Gebieten seines Lebens zur vollen Geltung gelangen, so bedurfte es einer Verallgemeinerung und Vertiefung des protestantischen Princips, die dasselbe über die bloss religiöse Sphäre hinausführte und auch innerhalb dieser selbst die ihm hier noch anhaftenden Schranken, die je länger je mehr die reformatorische Bewegung hemmten und fälschten, aufhob, und dieser Fortgang konnte sich nicht durch eine blosse immanente Entwickelung der historischen Anfänge des kirchlichen Protestantismus, sondern nur durch das Mithinzutreten anderer Momente vollziehen.

§ 5. Nicht nur auf die classische Litteratur des vorchristlichen Alterthums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte Geist der Neuzeit zurück, sondern wandte sich auch, an die Wissenschaften des Alterthums anknüpfend, mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äusseren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie wurde die Wissenschaft der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, theils in allmählichem Fortschritt, theils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert; an die gesicherten Ergebnisse der Forschung schlossen sich mannigfache, grossentheils tumultuarische Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche die Keime zu späteren, gereifteren Doctrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Uebergangsperiode mit einer Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich aber, besonders auf dem Boden des Protestantismus, zu selbständigerer Gestaltung gelangte. Noch mit der Scholastik verflochten, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, der an den Platonismus und Pythagoreismus und auch an die Mystik Meister Eckhardts anknüpft und aus dem später Giordano Bruno die Grundzüge seiner kühneren und freieren Doctrin

entnimmt. Im 16. und demnächst noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrologen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Consentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch dessen Gegner, den selbständigen deutschen Denker Nicolaus Taurellus, durch den kirchlich gesinnten Anhänger des Nicolaus Cusanus, Carolus Bovillus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella. Das religiöse Element prävalirt bei den protestantischen Theologen Schwenckfeldt und Valentin Weigel und bei dem Theosophen Jakob Böhme, zu dessen Anhängern H. More, John Pordage, Pierre Poiret, und in neuerer Zeit St. Martin gehören, und an dessen Principien Baader und auch Schelling bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben. Die Lehre vom Rechte und vom Staate haben in einer selbständigen, von der aristotelischen und kirchlichen Autorität unabhängigen und mehr den veränderten politischen Verhältnissen der Neuzeit entsprechenden Weise entwickelt: der einseitig die politische Macht hochschätzende und ihrer Erlangung und Aufrechterhaltung alle anderen Lebenszwecke unterordnende Macchiavelli, der auf Verminderung der socialen Ungleichheit und Milderung der Härten der Gesetzgebung abzielende Utopist Thomas Morus, der Vertheidiger der Toleranz Jean Bodin, der liberale Naturrechtslehrer Gentilis und der Begründer der Theorie des Völkerrechts Hugo Grotius.

Ueber mehrere Naturphilosophen der Uebergangsperiode handeln Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber in ihren Beiträgen zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leb. u. Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrh.), 7 Hefte, Sulzbach 1819—26. Vgl. die Schriften über die Gesch. der Naturwissenschaften. Ueber Rechtsphilosophen und Politiker der Uebergangsperiode handelt insbesondere C. v. Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. Vgl. auch Joh. Jac. Schmauss, neues Systema des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I., S. 1—370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Werth für die Zeit vor Grotius), und die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre d. Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelaufl. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit d. Reform., Leipz. 1848—52, bei Rob. von Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, Erlang. 1855—1858, ferner in Wheatons Gesch. d. Völkerrechts und in anderen die Geschichte des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften.

Alb. Errera, saggio sui precursori italiani (aus d. Atti del' instituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III) Ven. 1869.

Die Werke des Nicolaus Cusanus sind schon im 15. Jahrh., vermuthlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis Par. 1514, ferner Bas. 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff, Freiburg 1862 veröffentlicht. Ueber ihn handeln: Harzheim, Vita N. de C., Trevir. 1730. F. A. Scharpff, der Card. N. v. C., Mainz 1843; d. Card. u. Bisch. N. v. C. als Reformator in Kirche, Reich und Phil. d. 15. Jahrh., Tüb. 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno und Nic. Cus., Bonn 1846. Joh. Martin Düx, der deutsche Card. N. v. C. u. d. Kirche s. Zeit,

Regensb. 1848. Rob. Zimmermann, der Card. Nic. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Z.s Stud. u. Kr., I, S. 61—83 wieder abgdr. Jäger, der Streit des Cardinals N. C. mit dem Herzoge Siegismund von Oesterreich, Insbruck 1861. T. Stumpf, d. polit. Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. Vgl. Martini, das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichn. der Hdschrftn., die N. C. besass, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 und 24, und 1865, Heft 2—7. Jos. Klein, über eine Hdschr. des Nic. v. Cues, Berl. 1866. Clem. Frid. Brockhaus, Nic. Cus. de concilii universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nuova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol XX, 1872, 100—125. J. B. Lewicki, de cardinalis N. C. pantheismo, Diss. Münst. 1873. Storz, d. specul. Gotteslehre des N. C. in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, d. astron. Anschauungen des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, Nicolaus v. Cues, in Philos. Monatsh. Bd. 14, 1878, S. 449—470.

Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1589, Strasb. 1616—18, Genf 1658 erschienen. Ueber ihn handeln: J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer hrsg. Studien; Kurt Sprengel im 3. Theile s. Gesch. der Physiol., Sulzb. 1819; M. B. Lessing, Par., sein Leb. und Denken, Berl. 1839; Emil Schmeisser, d. Medicin d. Par. im Zshg. mit s. Philos. dargest., Inaug.- Diss., Berlin 1869; H. Mook, Theophr. Paracels., Würzbg. 1876. Rob. Fludd, hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica, Oppenheim 1617. Philos. Mosaica, Gudae 1638. Bapt. Helmont, opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helm, opusc. philos. Amst. 1690. Vgl. über J. B. v. Helmont Rixner und Sibers Beitr. Heft VII. Spiess, H.s System der Medicin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, études sur J. B. Helmont, Brux. 1868. Joh. Marc. Marci a Kronland, idearum operatricum idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Prag 1662; über Marcus Marci handelt Guhrauer im XXI. Bde. der Fichteschen Zeitschr. f. Ph., Halle 1852, S. 241—259.

Cardans Schrift de subtilitate erschien zuerst 1552, de varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. Die cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des 3. Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfasst, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt ebd. 1575 erschienen ist: seine Naturphilosophie wird ausführlich dargestellt in den oben citirten Beitr. zur Gesch. der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. Scaligers gegen Cardans Schrift de subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardan hat dagegen eine Apologia verfasst, die den späteren Ausgaben seiner Schrift de subtilitate beigefügt ist.

Von des Telesius Hauptwerke: de natura juxta propria principia sind die beiden ersten Bücher zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588 zugleich mit Andr. Caesalpins Quaestiones peripateticae, einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig erschienen. Ueber ihn und seine Naturphilos. handeln das 3. Heft der ob. cit. Beitr. v. Rixner u. Siber, F. Fiorentino, Bernardino T., ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano, I, Firenze 1872; L. Ferri, la philos. della nat. e le dottrine di B. T., Torino 1873.

Franciscus Patritius hat den Commentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes Trismegistus und die Orakel des Zoroaster. Seine eigene Doctrin entwickelt er in der Schrift: Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferrar. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Ueber ihn handeln Rixner und Siber im 4. Heft der ob. cit. Beiträge.

Sebastian Basso, philos. natur. adv. Arist. libri duodecim, Par. 1621, auch ebd. 1649; C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripat. philosophia dialogi, Udin. 1643—47; Par. 1661; Sennerti physica, Viteb. 1618, opera omnia Venet. 1641 u. ö.; Maignani cursus philosophicus, Tolosae 1652 und Lugd. 1673.

Den Triumph der von dem Aristotelismus befreiten, mit der Theologie harmonirenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat

et quae diu philosophorum sepulta fuit authoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573; gegen Caesalpin ist seine Schrift gerichtet: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597, eine polemische Synopsis Arist. Metaph., Hanoviae 1596, de mundo, Ambergae 1603; Uranologia, Amb. 1603, de rerum aeternitate: metaph. universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604 etc. Ueber Taurellus handeln insbesondere: Jac. Wilh. Feuerlin, diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris, Norimb. 1734; F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, Nic. Taur., d. erste deutsche Philosoph, aus d. Quellen dargest., Erlang. 1860, n. Ausg. 1864.

Ueber Bovillus handelt insbesondere Joseph Dippel, Versuch e. syst. Darstell. d. Philosophie des C. B. nebst e. kurz. Lebensabriss, Würzburg 1865.

Unter den Schriften Giordano Brunos sind die, in welchen er zumeist sein System entwickelt, in italienischer Sprache verfasst: unter denselben ist die bedeutendste della causa, principio ed uno, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift üb. d. Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abth. 1) beigefügt hat; deutsch übers. u. m. erläut. Anm. versehen v. Adf. Lasson in Kirchmanns phil. Bibl. Heft 151, 152, Berlin 1872; in demselben Jahre erschien dell' infinito universo e mondi. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580; Par. 1582. De triplici minimo (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque, Francof. 1591. De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591. Die italienischen Schriften hat Ad. Wagner, Leipz. 1829 herausgegeben, die lateinischen theilweise (insbesond. die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834. Jord. Br. de umbris idearum ed. nov. cur. Salvator Tugini, Berlin 1868.

Ueber Bruno handeln ausser F. H. Jacobi a. a. O. und Schelling in seinem Gespräch: Bruno od. üb. d. natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berlin 1802, insbes. Rixner u. Siber in d. ob. angef. Beitr., Heft 5, Sulzb. 1824. Steffens in den nachgelass. Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Bruno (in der Form eines Romans verfasst), Hamb. 1846. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno. Par. 1846—47. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus v. Cusa, Bonn 1847. M. Carrière, d. philos. Weltansch. d. Reformationszeit, Stuttg. 1847, S. 365 ff. und in der Zeitschrift f. Philos. N. F. 54, 1869, S. 128—134. Schaarschmidt, Descartes u. Spinoza, Bonn 1850, S. 181 fl. Joh. Andr. Scartazzini, Giordano Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, Vortrag, Biel 1867. Domenico Berti, vita di G. Bruno da Nola, Turin 1868. Hugo Wernekke, Giord. Brunos Polemik geg. d. Aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.). Dresd. 1871. Pietro Bionda, Giord. B., discorso, Lecce 1873. A. Colocci, Giordano Bruno. Cenni biografici con documenti. Roma 1876. C. S. Barach, üb. d. Philos. des G. Br., in den Philos. Mon.-Heften, Bd. 13, 1877, S. 40—57. 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno, besonders nach dessen Schr. lo spaccio della bestia trionfante, I. D., Lpz. 1879.

Ueber Galileo Galilei handeln u. A.: Max Parchappe, Galilée, Paris 1866. Emil Wohlwill, der Inquisitionsprocess des G. G., Berlin 1870. Th. Henri Martin, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868.

Campanella hat in Paris eine (unvollendet gebliebene) Gesammtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, von Allessandro d'Ancona mit einer vorangeschickten Abhandlung über C.'s Leben und Lehre herausgegeben worden. Ueber ihn handeln: Rixner und Siber im 6. Hft. der ob. angef. Beitr., Baldachini, vita e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—43. Mamiani in seinen Dialoghi di scienza prima, Par. 1846. Spaventa, in: Carattere e sviluppo della filos. ital. dal secolo XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860. Sträter, Briefe üb. ital. Philos. in d. Zeitschr.: der Gedanke, Berlin 1864—1865. Silv. Centofanti im Archivio stor. Italiano, Ser. 3. T. IV. Parte I. p. 1, 1866. Sigwart, Thomas Camp. u. seine polit. Ideen, in: Preuss. Jahrb. 1866, Bd. 18, S. 516—546.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae erschien Lugd. 1615; de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. Ueber ihn handelt W(ilh). D(av). F(uhrmann), Leb. u. Schicksale, Charakt. u. Meinungen des L. V., e. Atheisten im 17. Jahrh., Leipz. 1800; ferner: Emile Vaïsse, L. V., sa vie, sa doctrine,

sa mort, Extrait des Mémoir. de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse; J. Toulan, étude sur Lucilio Vanini condamné et exécuté à Toulouse le 9 Février 1619 comme coupable d'athéisme, Strassb. 1869.

Jak. Böhmes 1612 verfasste Hauptschrift ist unt. d. Tit.: „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang" zuerst 1634 im Auszuge, vollständiger Amsterdam 1656 u. ö. gedruckt worden. Alle anderen Schriften hat Böhme 1619—24 verfasst. Zuerst ist, noch zu B.s Lebzeiten, der „Weg zu Christo", Görlitz 1624, erschienen. Böhmes Schriften sind grösstentheils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt durch Gichtel, ebd. 1682, wiederabg. Hamburg 1715 und s. l. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Leipzig 1831—47, 2. Aufl., 1861 ff. Mehrere Schriften Böhmes sind durch Louis Claude St. Martin, der von 1743—1804 lebte, ins Franz. übersetzt worden; l'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme, auch quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. (Ueber St. Martin, dessen Dichtungen F. Beck, München 1863, übersetzt und erläutert hat, handelt Franz v. Baader im 12. Bde. seiner sämmtl. Werke, hrsg. v. Frhr. v. Osten-Sacken, Leipzig 1860, ferner Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862, 2. éd. 1864.) — Ueber Jak. Böhme handeln: Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröthe, Nürnberg 1685. Adelung in s. Gesch. der mensch. Narrheit, II, S. 210 ff. J. G. Rätze, Blumenlese aus B.s Schriften, Leipz. 1819. A. E. Umbreit, J. B. Heidelb. 1835; W. L. Wullen, J. B.s Leb. u. Lehre, Stuttg. 1836; Blüthen aus B.s Mystik, Stuttg. 1838. Fr. v. Baader, Vorles. üb. B.s Theologumena und Philosopheme, in Baaders sämmtl. W., III, 357—436. Vorles. u. Erläut. üb. J. B.s Lehre, hrsg. v. Hamberger, in B.s sämmtl. W., XIII, Hamberger, d. Lehre des deutsch. Philosophen J. B., Münch. 1844 (im Anschluss an Baader verfasst). Mor. Carrière, d. phil. Weltansch. d. Reformationszeit, S. 607—725. Chn. Ferd. Baur, z. Gesch. d. prot. Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff. H. A. Fechner, J. B., s. Leb. u. s. Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. B., der deutsche Philosoph, d. Vorläufer christl. Wiss., Leipz. 1850. Adolf von Harless, J. B. u. die Alchymisten, nebst e. Anhang über J. G. Gichtels Leben und Irrthümer. Berlin 1870. E. Elster, J. B., in: Ztschr. d. ges. luth. Theol., 35. Jahrg., 1874, S.264—276. M. Schönwälder, Rede (aus d. „Neuen Lausitzischen Magazin, Bd. 52), Görlitz 1876.

Macchiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531—32 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters ins Französische und Englische übersetzt worden, ins Deutsche von Ziegler, Karlsruhe von 1832—41. Das Buch vom Fürsten hat neuerdings Alfr. Eberhard übers. und erläut., Berl. 1868, auch W. Grüzmacher in der hist.-polit. Bibl. (worin auch Friedrichs II. Antimacchiavell, übers. von L. B. Förster, nebst zwei kleineren polit. Aufs. F.s aufgenommen ist), Berlin 1870. Die Litteratur über M. stellt Robert von Mohl, Gesch. u. Litt. d. Sttswssnschftn., Bd. III, Erlang. 1858, S. 519—591 zusammen und giebt mit grossem Organisationstalent über die mannigfachen Ansichten der verschiedenen Autoren eine lichtvolle Uebersicht. Besonders bemerkenswerth ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Grossen Jugendschrift: Anti-Macchiavelli, s. darüber ausser Mohl (der hier einseitig urtheilt, indem er an eine Schrift, die als historische Würdigung und Widerlegung M.s, wofür freilich Friedrich selbst sie ansah, sehr schwach, als ethisch-politische Reflexion über das Verhalten, das einem Fürsten bei schon gesicherter Herrschaft zieme, und Selbstorientirung über die künftig einzuhaltenden Regierungsmaximen aber sehr achtungswerth ist, ausschliesslich den ersteren Maassstab anlegt, was durch Friedrichs eigene Nichtunterscheidung beider Aufgaben nicht gerechtfertigt wird) besonders Trendelenburg, M. und A.-M., Vorträge z. Gedächtniss F.s d. Gr., geh. 25. Jan. 1855 in der k. Akad. d. Wiss., Berl. 1855, und Theod. Bernhardt, Macchiavellis Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Macchiavelli, Braunschw. 1864. Vgl. ferner Karl Twesten, M., in der 3. Serie der Smlg. gemeinverst. Vortr. u. Abhdl., Berl. 1868 und die Schrift von C. Giambelli über M. Turin 1869.

Ueber Thomas Morus handeln: Rudhardt, Nürnberg 1829, 2. Aufl. 1855. James Mackintosh, Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed. ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M. his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd. Tours 1868. R. Baumstark, Th. Morus, Freiburg i. Br. 1879.

Von dem Colloquium heptaplomeres des Joh. Bodinus hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständiger ist der Originaltext aus einem Manuscript der Bibliothek zu Giessen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857, edirt worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840 No. 8—10 gegeben. Ausführlich handeln über Bodin H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories

politiques et des idées économiques du seizième siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Des Hugo Grotius Hauptwerk: de jure belli et pacis, ist Paris 1625, 1632 u. ö. erschienen. Seine ausgedehnten biblischen Studien sind besonders in den Annot. in N. T. Amst. 1641—45 u. ö., und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö. enthalten. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Commentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Ueber Grotius handeln in neuerer Zeit namentlich H. Luden, H. G. nach s. Schicksal. u. Schrift., Berl. 1806; Ch. Butler, Life of H. Gr., Lond. 1826; Friedr. Creuzer, Luther und Grotius od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846; vgl. auch Ompteda, Litt. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff.; Stahl, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158 ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37 ff.; Rob. v. Mohl, d. Gesch. u. Litt. d. Staatswiss., I, S. 229 f.; Hartenstein, in: Abh. der sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s hist.-philos. Abh. Leipz. 1860; Ad. Franck, du droit de la guerre et de la paix par Grotius, im Journal des Sav. 1867, p. 428—441; C. Broere, H. G. Rückkehr z. kath. Glaub., aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), hrsg. v. F. X. Schulte, Trier 1871. Das Hauptw. des Grotius „vom Recht des Kriegs und Friedens“ hat v. Kirchmann übers. und erläut. in der phil. Bibl., Bd. 16, Berl. 1869.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Kues an der Mosel im Trierschen, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studirte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Aemter, nahm am Concil zu Basel Theil, ward 1448 Cardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, jedoch auch voll regen Antheils an dem neuaufkommenden Studium des classischen Alterthums, insbesondere des Platonismus, steht er, wie grossentheils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Ueberzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmässig ausgebildete Vernunft. Seine Weisheit ist die Erkenntniss des Nichtwissens, die er in der (1440 verfassten) Schrift de docta ignorantia darlegt; in der sich an dieselbe anschliessenden Schrift de conjecturis erklärt er alles menschliche Erkennen für ein blosses Vermuthen. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung Gottes (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), indem er sich an die neuplatonische Doctrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (raptus) anschliesst. Er lehrt, dass die intellectuelle Anschauung (intuitio intellectualis) auf die Einheit des Entgegengesetzten (coincidentia oppositorum, coincidentia contradictoriorum) gehe (welches in der pseudo-dionysischen Mystik angelegte Princip schon in Eckhardts Schule hervortritt und später auch von Bruno wieder aufgenommen wird). Aber auch mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus die auf Beobachtung und Mathematik basirte mechanische und astronomische Forschung; in ihrem Einfluss auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doctrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift de reparatione Calendarii verfasst, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt; seine astronomische Doctrin enthält den Gedanken einer Axendrehung der Erde, durch den er ein Vorläufer des Copernicus geworden ist (dessen Schrift über die Bahnen der Himmelskörper 1543 erschien; vgl. über ihn u. A. Franz Hipler, Nic. Cop. u. Martin Luther, Braunsberg 1868, D. Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16° e della prima del 17°, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876). Im Zusammenhang mit der Doctrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums,

wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des anscheinenden Fixsterngewölbes überschritt. In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre schliesst sich Nicolaus Cusanus zumeist an die pythagoreische Zahlenspeculation und an die platonische Naturphilosophie an. Die Zahl ist ihm die ratio explicata. Er sagt: rationalis fabrica naturale quoddam pullulans principium numerus est. Gott ist nach ihm die Einheit, die ohne Anderheit sei (das ἕν, das ταὐτόν ohne das ἕτερον), was die Gottheit complicirt enthält, das zeigt die Welt explicirt (complicatio, explicatio), und mit Plato hält er die Welt für das Beste unter dem Gewordenen. Die Welt ist ein beseeltes, gegliedertes, fortlaufendes Ganzes, und Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall gegenwärtig. In der Welt ist jedes Einzelne an seiner bestimmten Stelle, nimmt eine bestimmte Stufe ein und kann durch nichts ersetzt werden. Jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum; es enthält der Anlage nach die ganze Realität und kann sich ins Unendliche entfalten, und jedes Wesen bewahrt sein Dasein vermöge der Gemeinschaft mit den anderen. Unsere Aufgabe ist es, immer reicheren Lebensinhalt zu gewinnen, und da dies Streben nie zu Ende gelangt, werden wir durch dasselbe der Unsterblichkeit des Geistes sicher. Daneben kommt es darauf an, ein Jegliches nach seiner Stelle in der Stufenordnung des Ganzen zu lieben. Gott ist dreieinig, da er zugleich denkendes Subject, Denkobject und Denken (intelligens, intelligibile, intelligere) ist; er ist als unitas, aequalitas und connexio Vater, Sohn und Geist. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab aequalitate. Gott ist das absolute Maximum, die Welt das entfaltete Maximum, das Abbild der Vollkommenheit Gottes. Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. In dem Gottmenschen ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen vermittelt.

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Picus von Mirandula und Reuchlin und besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: de harmonia mundi totius cantica (Ven. 1525) giebt sich ein Miteinfluss der neuaufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntniss vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weitverbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melanchthon theilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewusstsein einer von Gott in die Dinge gelegten Naturcausalität zu Grunde. Die Verbindung von selbständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei Philippus Theophrastus (Bombast) Höhener oder von Hohenheim, der sich (den Namen Höhener oder von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er beabsichtigte die Medicin zu reformiren; Krankheiten sollen vielmehr durch Anregung und Kräftigung des Lebensprincips (Archeus) in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprincip und Entfernung der Hindernisse, als durch directe chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft, sondern die schädliche Wirkung eines Princips durch seine wohlthätige vernichtet werden (eine Anticipation der homöopathischen Doctrin). Chemie und Theosophie mischen sich bei Paracelsus auf abenteuerliche Weise. Die paracelsische Richtung theilt u. A. Robert Fludd (de Fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner Joh. Baptista van Helmont (1577—1644) und dessen Sohn Franc. Mercurius van Helmont (1618—99), auch Marcus Marci von Kronland (gest. 1655), der die platonisch-stoische Doctrin der ideae operatrices erneuerte.

Hieronymus Cardanus (1501—1576), Mathematiker, Arzt und Philosoph, schliesst sich in der Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre an Nicolaus Cusanus an. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identificirt. Alles soll durch natürliche Causalität erklärt, also auf Naturmechanismus zurückgeführt werden. Ihm gilt die Wahrheit als nur Wenigen zugänglich. Die Menschen theilt er in drei Classen ein: bloss Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Die letzten sind die Weisen. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrecht erhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. (Nur die Offenheit des Bekenntnisses zu dieser Doctrin ist dem Cardanus eigenthümlich; thatsächlich hat jede ideell überwundene, äusserlich aber noch herrschende Macht dieselbe befolgt.) Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatz: veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus. Uebrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens und sucht auch die Geistererscheinungen in den Zusammenhang der Naturgesetze einzureihen. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urtheilt über ihn: eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere.

Bernardinus Telesius, geb. zu Cosenza 1508, gest. ebend. 1588, ist einer der Begründer der Philosophie der Neuzeit geworden durch sein Unternehmen, die aristotelische Philosophie nicht zu Gunsten des Platonismus oder eines andern antiken Systems, sondern eigener Naturforschung zu bekämpfen; jedoch lehnte er sich bei derselben an die vorsokratische, besonders an die von Parmenides (freilich nur als Lehre vom Schein) aufgestellte Naturphilosophie an. Lediglich auf Erfahrung soll die Erkenntniss sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen kann. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm höchstens als Vorahnung der Wahrheit, für welche die Verificirung durch die Erfahrung noch verlangt wird. Freilich wandte er selbst diese Principien bei seiner Construction der Natur, bei welcher der Gegensatz des Trockenen und Feuchten eine besondere Rolle spielt, nicht hinreichend an. Er gründete zu Neapel eine naturforschende Gesellschaft, die Academia Telesiana oder Consentina, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576—93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit telesianischen Ansichten verschmolzen, hat aber selbst nur ein unklares ins Mystische hinüberspielendes System aufgestellt, dessen Hauptgedanke der von der Belebtheit des Universums ist. In seinen Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur, pars I—IV, Venet. 1571—81, Basil. 1581, erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doctrin. Viele als aristotelisch überlieferte Schriften hält er für unecht. Er hegte den Wunsch, dass der Papst durch seine Autorität den Aristotelismus unterdrücken und den modificirten Platonismus, die von ihm ausgebildete Lichtemanationsdoctrin, begünstigen möge.

In der Bekämpfung der aristotelischen Physik und Metaphysik und dem Versuch einer Reformation dieser Doctrinen kommen mit Telesius und Patritius unter Andern auch überein: Petrus Ramus, der schon oben (§ 3, S. 12) erwähnte Gegner der Logik des Aristoteles, der (nachdem sein Antagonist Jac. Carpentarius eine descriptio universae naturae ex Aristotele, Par. 1562 hatte erscheinen lassen) scholarum phys. libr. octo, Par. 1565, und scholarum metaphys. libr. quatuordecim, Par.

1566, veröffentlichte, ferner Sebastian Basso, Claude Guillermet de Berigard (oder Baurégard, der noch um 1667 eine Professur zu Padua bekleidete), wie Gassendi (s. o. §. 3, S. 15) an Epikur, so schlossen sich Sennert und Magnenus in ihren Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Physik an Demokrit, Maignan an Empedokles an.

Unter den oben (§ 3, S. 10—14) genannten Aristotelikern ist hier als selbständiger philosophischer Forscher, dem namentlich auch die Thier- und Pflanzenphysiologie wesentliche Bereicherungen verdankt, der den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fortbildende Andreas Caesalpinus (1519—1603) von Neuem zu erwähnen.

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altdorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („maximam philosophiae maculam inussit authoritas") und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia), in Folge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntniss durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloss geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Aber sein Christenthum knüpft sich an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heissen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, dass Christus für sie gestorben sei, werden selig, die Uebrigen auf ewig verdammt werden. Die Altdorfer Aristoteliker Schegk und dessen Schüler und Nachfolger Scherbius haben die peripatetische Doctrin gegen Taurellus, wie gegen Ramus, vertheidigt; der Marburger Professor Goclenius aber, der auch ramistische Sätze in die Logik aufnahm, war ihm günstig gesinnt. Im Allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen.

Im katholisch-kirchlichen Sinne hat, an Nicolaus Cusanus anknüpfend, der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Sancourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis, s. o. § 3, S. 12) eine philosophisch-theologische Doctrin entwickelt.

Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doctrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In Neapel erhielt er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik. In den Dominicanerorden eingetreten, verliess er denselben, als er zu einer dem Dogma widerstreitenden Ueberzeugung gelangt war, 1576, begab sich ins Genuesische, dann nach Venedig, bald darauf nach Genf, dessen reformirte Orthodoxie ihm jedoch eben so wenig, wie die katholische, zusagte, dann über Lyon nach Toulouse, Paris, Oxford und London. Ein von ihm während seines Aufenthalts in London, der von 1583—86 dauerte, verfasstes Lustspiel „il Candelajo" und vielleicht auch andere Schriften Brunos hat

nach der Annahme von Falkson, G. Bruno, S. 289, und von Benno Tschischwitz, Sh.s Hamlet, Halle 1868, Shakespeare kennen gelernt und einzelne Gedanken Brunos, wie über Unzerstörbarkeit der Elementartheile und über die Relativität des Uebels, dem dänischen Prinzen in den Mund gelegt. Bruno reiste darnach über Paris nach Wittenberg, von dort nach Prag, Helmstädt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er nur kurze Zeit blieb, dann nach Zürich und Venedig. Hier am 23. Mai 1592 auf die Denunciation des Verräthers Mocenigo hin von der Inquisition verhaftet, ward er 1593 nach Rom ausgeliefert, erduldete hier noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition und wurde, da seine Ueberzeugung ungebrochen blieb und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurtheilt (mit der gewöhnlichen lügnerischen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergiessen zu strafen). Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit grösserer Furcht das Urtheil fällen, als ich es empfange. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 verbrannt, ein Märtyrer seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, die auf der freien Forschung der Neuzeit ruhte, während seines Lebens ein unsteter Geist, ruhelos von Ort zu Ort getrieben, überall im Kampf mit dem Bestehenden, wohl auch nicht freizusprechen von Ruhmsucht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Encyclica vom 8. December 1864 verbrannten. Mit dem copernicanischen Weltsystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewissheit geworden war, fand er das Dogma in dessen kirchlicher Fassung unverträglich, wie auch andererseits bald hernach (am 5. März 1616) durch die Index-Congregation die copernicanische Doctrin (die anfangs von Seiten der kirchlichen Autorität nicht mit Ungunst aufgenommen worden war) bezeichnet wurde als eine Meinung, die sich zu verbreiten beginne „in perniciem catholicae veritatis“ und als „falsa illa doctrina Pythagorica, Divinaeque Scripturae omnino adversans“. Bruno erweitert die copernicanische Doctrin. Ihm ist das Universum unendlich in der Zeit und im Raum, unser Sonnensystem eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott die dem Universum immanente erste Ursache; Macht, Weisheit, Liebe sind seine Attribute. Die Gestirne werden nicht durch einen primus motor, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den Dualismus von Materie und Form; nach ihm fallen im Organismus nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck unter einander, sondern auch mit der Materie in Eins zusammen. Der unendliche Aether, welcher den unendlichen Raum erfüllt, birgt in sich selbst das Ziel aller Entwickelung, die Keime aller Einzeldinge und lässt letztere aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch bestimmte Ziele verfolgend, also nach festen Begriffen hervorgehen, wie der Urstoff in der stoischen Philosophie auch die sich später nach Gesetzen der Vernunft entwickelnden Keime in sich trägt. Die elementaren Theile alles Existirenden, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern sich nur mannigfach verbinden und trennen, sind die Minima oder Monaden, die sich Bruno als punctuell und doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern sphärisch vorstellt; sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade; sie ist unsterblich, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; sie ist nie ganz ohne einen Körper. Gott ist die Monade der Monaden; er ist das Minimum, weil alles aus ihm, und zugleich das Maximum, weil alles in ihm ist. Die drei „Personen“ reducirt Bruno auf die drei Attribute Macht, Weisheit, Liebe; das Dogma, dass die zweite Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm als philosophisch unverständlich; aber er nimmt eine Gegenwart göttlichen Wesens in dem Stifter des Christenthums an, wofür, mehr als die Wunder, das Sittengesetz

des Evangeliums zeuge. Die Welten hat Gott nicht durch einen Act der Willkür, sondern mit innerer Nothwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit, aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur (natura naturata), Gott ist die wirkende Natur (natura naturans). Gott ist in den Dingen so gegenwärtig, wie das Sein dem Seienden, die Schönheit den schönen Objecten. Jede der Welten ist in ihrer und jedes Wesen in seiner Art vollkommen; es giebt kein absolutes Uebel: nur in Bezug auf Anderes besteht der Unterschied zwischen gut und übel. Alle Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. Bruno selbst war von edler und tiefster Begeisterung für das Universum oder die Natur ergriffen. Mit dem Aufgehen in das All ist nach ihm das seligste Entzücken verbunden. Liebt ein Weib, ruft er aus, wenn ihr wollt, aber vergesst nicht, Verehrer des Unendlichen zu sein. — Dem Scholasticismus, also dem Aristoteles, feindlich gesinnt, wollte sich Bruno lieber an Pythagoras, Platon, die Stoiker, sogar an Epikur anschliessen, hielt aber auch die Versuche zu neuer Gedankenbildung hoch, die er bei Raimundus Lullus und bei Nicolaus dem Cusaner vorfand. Er trug oft die raimundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Docirens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das principium coincidentiae oppositorum angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, dass auch ihn der Priesterrock beengt habe. Er freut sich der neuen von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelforschung verfolgt. Er will, dass wir von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten. Seine Virtuosität liegt in der phantasievollen Ergänzung der ersten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit zu einem dem Geiste der modernen Wissenschaft gemässen Gesammtbilde des Universum. Nach ihm muss der Philosoph ein Dichter sein; und in seiner zu starken Phantasie liegt die Schwäche seiner Philosophie. Jedoch birgt letztere die Keime mancher späteren philosophischen Lehren in sich.

Der Physiker Galileo Galilei (1564–1641) hat durch die Erforschung der Fallgesetze sich nicht nur um die positive Naturwissenschaft, sondern mittelbar auch um die Naturphilosophie ein bleibendes Verdienst erworben. Beachtenswerth sind auch seine methodologischen Anforderungen: Verwerfung der Autorität in Fragen der Wissenschaft, Zweifel, Basirung der Schlüsse auf Beobachtungen und Experimente. „Sensate esperienze" müssen jeder wissenschaftlichen Erörterung zu Grunde liegen. Auf den Einwurf gegen die Induction, dass dieselbe nicht alles in erschöpfender Weise durchlaufen kann, erwiderte er schon sehr richtig, wenn sie dies thun müsse, so sei sie entweder unmöglich oder unnütz, ersteres, weil das Einzelne sich unendlich oft wiederhole, letzteres weil dann der Schlusssatz zu unserer Erkenntniss nichts Neues hinzubringen würde. (Vgl. über ihn Prantl, Galilei u. Kepler als Logiker in: Sitzungsber. d. bayrisch. Akad. d. Wissensch. 1875.) Der Astronom Joh. Kepler (1571—1630), um diesen hier sogleich zu erwähnen, war metaphysischen Untersuchungen nicht abgeneigt und stellte pythagorisirend den Begriff der Weltharmonie an die Spitze. Es sollen dieser feste mathematische Proportionen zu Grunde liegen, und Alles soll sich nach quantitativen Verhältnissen darstellen lassen. Soll die Welt Harmonie sein, so muss sie ein Ganzes sein, als einem Ganzen kann ihr aber Unendlichkeit nicht zukommen.

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. zu Paris 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominicaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599—1626 wurde er, einer Conspiration gegen die spa-

nische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Canzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur todte Copien des Lebens, voll Irrthum und Trug. Er polemisirt insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt, dass wir (mit Telesius) selbst die Natur erforschen (de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri, Par. 1636). Die Grundlage aller Erkenntniss ist die Wahrnehmung und der Glaube; aus diesem erwächst die Theologie, aus jener die Philosophie durch wissenschaftliche Verarbeitung. Campanella geht (wie Augustin und mehrere Scholastiker, besonders Nominalisten, und wie später Descartes) von der Gewissheit der eigenen Existenz aus, um daraus zuerst auf das Dasein Gottes zu schliessen. Aus unserer Gottesvorstellung sucht er Gottes Existenz zu erweisen, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint er, kann ich nicht die Idee eines menschlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch eben dieses Wesen, das darum wirklich sein muss, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „tactus intrinsecus“ an und preist diese als die wahre, lebendige und werthvollste Erkenntniss. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten“ Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge producirt, indem mit seinem reinen Sein immer mehr das Nichtsein sich mischt. Diese Wesen alle sind beseelt; es giebt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjecte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst aber um die Erde. Mundus est Dei viva statua. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Theilen der Welt bedingt. Unsere Erkenntniss ist eine sehr eingeschränkte. Campanellas Staatslehre ruht (in der Civitas Solis) auf der platonischen Rep.; doch werden von ihm die zur Herrschaft berufenen Philosophen als Priester betrachtet, und so schliesst sich ihm an diese platonische Doctrin (in seinen späteren Schriften) der Gedanke einer universellen Herrschaft des Papstes an; er fordert Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat.

An den Alexandrismus des Pomponatius anknüpfend, hat der Neapolitaner Lucilio Vanini (geb. um 1585, verbrannt zu Toulouse 1619) eine naturalistische Doctrin entwickelt. Dass er der Kirche sich zu unterwerfen erklärte, hat ihn nicht vor einer — mehr grauenhaften als tragischen — Verurtheilung geschützt.

In England hat den Kampf gegen die Scholastik vor Allen Bacon von Verulam (1561—1626) erfolgreich geführt. Bacon steht auf der Grenze der Uebergangsperiode, mag jedoch, theils weil er das theosophische Element abstreift und eine Methodologie für reine Naturforschung sucht, theils weil mit ihm eine neue, wesentlich moderne Entwickelungsreihe, die in Locke culminirt, in wesentlichem Zusammenhange steht, unten (§ 7) die angemessenere Stelle finden.

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalirend aber ist die Theosophie besonders bei

Valentin Weigel und Jakob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594; vgl. über ihn Jul. Otto Opel, Leipzig 1864), hat sich an Nicolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Theil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenckfeld aus Ossing (1490—1561) angeschlossen. Durch die Bibel und durch die dogmatische Theologie seiner Zeit, durch Paracelsus und Weigel und durch astrologische Schriften ist der görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 in Alt-Seidenberg geb., von 1594 an in Görlitz, viel im Kampf mit der starren Orthodoxie, † 1674) angeregt worden, der durch den ihm inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finstern, negativen Princips in Gott (worin ihm die Eckhardtsche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Speculation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten hat, übrigens aber in der Durchführung seiner Theosophie theils nur religiös-erbaulich verfährt (wobei er, nach Harless Urtheil, „den Christus für uns strich und nur den Christus in uns stehen liess"), theils, sofern er philosophiren will, in Phantasterei verfällt, unverstandene chemische Termini psychologisch und theosophisch deutet, Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten identificirt. Gott ist, sagt Böhme im Mysterium magnum, keine Person, als nur in Christo. Der Vater ist der Wille des Ungrunds, des Nichts, das nach dem Etwas hungert, der Wille zum Ichts (Etwas), der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens gefasste Kraft, und ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; der Wille spricht sich durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, als der Geist der Gottheit. Der Ungrund führt sich durch seine eigene Lust in eine Imagination ein, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindniss, sondern es wäre Alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiss nichts Besseres in sich oder vor sich, darnach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Kreatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsterniss sind in einander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Contrarium ist.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre hat zuerst Nicolo Macchiavelli (geb. zu Florenz 1469, gest. 1527), der Verfasser der Istorie Fiorentine 1215 bis 1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846, vgl. darüber u. A. Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Leipzig 1821) ein wesentlich modernes Princip zur Geltung gebracht, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit denselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das Ideal

gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal misst Macchiavelli den Werth der Mittel ausschliesslich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben, an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet, tragen. Macchiavellis Fehler liegt nicht in der Ueberzeugung (auf welcher unter anderm jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), dass ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Uebel unvermeidlich sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Uebel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den Einen Zweck bestimmt, alles Uebrige bloss in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ nothwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Princips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse ausschliesslich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identificirten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten kirchlichen Gemeinschaft. Macchiavelli befeindet die Kirche als das Hinderniss der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den politischen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Activität begünstige. Macchiavellis Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles Uebrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgeprägt; von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Grösse und Macht des Staates, wird in den Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio jene, in der Schrift „il Principe“ aber diese hervorgehoben, und zwar so, dass im „Principe“ die republikanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Macchiavelli die Discrepanz durch die Unterscheidung verdorbener Zustände, welche despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinsinnes, der die Freiheit bedinge. „Wer mit Grausen M.s Buch vom Fürsten liest, darf nicht vergessen, dass M. vorher lange Jahre hindurch sein heissgeliebtes Vaterland unter den Söldnerschaaren aller Nationen bluten sah und vergeblich in einem besondern Buch die Einführung von Milizheeren aus Landeskindern empfahl.“ (Karl Knies, das moderne Kriegswesen, ein Vortrag, Berlin 1867, S. 19.)

Platons Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morus, geb. zu London 1480, enthauptet 1535, in seiner Schrift: de optimo reip. statu deque nova insula Utopia (Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in engl. Uebstzg. gedr., am besten hrsg. von E. Arber, Lond. 1869, deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Lpzg. 1874) philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäussert. Er fordert u. A. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz.

Die philosophische Rechts- und Staatslehre ist zu jener Zeit bei Katholiken und Protestanten im Wesentlichen die aristotelische, bei jenen durch die Scholastik und das kanonische Recht, bei diesen besonders durch biblische Sätze modificirt. Luther hat nur das Criminalrecht im Auge, indem er sagt (in einem Schreiben an den Herzog Johann von Sachsen): „Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt, noch Recht nöthig oder nütze. Denn wozu sollte es dienen? Der Gerechte thut von sich selbst alles und mehr, denn alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten thun nichts recht, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwinge und dränge, wohl zu thun.“ Die Grundzüge

des jus naturale finden Melanchthon (im zweiten Buch seiner Schrift: philosophiae moralis libri duo, 1538), Joh. Oldendorp (εἰςαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming (de lege naturae methodus apodictica 1562 u. ö.), Benedict Winkler (principiorum juris libri quinque, Lips. 1615) u. A. im Decalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die vita spiritualis betreffe. (Oldendorps, Hemmings und Winklers naturrechtliche Schriften sind im Auszuge wiederabgedr. in v. Kaltenborns oben citirtem Werke.) Wie in der Ethik, so betonen auch in der Rechts- und Staatslehre Protestanten die göttliche Ordnung, Katholiken und zumeist Jesuiten (wie Ferd. Vasquez, Lud. Molina, Mariana, Bellarmin, auch Suarez u. A.) den Mitantheil menschlicher Freiheit. Der Staat ist (gleich wie die Sprache) nach scholastisch-jesuitischer Doctrin von menschlichem Ursprung. Luther nennt die Obrigkeit ein Zeichen der göttlichen Gnade, denn ohne Regiment würden die Völker mit Morden und Würgen sich unter einander selbst hinwegrichten. Die Obrigkeit kann in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein, aber Luther billigt weder Selbsthülfe der Verletzten, noch kennt er constitutionelle Garantien, sondern will, dass man Gott für die Obrigkeit bitte. Die altprotestantische Doctrin begünstigt einen (durch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit gegen Gott zu Gerechtigkeit und Milde geneigten) politischen Absolutismus, ist aber der socialen und religiösen Freiheit des Individuums förderlich.

Das Verdienst, den verschiedenen Confessionen im Staate die Gleichberechtigung vindicirt und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor Allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine (zuerst Paris 1577 erschienenen) six livres de la république (vom Verfasser lateinisch bearbeitet 1584), wie auch durch seine Schrift: juris universi distributio, und durch das (erst in neuester Zeit vollständig veröffentlichte) Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, ein unparteiisch gehaltenes Gespräch über die verschiedenen Religionen und Confessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Bodins Moral ruht auf deistischem Grunde.

Albericus Gentilis (geb. 1551 in der Mark Ancona, gest. als Professor zu Oxford 1611) ist besonders durch seine Schriften: de legationibus libri tres, Lond. 1585 u. ö., de jure belli libri tres, Lugd. Bat. 1588 u. ö., de justitia bellica 1590, worin er aus der Natur, inbesondere der menschlichen, das Recht ableitet, mit Morus und Bodinus für Toleranz eintritt und u. a. auch Freiheit des Verkehrs zur See fordert, ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich theils durch die Schrift: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindiciren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, theils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: de jure belli et pacis, Paris 1625, 1632 u. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Wie bei dem Rechte der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das jus naturale und das jus voluntarium (oder civile); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erstere aber fliesst mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur. Unter dem jus divinum versteht Grotius die Vorschriften im alten und neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein jus humanum. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht (und auch, was die Annehmlichkeit des socialen Lebens

fördert, gehört als jus naturale laxius zum Naturrecht im weiteren Sinne); aus diesem Geselligkeitsprincip ergiebt sich die vernunftgemässe Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammenzutreffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Betheiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur insoweit zu, als das Princip der custodia societatis es fordert, also nicht als Vergeltung (quia peccatum est), sondern nur zur Verhütung der Gesetzes-Uebertretungen durch Abschreckung und Besserung (ne peccetur). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem blossen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch vertheidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift de veritate religionis christianae auch die den Confessionen gemeinsamen christlichen Dogmen.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus.

---

§ 6. Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus, neben welchen Richtungen auch der Skepticismus zu selbständigerer Entwickelung als in der Uebergangsperiode gelangt. Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniss auf die durch diese Methode erkennbaren Objecte, ohne die philosophischen Specialdoctrinen auf eine philosophische Erkenntniss des absoluten Princips zu basiren. Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesammten Kreis der Erfahrung und der Analoga der Erfahrung überschreiten und zur Erkenntniss des absoluten Princips gelangen zu können glaubt und auf die Erkenntniss des Absoluten alle andere philosophische Erkenntniss gründet. Der Skepticismus ist der principielle Zweifel an jeder Gewissheit, mindestens an der Gültigkeit

aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze (ohne dass von ihm, wie es durch den kantischen „Kriticismus" geschieht, vermittelst einer Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft ein unserer Vernunfterkenntniss unzugängliches Gebiet methodisch abgegrenzt wird).

Man kann mit demselben Rechte diese Periode auch charakterisiren durch den Gegensatz des Empirismus, der alle Erkenntniss ihrem Ursprung nach aus der Erfahrung ableitet, und des Rationalismus, der in der Vernunft die Quelle aller Erkenntniss sieht. Der letztere deckt sich ungefähr mit dem Dogmatismus. In diesen beiden Richtungen, der empiristischen und der rationalistischen zeigt sich überhaupt der erkenntnisstheoretische Charakter der neueren Philosophie.

Ueber die Philosophie dieses Zeitabschnittes vgl. ausser den betreffenden Abschnitten der oben (S. 1—2) angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh. von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. d. neuer. Phil. von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2 Aufl. Leipz. 1844, nebst dess. Specialschriften üb. Leibniz und Bayle; Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au XVIIme siècle, Par. 1846; au XVIIIme siècle, Par. 1858—64; G. N. Roggero, storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868 (67); J. Tulloch, rational Theology and christian philosophy in England in the 17th. century, 2 vols., Lond. 1872.

Ueber die englische Philos. besonders handelt Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, T. I u. II, Paris 1875.

Die ersterwähnten Begriffsbestimmungen sind die kantischen. Die Charakteristik, welche Kant von den seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, erweist sich auch dann noch als historisch zutreffend, wenn der philosophische Standpunkt Kants nur als relativ (den nächst vorangegangenen Richtungen gegenüber) berechtigt und nicht als die absolute philosophische Wahrheit und als der absolute Maassstab der Würdigung philosophischer Richtungen gilt. — Kants Kriticismus schränkt nicht die Erkenntnissmittel der Philosophie auf Empirie, aber ihre Erkenntnissobjecte auf den Erfahrungskreis ein.

Allerdings verfährt auch der Empirismus „dogmatisch" in dem allgemeineren Sinne, dass er auf der Zuversicht beruht, die Objecte seien unserer Erkenntniss nicht schlechthin unzugänglich, sie seien vielmehr eben insoweit erkennbar, als die Erfahrung und die auf ihr fussenden Schlüsse und Combinationen reichen. Aber darum fällt doch nicht der Empirismus unter den Begriff des Dogmatismus in dem oben näher bezeichneten Sinne, den mit diesem Worte zu verknüpfen seit Kant üblich ist. Ebensowenig trifft gegen die obige Bezeichnung der Einwurf zu, der Begriff des Empirismus sei zu enge, weil er nur auf die Richtung passe, welche von Bacon bis auf Locke herrsche; denn auch der Condillacsche Sensualismus und der Holbachsche Materialismus schränken die philosophische Erkenntniss nach Form und Inhalt auf Empirisches ein. „Realismus" und „Idealismus" aber sind Bezeichnungen, die zur Bezeichnung der Unterschiede in dieser Periode sich nicht in irgend einem klar und scharf bestimmbaren Sinne verwenden lassen (weshalb auch v. Kirchmann, ph. Bibl., Bd. 32, S. VI, mit Recht sagt, dass „die Principien des Descartes und Bacon nicht in dem Gegensatze von Idealismus und Realismus stehen").

Der empiristischen Richtung gehören an: Bacon und Hobbes und mehrere ihrer Zeitgenossen, Locke und die an ihn mehr oder weniger, sei es zustimmend

oder auch polemisch, anknüpfenden englischen und schottischen Philosophen, der französische Sensualismus und Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und zum Theil auch die deutsche Aufklärung. Die Koryphäen der dogmatistischen sowie der rationalistischen Richtung sind: Cartesius, Spinoza und Leibniz. Der Skepticismus erreicht seinen Höhepunkt in Hume. Der historische Zug, der sich in der Zeit des Humanismus in dem Zurückgehen auf die Alten so mächtig zeigte, tritt in dieser Periode zurück, und die Naturwissenschaft gewinnt auch für die Philosophie namentlich in methodologischer Beziehung mehr und mehr an Bedeutung. Der Kampf gegen die scholastischen Formen des Denkens, besonders gegen den Syllogismus, durch den man ein neues Wissen nicht erlangen könne, wird von der empiristischen sowohl als von der rationalistischen Seite ausgeführt, und an Stelle der scholastischen Methode wird von der ersteren Richtung die Induction, von der zweiten die mathematische Deduction betont.

Da die Philosophen der verschiedenen Richtungen einen wechselseitigen wesentlichen Einfluss auf einander geübt haben, so kann nicht wohl eine jede der Hauptrichtungen in ununterbrochener Folge vollständig für sich dargestellt werden, sondern die chronologische Ordnung ist, sofern sie dem genetischen Verhältniss entspricht, die angemessenere.

§ 7. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Uebergangsperiode an sich trug, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induction und durch die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgend einen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewusstsein ist Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626), der Begründer — zwar nicht der empirisch-methodischen Naturforschung, wohl aber — der empiristischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie geworden. Bacons höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Compass das Culturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtreiche Erfindungen die betretene Bahn mit Bewusstsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht (nach der Weise der Scholastiker) mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurtheilen jeder Art muss der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen. Mit der Erfahrung muss die Erkenntniss anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittelst der Induction erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem Einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche

die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Werthes echter, selbsterrungener Naturerkenntniss, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich unmittelbar in der Vernunft liegenden Begriffen und Sätzen und der darauf basirten, empiriclosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung der Grundzüge der Methode empirisch basirter inductiver Forschung liegt Bacons historische Bedeutung. Die nähere Ausführung der methodischen Grundsätze hat neben einzelnem Bedeutenden vieles Verfehlte, und die von Bacon unternommenen Versuche, durch eigene Naturforschung die von ihm auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachte Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind grösstentheils sehr unvollkommen und halten nicht den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher aus. An Bacon hat sich die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Culturmittel, die blosse Unterwerfung unter traditionelle, ihm selbst äusserlich bleibende Dogmen und das ehrgeizige, um den Werth der Mittel wenig bekümmerte Streben nach Macht durch Mangel an sittlicher Kraft und Würde gerächt.

Im Anschluss an Bacons Principien lehrt der mit ihm befreundete Hobbes (1588—1679) einen consequenten Sensualismus und Materialismus. Bekannter sind seine politischen Theorien, nach welchen der Staat auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen beruht. In der Gewaltherrschaft desselben findet Hobbes, unter Verkennung der Kraft des politischen Gemeinsinnes, der die Vereinigung von Freiheit und Einheit ermöglicht, das einzige Mittel zum Heraustreten aus dem Naturzustande, dem Kampf Aller gegen Alle. Des Hobbes älterer Zeitgenosse Herbert von Cherbury begründet einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahirenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus. In der nächstfolgenden Zeit herrscht unter den englischen Philosophen ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem Hobbesschen Naturalismus entfernt, dem Mysticismus aber und zum Theil auch dem Cartesianismus befreundet ist. Einzelne, wie Joseph Glanville, huldigen in der Wissenschaft dem Skepticismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern.

Bacons Schrift: de dignitate et augmentis scientiarum ist in englischer Sprache unter dem Titel: the two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, latein. (vollständiger ausgeführt) ebd. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. ersch., ins Dtsche.. übers. v. Joh. Herm. Pfingsten, Pesth 1783. Im Jahre 1612 erschien die Schrift: Cogitata et visa, welche später zu dem Novum Organum scientiarum umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620,

dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839 ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), Berl. 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., „ph. Bibl.“, Berl. 1870. Die Essays moral, economical and political, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. a. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864 edirt; in latein. Uebersetzung tragen sie den Titel Sermones fideles. Cf. A harmony of Lord Bacons essays etc. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871. Die Werke Bacons sind gesammelt durch William Rawlay, mit beigefügter Lebensbeschreibung Bacons Amst. 1663 hrsg. worden, auch abgedr. zu Frankf. a. M. 1665, vollständiger von Mallet, gleichfalls m. e. Biogr. des Bacon, Lond. 1740 und 1765. Latein. Ausg. der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 ersch., eine französ. v. F. Riaux, Oeuvres de Bacon, Paris 1852. In neuest. Zeit haben die Werke edirt: Montague, London 1825—34, Henry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1857—59, wozu als Ergänzung (voll. VIII—XII der Werke) gehört: Lettres and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biogrph. and histor. by James Spedding, I—VI, London 1862—72.

Von den zahlreichen Schriften über Bacon sind hervorzuheben: Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B., Paris 1833. Jos. de Maistre, examen de la phil. de B., Par. 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. 1873. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bülau, Leipz. 1850. John Campbell, the lives of the Lord Chancellors of England, voll. II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, Lord B. and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusq'à nos jours, Par. 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, Fr. B. von Verulam, die Realphilos. und ihr Zeitalt., Leipz. 1856, 2. Aufl., 1875, ins Engl. übers. v. John Oxenford, London 1857; vgl. J. B. Meyer, B.s Utilismus nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, in: Ztschrft. f. Ph. u. ph. Krit., N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. K. F. H. Marx, Franz B. u. d. letzte Ziel d. ärztl. Kunst, in: Abh. der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Bd. IX, 1860. C. L. Craik, Lord B., his writings and his philosophy, new. edit., Lond. 1860. H. Dixon, the personal hist. of Lord B., from unpublished letters and documents, Lond. 1861, ein Versuch der Vertheidigung des Charakters Bacons, worauf entgegnet wird in der Schrift: Lord Bacons life and writings, an answer to Mr. H. Dixons pers. hist. of L. B., Lond. 1861. Adolf Lasson, Montaigne u. Bacon, in: Archiv f. neuere Spr. u. Litt., XXXI, 259—276; über B.s wissenschaftl. Principien, Progr. d. Louisenst. Realsch. z. Berlin, 1860. Just. v. Liebig, üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung, Münch. 1863. Lasson und Liebig bekämpfen (zum Theil nach dem Vorgange von Brewster, Whewell u. A.) die Ansicht, als habe Bacon die Methode der modernen Naturforschung begründet, geübt oder auch nur zutreffend bezeichnet. Was Beide an Bacon tadeln, wird fast durchgängig mit Recht von ihnen getadelt, aber das Werthvolle, Bacons Bekämpfung der Scholastik, Hervorhebung der Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesammte Culturleben und seine Bezeichnung der Grundzüge inductiver Forschung, ist mit gleichem Recht von Andern betont worden. C. Sigwart, e. Philosoph u. e. Naturforscher über B., in dēn preuss. Jahrb. Bd. XII, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Ztg. enthalt. Entgegn. Liebigs in den preuss. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmer, üb. B. u. d. Verbindung d. Phil. m. d. Naturwiss., Erlang. 1864 (1863). E. Wohlwill, B. v. V. und d. Gesch. d. Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Litt., Bd. IX, 1863, S. 383—415 und Bd. X, 1864, S. 207—244. Georg Henry Lewes sagt in seiner Schrift über Aristoteles (London 1864, deutsch v. J. V. Carus, Leipzig 1865, S. 115): „so grossartig Baco die verschiedenen Ströme des Irrthums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch von denselben Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stellung eines Kritikers verlässt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen unternimmt.“ Albert Desjardins, de jure apud Franciscum B., Par. 1862, Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung i. d. Culturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166—196. H. v. Bamberger, über B. v. V. bes. vom medic. Standp., Würzburg 1855. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, l'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider Bacon, G.-Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, de Baconis philosophia, diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, B.s Leb. u. Schriften, in: philos. Bibl. Bd. 32, Berlin 1870, S. 1—26. P. Stapfer, qualis sapientiae

antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., extiterit, thesis, Par. 1870. Ders., B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, XLII, 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Dtschld., in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Lpz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. and A. Comte as philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, Lord Bacon, Lpz. 1875. E. A. Abbot, Bacon and Essex. A sketch of Bacon's earlier life, London 1877.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste engl. Gesammtausg. seiner moral. u. polit. Werke Lond. 1750. Notizen über das Leben des Hobbes finden sich theils in seinen eig. Schriften, insb. in seiner Selbstbiogr. (the life of Thomas Hobbes, written by himself in a latin poem and translated into english, Lond. 1680, theils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681. Ueber Hobbes' Leb. und Schriften und Lehre handeln besonders Buhle, Gesch. d. neuer. Philos., Bd. III. Gött. 1802, S. 223—325 u. Charles de Rémusat in: Revue des deux mondes, T. 88, p. 162—187. Eine Monographie über seine Staatstheorie, verfasst v. Heinr. Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben.

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, ward ausserordentl. Kron-Advocat, trat 1595 in das Parlament, ward 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Grosssiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount von St. Albans, verlor aber in demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen verurtheilt, seine sämmtlichen Aemter und lebte dann in der Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloss des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhns mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulniss zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger war in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war kein grosser und reiner Charakter, doch sind oft die Anschuldigungen gegen ihn überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verrätherische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kron-Advocat amtlich verpflichtet. Es ist nicht zu rechtfertigen, dass Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lord-Kanzler seitens der Bewerber um Patente und Licenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklage-Acte bei sämmtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, dass er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und dass er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen, und die Annahme solcher Geschenke fand damals so häufig statt, dass durch den herrschenden Missbrauch die Schuld des Einzelnen zwar keineswegs aufgehoben wird, aber doch als gemindert erscheint; denn ein gerechtes sittliches Urtheil wird nur gewonnen, wenn nicht bloss die absolute Norm, sondern auch das Durchschnittsmaass des sittlichen Verhaltens der Zeitgenossen in Betracht gezogen wird.

Das Ziel bei Bacons Philosophiren ist ein durchaus praktisches. Nicht für eine Schule, nicht für beliebige Ansichten will er arbeiten, sondern für den Nutzen und die Grösse der Menschheit sucht er neue Grundlagen. Der Mensch muss so viel als möglich wissen, um die Herrschaft über die Aussenwelt zu erwerben. Wissenschaft und Macht fallen so zusammen. Tantum possumus quantum scimus.

Sein Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfasst zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des globus intellectualis, es soll bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihrer Anwendung zu Erfindungen. Demgemäss beginnt das Gesammtwerk, dem Bacon den Titel Instauratio magna gegeben hat, mit der Schrift De dignitate et augmentis scientiarum; daran schliesst sich als zweiter Haupttheil das Novum Organon. Zu der Darstellung der Naturgeschichte aber (die dem Bacon als verae inductionis supellex sive sylva gilt) und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichniss der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Bacon nur einzelne Beiträge geliefert. Zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode von seinem Secretair William Rawley veröffentlichte Sylva sylvarum (Sammlung mehrerer Materialiensammlungen) sive historia naturalis, zur Naturerklärung seine Theorie der Wärme, die eine Art der Bewegung sei (nämlich expansive Bewegung, aufwärts strebend, durch die kleineren Theile des Körpers sich erstreckend, gehemmt und zurückgetrieben, mit einer gewissen Schnelligkeit erfolgend).

Die Eintheilung der Wissenschaften beruht bei Bacon auf einem psychologischen Princip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Haupttheile zerfällt das Gesammtbild des Universums. Auf das Gedächtniss gründet sich nach Bacons Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde theilt Bacon in die historia civilis und naturalis ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Litteraturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als Desiderata. Die Poesie theilt er in die epische, dramatische und allegorisch didaktische ein. Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo; percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo. Sofern die Erkenntniss Gottes aus der Offenbarung fliesst, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben; die natürliche oder philosophische Theologie aber kann keine affirmative Erkenntniss begründen, reicht jedoch zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Bacon sagt (de augm. sc. I, 5): leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Ebenso wie Gott ist nach Bacon auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (spiraculum) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Object wissenschaftlicher Erkenntniss. Die Begriffe und Sätze, welche allen Theilen der Philosophie gleichmässig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Grössen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die philosophia prima oder scientia universalis. Die Naturphilosophie geht theils auf die Erkenntniss, theils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach theils speculativ, theils operativ. Die speculative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet, die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hülfswissenschaft der Physik. Die Astronomie soll nicht bloss die Erscheinungen und Gesetze mathematisch construiren, sondern auch physikalisch erklären. (Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloss ihr freilich Bacon durch Verwerfung des copernicanischen Systems, das er für einen aben-

teuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.) Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben theils als Einzelnen, theils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach theils Anthropologie (philosophia humana), theils Politik (philosophia civilis). Die Anthropologie geht theils auf den menschlichen Leib, theils auf die menschliche Seele. Die Seelenlehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältniss. Bacon schreibt allen Körperelementen Perceptionen zu, die sich durch Anziehungen und Abstossungen bekunden; die (bewussten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich von den blossen Perceptionen; er will, dass die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schliesst sich die Logik als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntniss und die Ethik als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle und das Gemeinwohl) gerichteten Willen. Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves. Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (philosophia civilis) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Bacon will die Politik von Staatsmännern, nicht von blossen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen.

Die Methodenlehre entwickelt Bacon in dem Novum Organon. Er will zeigen, wie zur Erkenntniss der Naturgesetze zu gelangen sei, deren Anwendung die Macht des Menschen über die Natur erweitere. Ambitio (sapientis) reliquis sanior atque augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis, cujus quidem potentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet. — Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere. Die Wissenschaft ist das Abbild der Wirklichkeit. Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et radius reflexus. — Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.

Um die Natur getreu zu interpretiren, muss der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objecte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z. B. die Ersetzung der causae efficientes durch causae finales in der Physik, nennt Bacon idola tribus, die in der Eigenthümlichkeit Einzelner wurzelnden idola specus (der Höhle, in welche das Licht nur unvollkommen eindringt), die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten idola fori, die auf Ueberlieferung beruhenden idola theatri. Die Lehre von den Idolen hat in Bacons neuem Organon eine ähnliche Bedeutung wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen; die Lehre von den „idola tribus" anticipirt in gewissem Maasse den Grundgedanken von Kants Vernunftkritik.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muss, um zur Naturerkenntniss zu gelangen, auf Erfahrung fussen, aber nicht auf blosse Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben combiniren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloss aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloss sammeln, sondern, wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Thatsachen zu constatiren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittelst gesetzmässiger und wahrer

Induction von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntniss der Thatsachen zu der Erkenntniss der Gesetze fortzuschreiten. Diejenige Induction, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Bacon als inductio per enumerationem simplicem; ihr fehle der methodische Charakter (den freilich auch Bacon mehr erstrebt, als wirklich erreicht). Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu beachten; von dem Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzen, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Bacon auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der Deduction erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Bacon, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen, als der Wissenschaft. Diese Verkennung des wissenschaftlichen Werthes des Syllogismus hängt mit Bacons Unterschätzung der Mathematik aufs Engste zusammen. Die Theorie der Induction hat Bacon wesentlich gefördert, obschon nicht vollständig und rein durchgeführt; die Lehre von der Deduction aber ist bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangt. In der Hochschätzung des Experiments ist Bacon besonders dem Telesius gefolgt.

Bacon hält dafür, dass nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwickelung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen, in denen er häufig an Montaigne sich anschliesst. Einen Versuch naturgesetzlicher Auffassung des Staates hat Bacons jüngerer Zeitgenosse und Freund, Thomas Hobbes, gemacht.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studirte Thomas Hobbes in Oxford insbesondere die aristotelische Logik und Physik und eignete sich die nominalistische Doctrin an. In seinem zwanzigsten Lebensjahre ward er Erzieher und Gesellschafter in dem Hause des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire, nahm an Reisen nach Frankreich und Italien theil; nach der Rückkehr hatte er mit Bacon Verkehr. Im Jahre 1628 übersetzte er den Thucydides ins Englische, in der ausgesprochenen Absicht, von der Demokratie abzuschrecken. Bald hernach studirte er in Paris Mathematik und Naturwissenschaften, worin er später den nachmaligen König Karl II. unterrichtete; in Paris stand er mit Gassendi und mit dem Franziscanermönche Mersenne in beständigem Verkehr. Hobbes hat die Lehren des Copernicus und Kepler, des Galilei und des Harvey nach ihrem vollen Werthe zu schätzen gewusst. Kurze Zeit vor dem Beginn des langen Parlaments (1640) verfasste er in England die Schriften: On human nature, und: De corpore politico, ohne jedoch dieselben sofort zu veröffentlichen; in Paris entstanden die Hauptwerke: Elementa philos. de cive, zuerst Paris 1642, dann erweitert 1647 zu Amsterdam gedruckt (ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649; deutsch von J. H. v. Kirchmann, Lpz. 1873), und Leviathan or the matter, form and authority of government, Lond. 1651, latein. Amst. 1668, deutsch Halle 1794—95. Nach England kehrte Hobbes, durch den Leviathan mit Katholiken und Protestanten verfeindet, 1652 zurück. In London erschienen die Schriften: Human nature or the fundamental elements of policy, 1650; de corpore politico or the elements of law moral and political, 1650; quaestiones de libertate, necessitate et casu, 1656; ferner: Elementorum philosophiae sectio prima: de corpore, englisch London 1655, Sectio secunda: de homine, englisch London 1658, beide Sectionen lateinisch Amst. 1668 (in der von Hobbes selbst ver-

anstalteten Sammlung seiner Schriften); die Sectio tertia ist das Werk de cive. Hobbes starb zu Hardwicke am 4. December 1679.

Hobbes definirt die Philosophie als die Erkenntniss der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen, und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Hobbes kommt demnach mit Bacon in der Annahme einer praktischen Abzweckung der Philosophie überein, hat aber mehr die politische Anwendung, als technische Erfindungen im Auge; er theilt Bacons mechanistische Weltansicht und fusst auf Erfahrung, will aber im Unterschiede von Bacon ebensowohl, wie die methodus resolutiva sive analytica auch die methodus compositiva sive synthetica, deren Werth er besonders durch seine mathematischen Studien erkannt hatte, in der Philosophie zur Anwendung gebracht wissen. Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper. Den Begriff des Körpers aber fasst Hobbes als identisch mit dem der Substanz; eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Wird dagegen gesagt, Gott existire doch und sei Geist, so antwortet Hobbes darauf, Gott sei kein Object der Philosophie, und ausserdem habe es sehr fromme Männer gegeben, die Gott Körperlichkeit zugesprochen hätten. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (Staatsorganismus) der wichtigste. Die Philosophie ist hiernach theils natural, theils civil philosophy. Den Ausgang nimmt Hobbes von der philosophia prima, die sich ihm auf einen Inbegriff von Definitionen der Fundamentalbegriffe, wie Raum und Zeit, Ding und Qualität, Ursache und Wirkung, reducirt. Hieran schliesst sich die Physik und Anthropologie an. Die Körper bestehen aus kleinen Theilen, die jedoch nicht als schlechthin untheilbar zu denken sind. Es giebt nicht eine schlechthin unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine blosse Abstraction von den bestimmten Körpern. Hobbes reducirt alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was Anderes bewegt, muss auch selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Theilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne giebt es nicht. Die Sinne der Thiere und Menschen werden durch Bewegungen afficirt, die sich nach Innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben, Tonempfindungen etc.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Der Gegenstand wirkt, der Sinn reagirt, und so haben wir eine Empfindung oder Wahrnehmung, die aber mit den Bewegungen im Gegenstande, oder gar mit dem Gegenstande keine Aehnlichkeit haben. Das, was man sinnliche Eigenschaften der Dinge nennt, sind nichts als Modificationen des empfindenden Wesens. So heissen denn die Eigenschaften mit Recht ideae, phaenomena. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntniss. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affection des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von aussen aufgehört hat, noch fortdauert. Sentire se sensisse est memoria. Der Inhalt unseres Gedächtnisses ist die Erfahrung. Die Erinnerung an Wahrgenommenes wird unterstützt und die Mittheilung an andere möglich gemacht durch Zeichen, die wir mit den Vorstellungen der Objecte verknüpfen: hierzu dienen uns insbesondere die Worte. Das nämliche Wort dient als Zeichen für viele einander ähnliche Objecte und gewinnt hierdurch den Charakter der Allgemeinheit, welcher immer nur Worten, niemals Dingen zukommt. Es steht bei uns, welche Objecte wir jedesmal durch das nämliche Wort bezeichnen wollen; wir erklären uns darüber mittelst der Definition.

Alles Denken, auch das Schliessen, ist ein Verbinden und Trennen, Addiren und Subtrahiren von Vorstellungen; Denken ist Rechnen. Da die Worte nur Erfindung der Menschen sind, so haben sie für den Weisen nur den Werth von Rechenpfennigen, für den Narren sind sie aber Gold.

Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise etc.) für ein schon durch Naturinstinct geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν), sondern setzt den Naturzustand der Menschen in einen Krieg Aller gegen Alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird. Da aber dieser Zustand keine Befriedigung gewährt, so ist aus demselben herauszutreten vermöge vertragsmässiger Unterwerfung Aller unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem Alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Das Naturstreben des Einzelnen wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Ausserhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affecte, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, dass der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt“ sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; die Monarchie aber ist als die strengere Einheit die vollkommnere Form und alle republikanischen Staatstheorien werden verworfen. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staate knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanctionirt, ist gut, das Gegentheil verwerflich. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Es soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die Jemand von der durch den Staat verbotenen That erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Princip ist das Strafmaass zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, dass sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmässig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanctionirten Glauben entgegensetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Vertragstheorie (die freilich nicht sowohl den historischen Entstehungsgrund des Staates bezeichnet, als vielmehr eine ideale Norm zur Messung bestehender Zustände aufstellt) konnte mit gleicher und grösserer Consequenz zu entgegengesetzten Resultaten führen, die später von Spinoza, Locke, Rousseau und Anderen vertreten wurden.

Nicht bis zu der (Hobbesschen) Negation der inneren Berechtigung aller Religion gingen andere Denker in jener und der nachfolgenden Zeit fort, sondern hielten sich an eine bloss auf Vernunft zu gründende Religion, namentlich schon Hobbes' älterer Zeitgenosse, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben als herumziehender Ritter führte. Sein Hauptwerk ist: Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624 u. ö.; auch schrieb er: de religione gentilium errorumque apud eos causis, Theil I, Lond. 1645, vollständig Lond. 1663 und Amst. 1670, ferner: de religione laici und historische Schriften. Er nimmt an, dass alle Menschen in

gewissen communes notitiae einstimmig seien, und will, dass diese als Kriterien bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Auf Grund dieser allgemeinen Sätze sollte dann eine allgemeine Religion geschaffen werden, durch welche die positiven Religionen überflüssig würden. Er wird oft als Urheber des englischen Deismus angesehen. Seine Doctrin sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker (worüber besonders Victor Lechler, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion als der Philosophie von Wichtigkeit. Vergl. Charles de Rémusat, Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres, ou les origines de la philos. du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre, Par. 1873.

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber zunächst zu Gunsten theils des Skepticismus, theils eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mysticismus. Dem Skepticismus huldigte Joseph Glanville (Karls II. Hofkaplan, gest. 1680), der in seinen Schriften (Scepsis scientifica or confest ignorance, the way to science, an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, London 1655, und de incrementis scientiarum, London 1670) besonders den aristotelischen und cartesianischen Dogmatismus bekämpft. Er bemerkt, dass wir die Causalität nicht erfahren, sondern erschliessen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud. Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindicirte und zur Erklärung des Organismus (gemäss der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*) eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christenthums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk ist: the true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Vgl. über ihn H. v. Stein in: Sieben BB. zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3, S. 160 ff. Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete (in seinen Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjecte sich bekundende Zweckmässigkeit. Mit dem Cabbalismus verschmolz Henry More (1614—87; opera philosophica, London 1679) den Platonismus. Theophilus Gale (1628—77; philosophia universalis und Aula deorum gentilium, Lond. 1676) leitete alle Gotteserkenntniss aus der Offenbarung ab, und sein Sohn Thomas Gale (opuscula mythologica etc., Cambridge 1682) edirte Documente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jakob Böhmes huldigten John Pordage (1625—98), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) und Andere.

§ 8. An der Spitze der dogmatischen oder rationalistischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie steht die cartesianische Lehre. René Descartes (1596—1650), in einer Jesuitenschule gebildet, kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntniss des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der

Philosophie und anderen Doctrinen von der mathematischen Gewissheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und fasste den Entschluss, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Ueberzeugungen zu gelangen. Das Einzige, woran sich, wenn alles Uebrige bezweifelt wird, nicht zweifeln lässt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesammtheit aller bewussten psychischen Processe. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung: cogito, ergo sum. Ich finde in mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involvirt, als ich in mir selbst trage; sie muss Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke seinen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz und zwar die ewige und nothwendige Existenz involvirt. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (veracitas): Gott kann mich nicht täuschen wollen; daher muss alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aller Irrthum beruht auf dem Missbrauch der Willensfreiheit zu einem vorschnellen Urtheil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe. Neben der Gottheit, als der Substanz im höchsten Sinne, die keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedarf, giebt es noch zwei Substanzen zweiter Ordnung, die nur Gottes zu ihrer Existenz bedürfen. Ich kann nämlich die Seele als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involvirt keine an die Ausdehnung geknüpften Prädicate. Ich muss andererseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntniss von der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äussere, körperliche Ursachen klar bewusst bin. Figur, Grösse, Bewegung, kommen als Modi der Ausdehnung den Aussendingen zu; die Empfindungen der Farben, der Töne, der Wärme etc. aber existiren ebensowohl wie Lust und Schmerz nur in der Seele und nicht in den körperlichen Objecten. Nur durch Druck und Stoss werden die Körper bewegt. Denken und Ausdehnung sind vollständig verschieden. So werden denn auch die beiden Lehren, die sich auf sie beziehen, nichts miteinander gemein haben, so dass weder die Physik aus der Geistesphilosophie, noch umgekehrt die Geistesphilosophie aus der Physik abgeleitet werden kann. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns, und zwar in der Zirbeldrüse.

Bei dem dualistischen Verhältniss, welches Descartes zwischen Leib und Seele annahm, indem er beide für völlig heterogen ansah und keine Mittelstufen anerkannte, ward die von ihm behauptete, obschon durch Gottes Assistenz gestützte Wechselwirkung zwischen beiden schwer denkbar, weshalb der Cartesianer Geulinx den Occasionalismus ausbildete oder die Lehre, dass bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs Gott den entsprechenden leiblichen und bei Gelegenheit des leiblichen den psychischen bewirke. Als höchste Tugend gilt ihm die Demuth, d. h. die Einsicht in unsere Ohnmacht und die volle Ergebung in die Macht Gottes. Malebranche, auch an Descartes anknüpfend, stellte die mystische Lehre auf, dass wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper. Gott fasst auch die Ideen der Körper in sich, nach denen die ganze Körperwelt geschaffen ist. Da die Geister nun mit Gott geeinigt sind, ist es ihnen möglich, diese Ideen zu erkennen.

Von den Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géométrie unter dem Titel Essays philosophiques, Leyden 1637 erschien, in lateinischer, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Uebersetzung, Specimina philosophica, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene Geom. hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.) In lateinischer Sprache hat Descartes die Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausg. ist zu Amst. 1642 unt. d. Tit.: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen; zu den objectiones und responsiones der ersten Aufl. sind hier noch als objectiones septimae die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französ. Uebersetzung der Meditationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier., von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Uebersetzung 1673 und 1724. Die systematische Darstellung der gesammten Doctrin erschien unt. d. Tit.: Renati Descartes Principia philosophiae zu Amsterdam 1644 u. ö., die französ. Uebersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681. Die Streitschrift: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium erschien Amst. 1643, die psychologische Monographie: les passions de l'âme Amst. 1650. Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlass herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerselier Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurtheilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: Le monde ou traité de la lumière, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerselier, traité de l'homme et de la formation du foetus, Par. 1664, lat. m. Noten von Louis de la Forge, 1677, Briefe, Par. 1657—67, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit) und: Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles), zuerst in den Opera posthuma Cartesii, Amstel. 1701, veröffentlicht. (Die Entstehung der auch im 11. Bande der Cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes abgedr. „Regeln für die Leitung des Geistes" setzt Baumann in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd. 53, 1868, S. 188—205, in die Zeit vom 23. bis 32. Lebensjahre Descartes' und betrachtet sie als ein Document

des Entwickelungsganges des Philosophen.) Latein. Gesammtausgaben der philos. Werke des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—26 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier, Paris 1835. Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C., Par. 1859—60. Desc., lettres inéd. préc. d'une introd. par E. de Budé, Par. 1868. Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. der Discours sur la méthode, hrsg. v. Em. Lefranc, Paris 1866, G Vapereau, die Meditationes, hrsg. v. S. Barach, Wien 1866. Oeuvres de Desc., nouv. édit., collationée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Ins Deutsche hat Kuno Fischer den Disc., die Med. und den ersten Theil der Princ. philos. des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchman (in der „philos Bibl.") die sämmtlichen philos. Schriften (nämlich ausser Disc., Med. und den vollständigen Princ. philos. auch noch de pass. animae) übersetzt und commentirt, Berl. 1870. Der Discours de la méthode, erklärt von F. C. Schwalbach, Berl. 1879.

Die Hauptzüge aus seinem Entwickelungsgange hat Descartes selbst in seinem Discours de la méthode mitgetheilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfasst, unt. d. Tit.: la vie de Mr. des Cartes, Par. 1691, im Auszuge 1693. Eloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der par. Akad. mit dem Preise gekrönt). Eloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Geschichte der neueren Philosophie und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwickelungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la Philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Eine anziehende Schilderung seines Lebensganges giebt Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philos. I, 1, 3. Aufl., München 1878, S. 147—270. J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1867 und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: Rev. d. deux mond. t. 73, 1868, S. 345—369. Ch. Jul. Jeannel, Desc. et la princesse palatine, Paris 1869. W. Ernst, Desc., sein Leb. u. Denk. Skizze. Böhm. Leipa 1869.

Ueber die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd 1868 (eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des scienc. moral. et polit. gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Histoire de la philosophie du XVII. siècle, auch E. Saisset, précurseurs et disciples de Desc., Paris 1862, Ad. Franck, moralistes et philosophes, Par. 1872, p. 157—227.

Zu den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus gehören folgende: H. Ritter üb. d. Einfluss d. Cart. auf die Ausbildg. d. Spinozism., Leipz. 1816. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhng. des Spinozism. m. d. Cartesian. Philos., Tübing. 1816. H. G. Hotho, de Philos. Cart. diss., Berol. 1826. P. Knoodt, de Cartesii sententia: cogito ergo sum, diss., Breslau 1845. Carl Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundl. Darstllg. der Philos. Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, die Cartesian. Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. Joh. Hr. Löwe, d. specul. Syst. des René Desc., seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den Ber. der Akad., phil. hist. Cl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. D. u. seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. Chr. A. Thilo, die Religionsphilos. des Desc., in: Ztschr. f. ex. Ph. III. 1862, S. 121—182. Jul. Baumann, doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Ldw. Gerkrath, de connexione, quae intercedit inter Cart. et Pascalium, Progr. des Lyceum Hos., Braunsberg 1863. Gust. Th. Schedin, är Occasionalismen en konsequent utveckling af Cartesianismen? Akad. Afhdl., Upsala 1864. Jac. Guttmann, de Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug. Vratisl. 1868. P. J. Elvenich, die Beweise f. d. Das. Gottes nach Cart., Bresl. 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Par. 1868. F. Volkmer, d. Verhältniss v. Geist u. Körper im Menschen nach Cart., Bresl. 1869. E. Buss, Montesquieu u. Cart., in: ph. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. Bertrand de St. Germain, Desc. considéré comme physiologiste et comme médecin, Paris 1870. Lud. Carrau, expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, thèse, Strassb. 1870. M. Heinze, d. Sittenlehre des D., Lpz. 1872. E. Grimm, D.s Lehre v. d. angebor. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, de veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris

1875. Jahnke, über d. ontolog. Beweis vom Dasein Gottes mit besonder. Bez. auf Anselm u. Descartes, G. Pr., Stralsund 1875, W. Cunningham, Descartes and English speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England, London 1875. S. Paulus, Ueber Bedeutung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels. In. Diss., Jena 1875. Gust. Glogau, Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianisch. Metaphysik, in Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 73, 1878, S. 209—263. Vgl. die Darstellungen der Doctrin des Cart. in den Geschichtswerken v. Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Fischer, Turbiglio u. A.

Pascal, lettres provinciales, Cologne 1657 u. ö. zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Par. 1872, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830; Pensées sur la religion, 1669, Amst. 1697, Par. 1720 u. ö., hrsg. v. Faugère, Par. 1844; v. J. F. Astié, Paris et Lausanne, 1857; v. Vict. Rocher, Tours 1873; deutsch von C. F. Schwarz, Lpz. 1844, 1865, und von Friedr. Merschmann, Halle 1865; Oeuvres à la Haye 1779. hrsg. von Bossut in 6 Bänd., Par. 1819; Opuscules philos. Par. 1864, 65, 66, par Fél. Cadet, Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A. Herm. Reuchlin, P.s Leb. u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tüb. 1840; A. Vinet, études sur P., Par. 1848, 2. éd. 1856. A. Neander (in N.s wiss. Abh. hrsg. v. J. L. Jacobi. Berl. 1851, S. 58 ff.), Cousin, Études sur P., 5. éd. Par. 1857, Havet (Pensées publ. dans leur texte authent. avec une introduct., des notes et des remarques, par M. E. Havet, Par. 1866), Maynard, Pascal, sa vie et son caractère, Par. 1850; Th. Lorriaux études sur les pensées de Pascal, Strassb. 1862; Märcker in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160; Osc. Ulbrich, de Pascalis vita, diss. inaug., Bonnae 1866; Habersang, essai sur P., Progr., Bückeb. 1868; J. Tissot, Pascal, réfl. sur ses Pensées, Dijon et Par. 1869; J. G. Dreydorff, Pascal, s. Leben u. s. Kämpfe, Leipz. 1870 (69), Pascals Gedanken üb. d. Religion, Lpzg. 1875; Theophil Wilh. Ecklin, Bl. Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870; Herzog in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471—513; K. Jetter, P.s Erktnsstheorie, in Jahrb. f. dtsche Theol. XVII, 1872, S. 280—320; M. Cantor, Blaise P., in: Preuss. Jahrb., 32, 1863, S. 212—237.

Poiret, cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö.; Oecon. div., Amst. 1687: de eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 u. ö.; fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst., 1707; opera posthuma, Amst. 1721.

Ueber Huet handeln: C. Bartholomèss, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850; A. Flottes, Etudes sur Dan. Huet, Montpellier 1857; K. Sigm. Barach, Pierre Dan. Huet als Philosoph, Wien und Leipzig 1862.

Ueber Bayle handeln: Des Maizeaux, la vie de P. B., Amst. 1730 u. ö.: L. Feuerbach, P. B. nach seinen für d. Gesch. der Philos. u. Menschh. interessantest. Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Leipz. 1844; Em. Jeanmaire, essai s. la critique relig. de P. B., Strassb. 1862.

Arnoldi Geulinx Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698; Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, Amst. 1691; Γνῶθι σεαυτόν s. Ethica, Amst. 1665, (unvollständig) Lugd. Bat. 1675, Amst. 1709; Physica vera, 1698; ausserdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Principien der Philosophie, Dordraci 1690 und 1691. Ueber ihn handelt E. Grimm, Arnold Geulinx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875.

Nic. Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 u. ö.: am vollständigsten 1712; Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677; traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; traité de morale, Rotterd. 1684; Méditations métaph. et chrétiennes, 1684; Entretiens sur la métaphys. et s. la relig. (eine compendiarische Darstellung seiner Doctrin) 1688; traité de l'amour de Dieu, 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1780; Oeuvres, Par. 1712; nouv. édit. collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871; vgl. den betreffenden Abschnitt bei Bouillier, hist. de la philos. Cartésienne und in and. Geschichtswerken, ferner Blampignon, étude sur. Mal. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd., Par. 1863; Ch. A. Thilo, üb. M.s religions-philos. Ansichten, in: Zeitschr. f. ex. Ph. IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224; Aug. Damien, étude sur la Bruyère et Malebranche, Paris 1866; B. Bonieux, expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, diss. Lugdunensi litt. fac. propos., Clermont 1866; Léon Ollé-Laprune, la phil. de M.,

2 vol., Paris (1870—72), vgl. P. Janet, rapp. s. le concours rel. à l'examen. de la phil. de M., in den Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'inst. de France, T. XIII. 1872, p. 221—255. E. Grimm, Malebranches Erkenntnisstheorie u. deren Verh. zur Erkenntnisstheorie des Desc., in Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 70, 1877, S. 15—55.

Geboren am 31. März 1596 zu Lahaye in Touraine, erhielt René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis; Renatus Cartesius) in der Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou seine Jugendbildung (1604—12), lebte dann meist in Paris, hauptsächlich mit mathematischen Studien beschäftigt, diente (1617—21) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loreto aus, die er vier Jahre zuvor für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von la Rochelle (1628) Theil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1629—49) an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatze: Bene qui latuit bene vixit, nur mit Mersenne in regelmässigem schriftlichen Verkehr, aber doch mehrfach im Kampfe mit der orthodoxen Geistlichkeit. Einem Rufe der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht ertheilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. — Obwohl ein edler Charakter und ganz der Wissenschaft lebend, scheute er doch vor dem philosophischen Märtyrerthum zurück. So erkannte er die copernicanische Lehre als richtig an, wagte es aber nicht, sie öffentlich zu bekennen. Nach der Verurtheilung Galileis arbeitete er sogar Manuscripte, die er damals fertig hatte, wieder um.

Descartes ist der Sohn einer Zeit, in welcher die confessionellen Interessen zwar bei der Menge des Volkes und bei einem Theile der Gebildeten noch ihre alte Macht behaupteten, aber nicht nur von Fürsten und Staatsmännern fast durchgängig politischen Zwecken entschieden nachgesetzt wurden, sondern auch bereits bei Vielen hinter die Macht der freien wissenschaftlichen Erkenntniss zurücktraten. Die Unterscheidungslehren waren das Product der vorangegangenen Generationen, die sich in ihrer Ausbildung einer neuen Geistesfreiheit erfreut hatten; in der damaligen Zeit aber waren bereits die überkommenen Resultate scholastisch fixirt, der Kampf wurde schon längst nicht mehr mit der ursprünglichen Frische, aber mit um so grösserer Bitterkeit geführt und hatte sich mehr und mehr in Subtilitäten verloren, der Riss war klaffend und unheilbar geworden, und zugleich musste mehr als in der früheren Zeit das Leid der Spaltung in unablässigen, den Wohlstand und die Freiheit der Länder vernichtenden, Rohheit und Laster aller Art begünstigenden Kriegen empfunden werden. So bildete sich eine Richtung aus, welche zwar mit scheuer Ehrfurcht zu der Kirche aufschaute, Collisionen mit ihren Vertretern fürchtete und nach Möglichkeit mied, aber ohne positives Interesse für die kirchlichen Dogmen war und Befriedigung für Geist und Gemüth nicht in ihnen, sondern nur theils in allgemeinen Sätzen der rationalen Theologie, theils in der Mathematik, Naturforschung und psychologisch-ethischen Betrachtung des Menschenlebens fand. Auf diesem Standpunkte war die Verschiedenheit der durch Geburt und äussere Verhältnisse bedingten Confession kein Hinderniss inniger persönlicher Freundschaft, die sich an die Gemeinschaft des wesentlichen Lebensinteresses, des Studiums und der Erweiterung der Wissenschaften, knüpfte. Ob Kriegsdienste bei Katholiken oder bei Protestanten genommen wurden, hing weniger von der Confession, als von äusseren politischen und specifisch militairischen Rück-

sichten ab. Die gewohnten religiösen Gebräuche hafteten fester als die Dogmen; aber sie bestimmten nur die Aussenseite des Lebens, dessen geistiger Gehalt ein wesentlich neuer ward. Die Philosophie des Descartes ist nicht eine katholische und nicht eine protestantische Philosophie, sondern ein selbständiges Streben nach Wahrheit auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der apodiktischen Gewissheit der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Den „vérités révélées" macht er seine Reverenz, aber hütet sich sorgsam vor jeder näheren Berührung. Bossuet sagt: „M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès." Der Uebertritt der Tochter Gustav Adolfs zum Katholicismus soll seinen ersten Anlass in dem Umgang dieser Fürstin mit Descartes gehabt haben. Dass nicht ein directer Einfluss im Sinne einer „Proselytenmacherei" stattgefunden habe, ist selbstverständlich; aber im Sinne einer Vergleichgültigung der confessionellen Unterscheidungslehren, welche die natürliche Folge der neuen Erkenntniss war, und etwa noch positiv durch Descartes' Betonung der menschlichen Freiheit, die besser zum katholischen als zum protestantischen Dogma stimmte, ist ein Einfluss des Descartes wenigstens möglich.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Coordinaten) auf arithmetische zurückführt und mittelst der (algebraischen) Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraction des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Der fundamentale Irrthum des Descartes, die Materie nur durch Druck und Stoss und nicht durch innere Kräfte bewegt zu denken, ist durch die Newtonsche Gravitationslehre berichtigt worden; andererseits enthält die Lehre des Descartes vom Licht und von der Entstehung der Weltkörper manche Ahnungen des Richtigen, welche von den Newtonianern verkannt wurden, aber durch die von Huyghens und Euler vertretene Undulationstheorie und durch die von Kant und Laplace aufgestellte Lehre von der Entstehung des Weltgebäudes wieder zu Ehren gekommen sind. Auch auf dem Gebiete der Anatomie hat Descartes mit Erfolg gearbeitet.

Der Discours de la méthode zerfällt in sechs Abschnitte: 1. considérations touchant les sciences; 2. principales règles de la méthode; 3. quelques règles de la morale, tirées de cette méthode; 4. raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique; 5. ordre des questions de physique; 6. quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature. In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften ausser der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitencollegium gelernt hat, weiss er nur zu rühmen, dass sie „donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants"; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, dass man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind grösstentheils nur Conglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich, wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein Einzelner planmässig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgethan, den Staat von Grund aus umzubilden „en le renversant pour le redresser", denn die Gewohn-

heit lässt die Uebelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämmtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schwatzen, den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Theile zu zerlegen. 3. Ordnungsmässig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichteren successiv zum Complicirteren und Schwierigeren fortgegangen und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objects eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Uebersichten sich zu vergewissern, dass nichts übersehen werde.*) In dem dritten Abschnitt des Discours de la méthode theilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch (so lange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei) zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemässigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Consequenz im Handeln, die dritte auf Mässigung der Ansprüche an das äussere Leben; die vierte ist der Entschluss, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt giebt Descartes die Grundzüge der Doctrin, die er später (in den Medit. und den Princip. philos.) entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren.

In den Meditationes de prima philosophia sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzuthun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, dass sich an Allem zweifeln lasse, nur nicht daran, dass wir zweifeln, also, da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, dass wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser (zum Theil im Anschluss an Charron und andere Skeptiker), habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weiter gebaut; was aber auf so un-

---

*) Diese Regeln betreffen das subjective Verhalten des Denkenden als solches, nicht die durch das Verhältniss des Denkens zur Objectivität bedingten Denkformen und Denkgesetze, welche die aristotelische Logik durch Analyse des Denkens zu verstehen sucht; sie sind daher, so zweckmässig sie in ihrer Art sein mögen, doch nicht im mindesten dazu geeignet, die aristotelische Logik zu ersetzen; schon die aus der Schule des Descartes hervorgegangene Schrift: La logique ou l'art de penser, Paris 1662 u. ö., hat vielmehr diese cartesianischen Regeln mit einer modificirten aristotelischen Logik verbunden. Auf den Gang des Denkens im Verhältniss zur Objectivität bezieht sich die von Descartes der aristotelischen Schule entnommene Unterscheidung der analytischen Methode, die von dem Bedingten zum Bedingenden, und der synthetischen Methode, die umgekehrt von dem Bedingenden zum Bedingten fortgeht. Doch hat Descartes auch dieser Unterscheidung eine subjectivere Wendung gegeben, indem er die analytische Methode als die der Erfindung, die synthetische als die der didaktischen Darstellung bezeichnet, was höchstens a potiori, aber keineswegs durchgängig zutrifft.

sicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiss sein; es thut daher noth, sich irgend einmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundament an einen Neubau aufzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, um zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblick schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Dass es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiss ich nicht, ob nicht vielleicht ein allmächtiges Wesen bewirkt habe, dass zwar in der That keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Object, keine Figur, keine Grösse, kein Ort existirt, und dass ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objecte vorspiegeln, dass ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche. Meine Unvollkommenheit kann so gross sein, dass ich mich immer täusche. Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich grosse Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiss und unzweifelhaft ist. In der That ist Eins gewiss, während mir Alles als ungewiss erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muss ich doch existiren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, dass ich sei, so beweist eben dieses Denken, dass ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existire, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, nothwendigerweise wahr. Cogito, ergo sum. Nur das Denken ist mir gewiss, ich bin eine res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. Die res cogitans ist eine res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. (Nämlich als „cogitandi modos“ habe ich gewiss auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äusseren Objecten und Affection der Sinne zweifelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Aussendinge kenne. Diesen Fundamentalsatz für einen Schluss anzusehen, dagegen verwahrt sich Descartes selbst. Es soll eine eigenthümliche Wahrheit sein, die sich der Seele ohne Hülfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung aufdrängt.*) In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteserkenntniss

---

*) Die Aehnlichkeit mit dem Ausgangspunkte des augustinschen Philosophirens und mit Sätzen des Occam (Grdr. II, § 16 u. § 35) und des Campanella (s. o. § 5, S. 31) ist augenfällig. Descartes führt die res cogitans, also die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs, und das ego, also die Individuität, die Einheit des Bewusstseins in sich und Verschiedenheit von anderem, ohne Ableitung mit in seinen Fundamentalsatz ein. Lichtenberg hat geurtheilt, Descartes habe nur schliessen dürfen: Cogitat, ergo est. Ferner kann mit Kant in Frage gestellt werden, ob das Bewusstsein, das wir von unserem Denken, Wollen, Empfinden, überhaupt von unsern psychischen Functionen haben, diese Functionen so, wie sie an sich sind, auffasse oder mit einer Form behaftet sei, die nur der Selbstauffassung und nicht dem Aufzufassenden an sich zukomme, in welchem Falle die durch den „innern Sinn“ vermittelte Selbsterscheinung ebenso, wie durch die äussern Sinne vermittelte Erscheinung räumlicher Objecte, von dem, was eben diese Erscheinungen veranlasst, z. B. unser Bewusstsein über unser Zweifeln, Denken, Wollen von dem wirklichen innern Vorgang beim Zweifeln, Denken, Wollen verschieden und mit demselben ungleichartig sein würde. (Doch wird diese letztere Frage zu Gunsten der Descartesschen Ansicht entschieden werden müssen, s. Ueberwegs Syst. der Log. § 40.)

fort. Ich bin, sagt er, dessen gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin; aber weiss ich nicht auch, was dazu gehört, irgend einer Sache gewiss zu sein? In der ersten Erkenntniss, die ich gewonnen habe, hat nichts Anderes mich der Wahrheit vergewissert, als die klare und bestimmte Perception dessen, was ich behaupte, und diese würde mich nicht der Wahrheit haben gewiss machen können, wenn es geschehen könnte, dass irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt percipire (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, dass ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in Allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlass, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen.*) Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind theils Vorstellungen (Ideen, d. h. in meine Seele aufgenommene Formen, εἴδη, von Dingen), theils Willensacte und Gefühle, theils Urtheile. Wahrheit und Irrthum ist nur in den Urtheilen. Das Urtheil, dass eine Vorstellung einem Object ausser mir conform sei, kann irrthümlich sein; die Vorstellung für sich allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen erscheinen mir die einen angeboren, andere von aussen gekommen, andere durch mich selbst gebildet zu sein (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur). Zu der ersten Klasse bin ich geneigt, die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen, die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe, (ab ipsamet mea natura, wobei freilich von Descartes kein Unterschied zwischen dem Angeborensein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraction vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der innern Wahrnehmung der psychischen Functionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemacht wird). Der zweiten Klasse scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fictionen, wie die einer Sirene, eines Flügelrosses etc. anzugehören. Es giebt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schliessen, ob sie von einem realen Objecte ausser mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maass von realitas objectiva, d. h. sie participiren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des

---

*) Descartes übersieht hierbei, indem er in der Klarheit der Erkenntniss das Kriterium ihrer Wahrheit findet, die Relativität dieser Begriffe. Ich muss allerdings jedesmal dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, als wahr annehmen; aber ich soll auch eingedenk bleiben, dass eine anscheinend klare Erkenntniss bei einer vertieften Betrachtung sich als ungenügend und irrthümlich erweisen kann. Wie die Wahrheit der klaren und sinnlichen Anschauung, z. B. vom Himmelsgewölbe, durch eine klare wissenschaftliche Einsicht eingeschränkt und aufgehoben werden kann, so kann wiederum die Gültigkeit einer Stufe des Denkens durch eine höhere, insbesondere die Gültigkeit des unmittelbar auf die Objecte gerichteten Denkens durch ein erkenntnisstheoretisches Denken eingeschränkt und aufgehoben werden. Es ist falsch, die vollere Wahrheit, die der höheren Stufe eignet, einer niederen, die, so lange noch keine höhere erreicht ist, in natürlicher Selbsttäuschung für die höchste gehalten wird, zu vindiciren, und, falls sie sich dort nicht findet, von malitiöser Täuschung, von verwerflichem Trug zu reden. — In formellem Betracht involvirt das cartesianische Kriterium eine Zweideutigkeit, indem es entweder auf die Deutlichkeit der Vorstellung als solcher oder auf die Deutlichkeit des Urtheils, dass gewissen Vorstellungen oder Vorstellungsverhältnissen objective Gültigkeit zukommt, bezogen werden kann. Im ersten Fall ist das Kriterium falsch; im zweiten Fall aber schiebt es die Frage nur zurück, indem unentschieden bleibt, worauf die Deutlichkeit der Ueberzeugung von der objectiven Realität des Vorgestellten beruhe. Diese Mängel des Kriteriums bekunden sich augenfällig in der Anwendung desselben auf das Verhältniss von Leib und Seele (s. unten).

Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objectiven versteht Descartes noch ganz wie die Scholastiker, das, was als Vorstellung im Geiste ist, nicht das äussere Object, die res externa; unter dem Subject aber jedes Substrat, ὑποκείμενον.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Accidentien repräsentiren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Vorstellungsrealität, als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentiren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein, als in der vollen Ursache; die Ursache muss alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgend einer meiner Ideen so gross ist, dass sie das Maass meiner eigenen Realität überragt, schliessen, ich sei nicht das einzige existirende Wesen, sondern es müsse noch irgend etwas Anderes, das die Ursache jener Idee sei, existiren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existirenden unendlichen Substanz herstammte. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine blosse Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsterniss nur durch Negation der Bewegung und des Lichts percipire; denn im Unendlichen liegt mehr Realität, als im Endlichen.*) Zu diesen Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu: Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existiren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch thatsächlich nicht besitze. Bin ich durch Andere, durch Eltern, Voreltern etc., so muss es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum andern nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Angeborenseins lässt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret. Zu den nothwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem, testatur nec proinde in Deum cadit. Aus dieser Eigenschaft Gottes, der veracitas,

---

*) Descartes hat, indem er in Abrede stellt, dass die Vorstellung des Unendlichen eine blosse Negation sei, die successive Idealisirung, durch welche der positive Inhalt dieser Vorstellung gewonnen wird, zu wenig beachtet und nicht erwogen, ob auch das Hinausschreiten über das auf diesem Wege erreichbare Maass von vorgestellter Vollkommenheit noch einen positiven Vorstellungsinhalt hinzufüge oder auf eine durch blosse Abstraction zu vollziehende Negation aller Schranken hinauslaufe.

zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrthümer, sagt Descartes in der vierten Meditation, liegt darin, dass meine Willenskraft weiter reicht, als meine Einsicht, und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maass meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urtheils zu enthalten, ein Urtheil zu fällen mir anmaasse. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn dass die klare und bestimmte Erkenntniss wahr sein muss, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit.*) Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung sammt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, dass er existire; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen untrennbar, also existirt Gott.**) In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren und bestimmten Erkenntniss, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben, und aus unserem deutlichen Bewusstsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch eine äussere und zwar körperliche Ursache, dass die Körper (ausgedehnten Substanzen) wirklich existiren und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müsste; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung, Geschmacksempfindung etc. gilt ihm ebensowohl, wie die Lust und der Schmerz für bloss subjectiv. Daraus aber, dass wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluss des Empfindens und Wollens) haben, ohne dass darin Körperliches mitvorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte selbstständige Existenz unserer Seele.***)

---

*) Freilich hat Descartes auf eben dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Kriterium schon den Beweis für Gottes Dasein stützen müssen; soll dasselbe durch eine Erkenntniss, die von ihm selbst abhängig ist, gesichert werden, so ergiebt sich unleugbar ein Cirkelschluss, den bereits Hobbes mit Recht getadelt hat.

**) Descartes begeht hier den gleichen Fehler wie Anselm, die Bedingung jedes kategorischen Schlusses aus der Definition, dass nämlich die Setzung des Subjectes anderweitig gesichert sein müsse, zu vernachlässigen; dieser Vorwurf wird ihm von dem die thomistische Widerlegung des anselmschen Argumentes gegen ihn kehrenden Caterus in den Objectiones primae mit Recht gemacht; seine Vertheidigung ist unzutreffend. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu dem nichtssagenden Schlusse, dass, wenn Gott ist, die Existenz ihm zukommt, und wenn Gott fingirt wird, er als seiend fingirt werden muss. Zudem hat die cartesianische Form des ontologischen Argumentes einen Mangel, von dem die anselmsche frei ist, dass nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Prädicates neben anderen Prädicaten involvirt, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloss in unserem Geiste, sondern auch ausserhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommeneres bezeichnet hatte. Nur wenn Gott selbst und unser Gottesbegriff identificirt würde, könnte in dem Gottesbegriff als solchem die Bürgschaft des Seins Gottes gefunden werden; denn dass der Gottesbegriff, indem wir ihn denken, eben vermöge dieses Denkens in uns ist oder Existenz hat, ist freilich unleugbar und sogar selbstverständlich; aber jene Identificirung ist eben nicht cartesianisch, da Descartes unter Gott, dem Schöpfer der Welt, zwar das durch unseren Gottesbegriff gedachte Object (ens), aber nicht diesen Begriff selbst versteht.

***) Hierbei bleibt jedoch sehr fraglich, ob nicht die *ἀφαίρεσις* mit dem *χωρισμός*, die abstractio mit der realis distinctio verwechselt werde; mit Recht haben Gassendi und Andere in ihren Einwürfen die Descartessche Verwechselung zweier Sätze gerügt: a. ich kann das Denken vorstellen, ohne die Ausdehnung mitvorzustellen, b. ich kann nachweisen, dass das Denken thatsächlich bestehen bleibe, wenn das aus-

Die Gedankenentwickelung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische (das thatsächlich Gegebene zerlegende und so die Principien aufsuchende), die der Weise der Erfindung gemäss sei; die synthetische Darstellung (die von den allgemeinsten oder principiellen Begriffen und Sätzen ausgeht) eigne sich für metaphysische Betrachtungen weniger, als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwürfen, ohne jedoch darauf grosses Gewicht zu legen.

Die systematische Hauptschrift: Principia philosophiae, handelt in vier Abschnitten de principiis cognitionis humanae, de principiis rerum materialium, de mundo aspectabili, de terra. Nach einer Recapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwickelung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntniss der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophirens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntniss Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia" ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die nothwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei.*) Bemerkenswerth sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in grösserer Zahl und zum Theil mit grösserer Präcision, als in den Medit., auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir percipiren, sind theils res und rerum affectiones (sive modi), theils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Die res theilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud

---

gedehnte Wesen, mit dem es verbunden erscheint, zu bestehen aufhört; Gassendi wirft ferner ein, es erhelle nicht, wie in einem unausgedehnten Wesen Bilder des Ausgedehnten existiren können. Descartes hat diesem Einwurf gegenüber zwar die Körperlichkeit der Bilder geleugnet, aber die Thatsache ihres Ausgedehntseins in drei Dimensionen unberührt gelassen.

*) Dies ist freilich nur unter der Voraussetzung richtig, dass die objective Nothwendigkeit von der subjectiven Gewissheit der Existenz streng unterschieden werde; dann aber lässt sich immer nur folgern: falls es einen Gott giebt, so ist seine Existenz eine ewige, an sich selbst nothwendige und nicht durch Anderes bedingte.

rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehrungen, Gemüthsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Classification (Princ. ph. I, 48—50) lässt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (ib. 51). Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur; nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doctrin des Spinoza von maassgebendem Einfluss gewesen. — Das Einzelne der in den Princ. philos. dargestellten Doctrin ist mehr von naturwissenschaftlichem als eigentlich philosophischem Interesse. Mit Ausschluss der Zwecke (causae finales) sucht Descartes nur die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu erkennen (Pr. ph. I, 28). Der Materie legt er nur Ausdehnung und Modi der Ausdehnung, keine inneren Zustände, keine Kräfte bei; Druck und Stoss sollen zur Erklärung der Erscheinungen ausreichen. Die Materie besteht aus kleinsten Körperchen von verschiedener Gestalt und Grösse, deren Theilung durch Gott freilich immer noch denkbar sein soll (Corpusculartheorie). Das Quantum der Materie und der Bewegung*), das von Gott ursprünglich herrührt, bleibt im Universum unverändert (Princ. philos. II, § 36). Descartes setzt die Bewegungsgrösse gleich dem Product aus Masse und Geschwindigkeit (mv.). Den Beweis für die Constanz dieses Productes im Weltall führt Descartes theologisch: aus Gottes Eigenschaft der Unwandelbarkeit folge die Unwandelbarkeit seiner Gesammtwirkung. Die Seele kann nur die Richtung von Bewegungen bestimmen, aber das Quantum derselben weder vermehren noch vermindern. Die Weltkörper können betrachtet werden als entstanden aus Wirbelbewegungen einer chaotischen Materie.

---

*) Allerdings bleibt das Quantum der Materie, aber nicht nothwendig das Quantum der Bewegung, sondern nur die Summe dessen, was man heute „lebendige Kraft“ und „Spannkraft“ zu nennen pflegt, im Universum unverändert. S. darüber insbesondere Helmholtz, über die Erhaltung der Kraft in „Populäre wissensch. Aufsätze“, II. 2, Braunschw. 1876.

Wo Raum ist, ist auch Materie; diese ist gleich dem Raume ins Unendliche theilbar und sie erstreckt sich, wenn nicht ins Unendliche (in infinitum), jedenfalls unbestimmbar weit hin (in indefinitum). Dass mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich. Doch scheut sich Descartes, zu der copernicanischen Doctrin (vgl. oben S. 19, S. 25 und S. 29), um deren willen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekennen; er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Aether, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stosses allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen (wie er z. B. die magnetische Anziehung durch Wirbelbewegungen schraubenförmiger Molecüle erklärt), sondern auch die Pflanzen und Thiere zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das (von den Aristotelikern angenommene) Lebensprincip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Theile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Thieren Seelen zuzugestehen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassociation aus beharrenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affection der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist in Folge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, wie sich de la Mettrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV, 189, 196, 197), nämlich (Dioptr. IV, 1 ff., Pass. anim. I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Theile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist.*) Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihülfe (concursus oder assistentia Dei) voraus. Dass übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet.

Die Abhandlung über die passiones animae ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affecte im weitesten Sinne nach den in den Principia philos. entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affecten: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht er alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Effecte ist die intellectuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische (den aristotelischen und den stoischen verwandte) Ansichten geäussert, namentlich in dem Briefe de summo bono an die Königin Christine. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem consequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, und so kommt auf letztere wieder alles an. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in

---

*) Dieser Ansicht, dass die Seele einen punctuellen Sitz habe, steht die Doctrin des Spinoza gerade entgegen, aber die leibnizische Lehre von der Seele als Monade beruht auf ihr. Der Annahme, dass die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei, widerstreitet die Thatsache der Fortdauer des Seelenlebens in dem Fall einer Zerstörung jenes Organs.

der Abhängigkeit von den Affecten besteht, muss überwunden werden und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemässer Thätigkeit aller niederen Lust vorzieht.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Renerius und Regius in Utrecht, Raey, Heerebord, Heidanus in Leyden und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doctrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal (worüber Herm. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, Hamb. u. Gotha 1839—44 und St.-Beuve, Port-Royal, 3. éd. Paris 1867, handeln) ist der namhafteste Freund der cartesianischen Richtung der im Einzelnen manche Bedenken erhebende, die cartesianische Gewissheitsregel auf Wissensobjecte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae Anton Arnauld (1612—94; oeuvr. complèt., Lausan. 1775—83). Zu den bedeutenderen Cartesianern gehören ferner: Pierre Sylvain Regis (1632 bis 1707; cours entier de la philos., Paris 1690, Amst. 1691), Pierre Nicolė (1625—95; essais de morale, Paris 1671—74 u. ö.; oeuvres mor., Par. 1718) u. A.: Von Arnauld und Nicole wurde unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal „l'art de penser“ 1662 herausgegeben, die im Ganzen als cartesianisch gelten kann. S. ob. S. 53 Anm. Unter den deutschen Cartesianern sind zu nennen: Balthasar Bekker (1634—98; de philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprocesse (in seiner Schrift: die verzauberte Welt, holländisch: betoverde Weereld, Leeuwarden 1690 und Amst. 1691—93) verdient gemacht hat (vgl. von Gegenschriften u. a.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihr. Leb. und fürnehmst. Irrthüm., 1702), ferner Joh. Clauberg 1625—65), Lehrer zu Duisburg (Logica vetus et nova etc. Duisb. 1656; opera philos., Amst. 1691), Sturm in Altdorf u. A.

Von den Gegnern des Descartes stehen Hobbes und Gassendi auf naturalistischem Standpunkt. (Unter den vielen zum Theil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spazierengehen das Sein erschlossen werden. Gassendi sagt nur, aus jeder Action könne das Sein erschlossen werden, und missbilligt die cartesianische Subsumtion aller psychischen Actionen unter „Cogitare“.) Vom Standpunkte theologischer Orthodoxie und aristotelischer Philosophie haben besonders der Protestant Gisbertus Voëtius und die Jesuiten Bourdin (der Verf. der Objectiones septimae), Daniel (voyage du monde de Descartes, Par. 1691, lat. Amst. 1694; nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien, Amst. 1694, lat. ebend. 1694) u. And. den Cartesianismus bekämpft; die Synode zu Dortrecht im Jahre 1656 hat denselben den Theologen verboten; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, und 1671 wurde durch königlichen Befehl auf der pariser Unversität der Vortrag der cartesianischen Doctrin untersagt.

In einem theilweise befreundeten, theilweise gegnerischen Verhältnisse standen zum Cartesianismus mystische Philosophen, wie Blaise Pascal (1623—62; sein Grundgedanke ist: la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme, Pensées, art. XXI. Das religiöse Gefühl nimmt für sich Erkenntniss in Anspruch, Erkenntniss der Gottheit und der Gnade. Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas), Pierre Poiret (1646—1719), die Platoniker Ralph Cudworth (s. ob. am Schluss von § 7) und Andere, insbesondere der Platoniker und Cabbalist Henry More, der im

Jahre 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedr. im X. Bde. der cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er u. A. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exclusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker, Bischof Huet (1630—1721) schrieb eine Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) Nouveaux Mémoir. pour servir à l'hist. du Cartésianisme, Par. 1692 u. ö. Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1705; Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterdam 1695 u. 97 in 2 Bden. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des-Maizeaux herausgegeb., 4 Bde., Amsterd. u. Leyden 1740; Oeuvr. divers. à la Haye 1725—31, aus seinem Nachlasse 1737 Système de la philosophie, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der cartesianischen Philosophie giebt) hat, obschon der cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Er behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, dass sie stark sei in der Entdeckung von Irrthümern, schwach in der positiven Erkenntniss. Das altprotestantische Princip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben beutete er zur Aufzeigung von Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre aus. Er verwirft den Satz der Deisten, dass die Religion nichts Widervernünftiges sondern Uebervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. Bayle ist mit seinem zersetzenden Zweifel von bedeutendem Einfluss auf die ganze geistige Entwickelung des 18. Jahrhunderts gewesen.

Der cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles derselben zugeschriebenen) vegetativen Functionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch denselben verbreiteten Lebensgeistern (spiritus vitalis) die eine feine Materie seien, zu vindiciren; er sprach andererseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die thatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluss (influxus physicus) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib liess sich bei absoluter Verschiedenartigkeit beider consequentermaassen nicht wohl annehmen, obschon Descartes gegen Gassendi dies negirte, auch nicht unter der Voraussetzung göttlicher Beihülfe; nur Gottes Wirksamkeit allein blieb als Erklärungsgrund übrig. So trat denn Arnould Geulinx (1625—69, geb. zu Antwerpen, längere Zeit Lehrer a. d. Universität zu Löwen, dann zu Leyden, wo er zum Protestantismus überging) mit der Lehre auf, Gott rufe bei Gelegenheit des leiblichen Vorganges in der Seele die Vorstellung hervor; bei Gelegenheit des Wollens bewege Gott den Leib, eine Consequenz, die theilweise schon von Clauberg, Louis de la Forge und Cordemoy erkannt war. Nicht der Körper ist Ursache für die bewusste Empfindung im Geiste, nicht der Wille, der in der Seele entsteht, ist unmittelbar Ursache für die Bewegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache für Gott, occasio, causa occasionalis, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Daher der Name Occasionalismus. Geulinx beginnt wie Descartes mit der Gewissheit des Selbstbewusstseins, das einfach ist, in dem aber doch verschiedene von ihm unabhängige Gedanken sind. Diese müssen von einem anderen, und zwar einem bewussten Willen herrühren. Die einzelnen Körper sind modi des unendlichen und an sich untheilbaren Körpers, wie unsere Geister modi des Geistes sind. Nicht absolute Geister sind wir, sondern begrenzte, und wir gehören nicht wesentlich zu dem Geiste: sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus. Können wir selbst nichts thun, sondern sind nur

Zuschauer dessen, was Gott in uns wirkt, so kann ethisch nur gefordert werden demüthige Ergebung in den Weltlauf. Sum igitur nudus spectator huius machinae. In der Körperwelt, zu der die Seele in gar keiner wirklichen Beziehung steht, darf nichts begehrt werden: Ubi nil vales ibi nil velis.

Etwas anders fasste den Occasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Schon im 22. J. trat er in die Congregation der Väter des Oratoriums Jesu. Diese Congregation war von einem Freunde Descartes', dem Cardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als rein rationalistischer Cartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte. Malebranche starb 1715, wie es heisst in Folge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit Berkeley gekommen war. Er gilt für den zweitgrössten Metaphysiker Frankreichs und er sah es bei seinen Speculationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christenthum ab. Das unmittelbare Object unserer Seele, also das ursprünglichste Element unseres Wissens sind nach Malebranche die Ideen, aber Gegenstand der Ideen ist die Ausdehnung des Unendlichen, Uebersinnlichen, Unveränderlichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer in und ausser uns anschauen. Obiectum (generale) omnium idearum est extensio τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos. Da nun das Unendliche Gott ist, so ist das Bewusstsein von Gott das erste Element unseres Wissens, und wir schauen so alles in Gott. Dann sind wir uns unserer selbst als eines Theils des göttlichen Wesens bewusst, indem wir uns in derselben unmittelbaren Anschauung mit Gott zugleich umfassen. Gottes Unendlichkeit ist das „allgemeine Gesichtsfeld", in dem uns alle Dinge erscheinen, und so ist es auch erklärlich, wie wir ein allgemeines Wissen von den Dingen haben können, ehe wir sie durch die Erfahrung kennen lernen. Spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhoc eorundem experientiam fecerimus. Gott hat alle Dinge geschaffen und wirkt auch allein. Ehe aber die Dinge geschaffen wurden, hat Gott in sich eine Welt der Ideen, welche Limitationen des Unendlichen genannt werden. Und zwar giebt es zwei Grundideen, Denken und Ausdehnung, nach denen die Körper und die Geister geschaffen sind. Die geschaffenen Körper fasst nun Gott nicht in sich, sondern nur deren Ideen, aber wohl die geschaffenen Geister, nicht nur deren Ideen. Er wird der Ort der Geister genannt, und so ist es möglich, dass die Geister die Ideen, auch die der Körper erkennen. In der Körperwelt geschieht nun alles von Gott, so dass die Körper selbst nicht aufeinander wirken, und ebenso in der Geisteswelt, so dass Irrthum und Sünde eigentlich auch auf Gott zurückgeführt werden müssten. Jedoch wird hier die Freiheit plötzlich eingeführt, die, freilich unerklärbar, ein Mysterium sein soll. Zunächst werden uns die Ideen gegeben, die uns erleuchten, und dann die sinnlichen Empfindungen, beides aber auf Anlass einer gelegentlichen Ursache. Bei den Ideen ist dies die Aufmerksamkeit, welche von unserem freien Willen abhängt, so dass es also auf uns ankommt, ob wir durch Ideen erleuchtet werden oder nicht. Bei der sinnlichen Empfindung ist hingegen die gelegentliche Ursache die körperliche Bewegung, die von Gott als dem sie Bewirkenden wieder abhängt. Das Anschauen von Ideen, d. h. von Modificationen der Ausdehnung des Unendlichen und Intelligibeln giebt uns Wissen und Wahrheit. Die Empfindungen sind Modificationen unseres

eigenen Subjects und geben uns also nur subjective Erfahrung. Jedoch sind die sinnlichen Empfindungen für die Erkenntniss nicht ganz unbrauchbar wie bei Descartes. Nämlich auch die sinnlichen Bilder sind Modificationen der Ideen der Ausdehnung, nur dunkel und verworren, während die Ideen der einzelnen Figuren selbst klar und deutlich sind. Uebrigens sind es nur die Ideen der Körper, welche uns wirkliches Wissen gewähren; die Idee der Ausdehnung und ihre Modificationen erkennen wir klar und deutlich. Dagegen haben wir eine solche Erkenntniss des Geistes nicht, und demnach wird uns die Idee des Geistes auch nicht durch Erleuchtung von Gott zu Theil.

Sind alle Dinge nur Modificationen Gottes, so muss alles Streben, worauf es auch gehe, zuletzt Streben nach Gott, d. h. Gottesliebe sein. Auch in dem sinnlich Guten lieben und suchen wir schliesslich Gott. Aber freilich darf über dem Einzelnen das Ganze nicht vergessen werden, dessen Modification das Einzelne ist. So wird denn das ethische Ziel sein die Liebe, die auf das Ganze geht, welche das Einzelne hinter sich lässt. Der Gegenstand dieses Strebens ist Gott, und das Streben ist erfüllt, wenn Gott erkannt ist.

So viel Aehnlichkeit diese Lehre mit der Spinozas hat, so hebt Malebranche doch nicht unzutreffend als Hauptunterschied zwischen seiner und Spinozas Philosophie hervor: Nach ihm sei das Universum in Gott, nach Spinoza Gott im Universum.

§ 9. Baruch Despinoza (Benedictus de Spinoza), geb. zu Amsterdam 1632, gest. im Haag 1677, wandte sich, unbefriedigt durch die talmudische Bildung, der Philosophie des Cartesius zu, bildete aber den cartesianischen Dualismus zu einem Pantheismus um, dessen Grundgedanke die Einheit der Substanz ist. Seine Methode ist die streng mathematische, indem aus wenigen Elementen alles Uebrige synthetisch abgeleitet wird, und zwar ohne Zuhülfenahme der Erfahrung aus reiner Vernunft, so dass Spinoza sich zum vollen Rationalismus bekennt. Unter der Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist. Es giebt nur Eine Substanz, diese ist Gott, und Gott ist gleich der Natur. Die Substanz hat zwei uns erkennbare Grundeigenschaften oder Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, ausserdem, da sie unendlich in jeder Beziehung ist, noch unzählig viele uns unerkennbare Attribute. Es giebt nicht eine ausgedehnte Substanz neben einer denkenden Substanz. Zu den unwesentlichen, wechselnden Gestaltungen oder Modis dieser Attribute gehört die individuelle Existenz. Diese kommt Gott nicht zu, denn sonst wäre er endlich und nicht absolut; jede Determination ist eine Negation. Gott ist die immanente (nicht eine aus sich heraustretende) Ursache der Gesammtheit der endlichen Dinge oder der Welt. Gott wirkt nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens; eben hierin liegt seine Freiheit. Er bewirkt alles Einzelne nur mittelbar, durch anderes Einzelnes, womit es im Causalnexus steht. Es giebt kein unmittelbares Wirken Gottes nach Zwecken, sondern die Dinge müssen in streng mathematischer Weise aus Gott abgeleitet werden, und es ist demnach auch für Gott die Möglichkeit genommen, etwas willkür-

lich zu thun oder zu unterlassen. Es giebt auch keine von dem Causalitätsverhältniss eximirte menschliche Freiheit. Es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen andern Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen andern Modus des Denkens ein, so dass Spinoza den reinen und strengen Determinismus lehrt. Zwischen dem Denken und der Ausdehnung dagegen besteht kein Causalnexus, sondern eine durchgängige Uebereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. In dieser Identität des Psychischen im weitesten Sinne (Seelischen, Geistigen, Kraft) mit dem Ausgedehnten, das als Materielles percipirt wird, ist ein strenger Monismus von Spinoza aufgestellt, der neben dem Dualismus, Spiritualismus, Materialismus, Kriticismus als eine der grossen und beachtenswerthen philosophischen Hypothesen angesehen werden muss und besonders für die Anthropologie von grosser Tragweite ist.

Es giebt nach Spinoza eine Stufenfolge in der Klarheit und dem Werthe der menschlichen Gedanken von den verworrenen Vorstellungen bis zu der adäquaten Erkenntniss, die alles Einzelne aus dem Ganzen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) auffasst, d. h. sie auf Gott bezieht. An das verworrene, am Endlichen haftende Vorstellen knüpfen sich die Affecte, deren es drei ursprüngliche giebt, auf die alle übrigen zurückgeführt werden, nämlich Begierde, Freude, Traurigkeit, und von diesem verworrenen Vorstellen hängt auch ab die Knechtschaft des Willens. An die höchste Art der Erkenntniss knüpft sich aber die intellectuelle Liebe Gottes, die entsteht, wenn wir Freude haben in der adäquaten Erkenntniss, in der Zurückführung der Dinge auf Gott. In der intellectuellen Liebe liegt unsere Freiheit, unsere Tugend, unser Glück. Nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern die Tugend selbst ist die Seligkeit. In der intellectuellen Liebe zeigt sich trotz des ausgesprochenen Rationalismus die Hinneigung Spinozas zur Mystik.

Die Schriften Spinozas in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Spinoza giebt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exactheit an: Ant. van der Linde in seiner Schrift Benedictus Spinoza, Bibliographie (holländ.), s'Gravenhage 1871.

Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlasste) Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertsz, 1663. Demnächst erschien: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem

philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henricum Künraht (Amst., Christoph Conrad) 1670. Es existirt ein zweiter Druck aus demselben Jahr, angebl. ebd. apud Henricum Künrath erschienen, worin die auf der letzten Seite des ersten Druckes angezeigten Fehler grösstentheils verbessert, aber einige neue und zum Theil sinnentstellende Fehler hinzugekommen sind; der Paulussche Abdruck ist nach einer dritten Ausgabe erfolgt, die angeblich Hamburgi apud Henricum Künrath erschienen, von der zweiten abgedruckt ist, aber bei Citaten aus dem alten Testament den hebr. Text weglässt. Paulus scheint dieselbe für die erste Ausg. gehalten zu haben, und mit ihm Bruder, der einzelne gröbere Fehler durch Conjectur bessert, andere aber stehen lässt, während die erste Ausg. von 1670 das Richtige hat. Eben dieser tractatus theologico-politicus wurde, nachdem er mit Beschlag belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leyden unter falschen Titeln ausgegeben, dann sine loco 1674 wiederum als Tractatus theologico-politicus bezeichnet mit angehängtem neuen Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludw. Meyer verfassten) Schrift: philosophia scripturae interpres. Randglossen Spinozas zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, theilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Uebersetzung eben dieses Tractatus durch St. Glain, zum anderen Theil durch Christoph Theophil de Murr, Hagae Comitum 1802, u. And. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten jetzt in der Wallenrodtschen Bibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar hat Dorow, Berlin 1835, Noten edirt, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen. Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Tractaten unt. d. Tit.: B. d. S. Opera posthuma, Amst. bei Joh. Rieuwertsz 1677. (Inhalt: Praefatio von dem Mennoniten Jarig Jellis holländisch abgefasst, von Ludwig Meyer ins Lateinische übersetzt. — Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammaticae linguae Hebraeae). Eine Gesammtausgabe der Werke hat Paulus besorgt: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802—3. Spätere Ausgaben sind: Benedicti de Spinoza opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gfrörer, Stuttgardiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. diss. philos., Sp.. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), Lips. 1843—46. Ethik, Briefwechsel und Theologisch-politischer Tractat, herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Hugo Ginsberg 1875 ff. Neuaufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: Ben. de Sp. tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illustr. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad. B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten), Amst. 1862. Vgl. darüber H. Ritter in: Gött. gel. Anz. 1862, St. 47, Chr. Sigwart, Sp.s neuentdeckt. Tract. von Gott, dem Mensch. u. dess. Glückseligk. erläut. u. in s. Bedeutg. für d. Verständniss d. Spinozism. unters., Gotha 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., Par. 1867. Trendelenburg, üb. d. aufgefund. Ergänzgn. zu Sp.s Werken und deren Ertrag für Sp.s Leb. u. Lehre, im 3. Bd. von Trendelenburgs „hist. Beitr. z. Philos.“, Berl. 1867, S. 277 – 398. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Sp. Pantheismus (s. unten). Der Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate ist nicht im lat. Original, welches verloren zu sein scheint, sondern in einer holländ. Uebersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1865), nach einer älteren aber Schaarschmidt den

holländ. Text hrsg. und eine Vorrede de Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übers. von Schaarschmidt ist dieser Tractat in der v. Kirchmann hrsg. „philos. Bibl.“, Bd. 18, Berlin 1869, erschienen. Mit dieser Schaarschmidtschen Uebersetzung ist gleichzeitig erschienen: Chr. Sigwart, B. de Sp.s kurz. Tractat v. Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu. v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Verglchg. der Hdschrftn. ins Dtsche. übs., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläutergn. begleit., Tüb. 1870 (69). Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke bereits 1677 (von Jarrig Jellis) übersetzt worden. Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäss unveröffentlicht gebliebene Uebersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 hrsg. worden. Eine französ. Uebers. des tract. theol.-pol. (wahrscheinlich von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen; in neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt, Par. 1842, 1861, zuletzt 3 vol. 1872. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Paris 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1689, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frcf. u. Leipz. 1737, p. 672—730 entnommener) Widerlegung Francf. und Leipz. 1744 erschienen. Seine Abh. über die Cultur des menschl. Verstand. u. üb. die Aristokratie u. Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpzg. 1785, und derselbe auch seine „philosoph. Schriften“: Bd. I: B. v. S. üb. h. Schrift, Judenth., Recht der höchst. Gewalt in geistl. Dingen u. Freiheit zu philosophir. (theol.-polit. Tractat), Gera 1787; Bd. II und III: Sp.s Ethik, Gera 1791—93. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, Münch. 1826, und v. Kirchmann, ph. Bibl. Bd. 35, Berl. 1870—71 nebst Erläut. in Bd. 36, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812 und v. Kirchmann, Bd. 4 der „philos. Bibl.“, 1868, die sämmtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttg. 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde. 1872; aus der „philos. Biblioth.“ sind erschienen: B v. Sp.s sämmtl. philos. Werke übs. v. J. H. v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn.

Von den in Sp.s Werken mitabgedr. Briefen sind 1—25 zwischen Sp. und Oldenburg gewechselt worden, 26—28 zwischen Sp. und Simon de Vries, den 29. Brief hat Sp. an Ludw. Meyer gerichtet (ad virum doctiss. expertiss. L. M. philos. med. que doctorem), der 30. an Peter Balling; Br. 31—38 ist der Briefwechsel Sp.s mit Wilh. van Blyenbergh (Brief 38 von Sp. am 3. Juni 1665 geschrieben); Br. 39—41 sind wahrscheinlich an Chr. Huyghens, Brief 42 ist wahrscheinlich an den Dr. med. Joh. Bresser in Amsterdam gerichtet, Brief 43 an J. v. M. (unbestimmbar), Br. 44—47 an Jarrig Jellis; Brief 48 ist ein Schreiben Lamberts van Velthuysen an Isaac Orobius de Castro, Br. 49 von Sp. an Isaac Orobius de Castro, Br. 50 von Sp. an ? Br. 51 von Leibniz an Sp., Br. 52 von Sp. an Leibniz, Br. 53 Ludw. Fabritius an Sp., Br. 54 Sp. an Ludw. Fabritius, Br. 55 — 60 unbestimmbar, Br. 61—72 Briefwechs. m. Tschirnhausen, Br. 73 Albert Burgh an Sp. Br. 74 Sp. an Albert Burgh. Einen Brief Sp.s an Lambert von Velthuysen vom Jahr 1675 hat 1843 H. W. Tiedemann herausg.; einige andere Briefe sind zuerst in dem oben angef. Supplem. veröffentlicht worden. Die wichtigsten dieser Briefe, soweit sie zum bessern Verständniss von Sp.s Schriften dienen, sind übersetzt von Kirchmann in der „philos. Bibliothek“. Alfr. Stern üb. e. bish. unbeachtet. Brief Sp.s u. d. Corresp. Sp.s u. Oldenburgs im J. 1665 (cf. Works of the honour. Rob. Boyle, Bd. V., London 1744, p. 339) in d. Götting. Nachricht., 1872, No. 26.

Die Hauptquelle unserer Kenntniss des Lebens Spinozas bildet nächst Sp.s eigenen Schriften und Briefen die von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus verf. Biogr., die holländ. 1705 ersch., französ. à la Haye 1706 u. 1733 (auch in den Opera ed. Paulus u. in dem Briefwechsel des Sp., herausgeg. v. Ginsberg, abgedruckt), deutsch Frankf. u. Lpz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Minder zuverlässig sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Bénoît de Spinoza (Amst.) 1719 (vom Arzt Lucas im Haag); neue Ausg. des ersten Theils: la vie de Spinosa, par un de ses disciples, Hamb. 1785, wie auch die in der Schrift des Christian Kortholt: de tribus impostoribus magnis (Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza), Hamb. 1700. Schon früher (1696) hatte Bayles Wörterb. Notizen üb. Sp.s Leben gebracht, die in holländ. Uebersetzung nebst beigefügten Abhdlgn., Utrecht 1698 (m. neu. Titbl. 1711) erschienen, französ. abgedr. in der Ausg. des Theologisch-politisch. Tractats von Ginsberg. Die von Colerus verfasste Lebensbeschreibung ist nebst Notizen aus der von einem Freunde Sp.s (Lucas)

verfassten Vie de Spinosa der Schriftensammlung beigedruckt worden: Réfutation des erreurs de Bénoît de Sp. par Mr. de Fénélon, par le P. Lami Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. H. F. v. Dietz, Ben. von Sp. nach Leb. u. Lehren, Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B.s Spinosa, Lpz. 1790.

Unter den neueren Schriften über Spinozas Leben und Werke ist hervorzuheben die Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philos. modernes, par Amand Saintes, Par. 1842. Die spärlichen überlieferten Angaben über Sp.s Leben hat. Berth. Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in der Schrift: Spinoza, ein histor. Roman, Stuttg. 1837, in 2., neu durchgearb., stereotyp. Aufl.; Spinoza, ein Denkerleben, Mannh. 1855, in den gesamm. Schrift. Stuttg. 1863, 64, Bd. 10, 11. Conr. v. Orelli, Sp.s Leb. u. Lehre, 2. Ausg., Aarau 1850. Zu den preisenden Darstellungen Sp.s bildet ein Gegenstück die Einleitung des Ant. van der Linde zu seiner Schrift: Sp.s Lehre und deren erste Nachwirkgn. in Holland, Gött. 1862, der nicht nur jeder poetischen Idealisirung des wissenschaftlichen Stilllebens Sp.s sich abgeneigt zeigt, sondern über Leben und Lehre des Philosophen herabsetzend urtheilt. Durch neu aufgefundenes Material ist von Werth: J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Vgl. Ed. Böhmer, Spinozana, I–VI, in: Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, ebd. Bd. 42, 1863, S. 76—121, ebd. Bd. 57, 1870, S. 240—277. Ant. van der Linde, zur Litt. des Spinozismus, ebd. Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmans, Sp., s. Lebensbild u. s. Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Ein mit Liebe gezeichnetes historisches Charakterbild liefert Kuno Fischer, Baruch Sp.s Leb. u. Charakt., e. Vortrag, Mannheim 1865, und in seiner Gesch. d. neuer. Phil., 1. Aufl. Bd. I, S. 235 ff.; 2. Aufl. Bd. I, Theil 2, S. 98—138. S. S. Coronel, Bar. d'Espinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871; deutsch, Basel 1873. H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Lpz. 1876.

Die Lehre des Spinoza (über deren Geschichte Antonius v. d. Linde in der oben angef. Schrift und P. Schmidt in seiner Schrift Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868, eine Uebersicht geben) wurde bald nach ihrer Veröffentlichung in mehreren Schriften bekämpft, u. A. durch Rappolt in Jena (oratio contra naturalistas), von Blyenburg (de verit. relig. christianae, Amst. 1674), Musäus (Tract. theol.-pol. ad veritates lumen examinatus, Jenae 1674). Von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jacob Vateler, wurde gegen den theologisch-politischen Tractat die Schrift verfasst: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinosam, Amst. 1674. Ferner erschien als opus posthumum Regneri a Mansfelt (Prof. zu Utrecht) adv. anonymum theologo-politicum liber singularis, Amst. 1674 Der Rotterdamer Collegiant Joh. Bredenborg schrieb eine (manche spinozistische Sätze zugebende) Enervatio tractatus theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. Auf socinianischen Anschauungen ruht die (eine volle Uebereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende) Schrift: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, Roterod. 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des theol.-polit. Tractats haben auch schon früh einen positiven Einfluss auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen; von verwandter Art ist bereits die Forschung des Katholiken Richard Simon (über den A. Bernus, Lausanne 1869, handelt) besonders in dessen Histoire critique du Vieux Testament, Par. 1678. Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus gehören auch der Mystiker Poiret: fundamenta atheismi eversa, in seinen Cogit. de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö., und der Skeptiker Bayle. Gegen den Tract. theol.-pol. und die Ethik schrieb der Cartesianer Lambert Velthuysen, de cultu naturali et origine moralitatis, Rot. 1680, gegen die Ethik der Cartesianer Christoph Wittich: Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690. Von Einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), l'impie convaincu, Amst. 1684, und Joh. Regius, Cartesius verus Spinozismi architectus, Leeuwarden 1713, auch von V. C. Pappo, Spinozismus detectus, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft; von Andern dagegen (wie von Ruardus Andala, Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1717) wurde die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestritten. Auf Spinozas Doctrin ruht die anonyme Schrift des Abrah. Joh. Cuffeler: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi apud. Henr. Künraht (Amst.) 1684; Principiorum pantosophiae p. II. III, ib. 1684. Dass die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen, versucht Johann Georg Wachter nachzuweisen, zuerst in seiner Schrift: der Spinozismus im

Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699; hieran schloss sich später Wachters Schrift: Elucidarius Cabbalisticus, Rom 1706. Leibniz schrieb zu dieser letzteren Schrift animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia (eine Kritik spinozistischer Doctrinen vom Standpunkte der Monadologie); diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie in neuester Zeit A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unt. d. Tit.: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. Leibn. Theod. II, § 173, § 188; III, § 372 und § 373). Christ. Wolff bekämpft in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 671—716) den Spinozismus; diese Bekämpfung erschien mit der Ethik des Spinoza zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1744. Ueber das System des Sp. und über Bayles Erinnerungen gegen dasselbe handelt de Jariges in: Histoire de l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin, année 1745, tome I. II., deutsch in: Hissmanns Magaz. f. die Philos. u. ihre Gesch., Bd. V, Gött. u. Lemgo 1782, S. 3—72.

In Deutschland wurde die Aufmerksamkeit auf den Spinozismus besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu dieser Doctrin gelenkt. Fr. H. Jacobi, üb. d. Lehre d. Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785, 2. Aufl. Bresl. 1789; Werke Bd. IV, Abth. 1. Mos. Mendelssohn, Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes, Berl. 1785 u. ö., an die Freunde Lessings, Berlin 1786. F. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786. Herder, Gott, einige Gespräche üb. Spinozas Syst., nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, 2. Aufl. 1800, in der Cottaschen Gesammtausgabe der Werke, Bd. XXXI, 1853, S. 73—218 (ein Versuch, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten). Göthe, aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, in III. und IV. (vgl. Wilh. Danzel, üb. Göthes Spinozism., Hamb. 1843; K. Heyder, üb. das Verhältniss Göthes zu Spinoza, in der Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche. 27, Leipz. 1866, S. 261—283, auch E. Caro, la philosophie de Goethe, Paris 1866; Jos. Bayer, G.s Verhältn. z. relig. Fragen, Prag 1869; G. Jellinek, die Beziehungen Göthes zu Spinoza, Wien 1878.

G. S. Francke, üb. d. neuer. Schicksale d. Spinozism. u. seinen Einfl. auf d. Philos. übhpt. u. d. Vernunfttheol. insbes., Preisschrift, Schleswig 1808 u. 1812. H. Ritter, über den Einfl. d. Philos. des Cartesius auf d. Ausbildg. der des Spinoza, Leipz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhg. des Spinozism. m. d. cartesian. Philos., Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge z. Erläutrng. d. Spinozism., Tüb. 1838; der Spinozism. histor. u. philos. erläut., Tüb. 1839; Vgleichng. d. Rechts- u. Staatstheorie des B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. Lud. Boumann, explic. Spinozismi, diss. Berol. 1828. Car. Rosenkranz, de Sp. philosophia, Hal. et Lips. 1828. C. B. Schlüter, die Lehre d. Sp. in ihr. Hptmoment. geprüft u. dargest., Münster 1836. K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Kgsbg. 1840. (Thomas schreibt dem Spinoza einen Pluralismus zu, indem er die nominalistisch-individualistischen Elemente hervorhebt, die allerdings in Spinozas Doctrin enthalten, jedoch nur neben dem herrschenden pantheistischen Monismus nebenbei mitenthalten sind.)

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. F. Baader, üb. d. Nothwendigk. der Revision der Wissensch. in Bez. auf spinozist. Systeme, Erlang. 1841. Vgl. auch die den Spinozismus betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist de la philos. Cartésienne, und bei Damiron, Hist. de la philos du XVII. siècle und Victor Cousin, des rapports du Cartesianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. cartésienne, Paris 1852. Ad. Helfferich, Sp. u. Leibniz od. d. Wes. d. Idealism. u. d. Realism., Hamb. u. Gotha 1846. F. Keller, Sp. u. Leibniz üb. d. Freih. d. menschl. Willens, Erlang. 1847. J. E. Erdmann, d. Grundbegriffe des Spinozism., in: Verm. Aufs., Leipzig 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, nebst e. Abhdlg. v. Jac. Bernays üb Spinozas hebr. Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Vhältn. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. R. Zimmermann, üb. einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Octoberheft 1850 und Aprilheft 1851 d. Sitzngsber. d. philos.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss., auch in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870 wieder abgedruckt. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851, 2. A., Dresd. 1863.

A. Trendelenburg, üb. Sp.s Grundgedank. u. dess. Erfolg, aus den Abhndlng. der K. Akad. d. Wiss. im II. Bd der Hist. Beiträge z. Philos., Berl. 1855, S. 31—111;

vgl. dess. Abh. üb. d. letzt. Untersch. der philos. Systeme, in den Beitr. II, S. 1—30; ferner über die aufgefundenen Ergänzungen etc. (s. oben, S. 61). („Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben; — in Spinoza erscheint der Gegensatz von Gedanke und blinder Kraft als Denken und Ausdehnung, cogitatio und extensio, und Spinoza fasst beide ohne Ueberordnung und Unterordnung in Eins", — so bezeichnet Trendelenburg Sp.s Grundgedanken, wobei jedoch — auch abgesehen davon, dass die Disjunction der möglichen Standpunkte den Kriticismus (im kantischen Sinne) nicht mitumfasst, der jenen Gegensatz nicht für real, sondern für bloss unserer subjectiven Auffassung angehörig hält — in Bezug auf Spinoza selbst sehr fraglich ist, ob die Identificirung der Ausdehnung mit „blinder Kraft" im Sinne des Spinoza zutreffend sei, und nicht vielmehr nach Spinoza innerhalb der Cogitatio selbst „blinde" Kraft und höhere, bewusste und zuhöchst geistige Kraft als niederer und höherer Grad der Beseeltheit (vgl. Eth. II, prop. 13: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt") zu unterscheiden seien, denen innerhalb der Ausdehnung die elementare Form und Bewegung und die complicirtere (die letztere insbesondere im Gehirn) entsprechen. Es ist falsch, dass „wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, der Zweck unmöglich" sei; nicht auf die „Ausdehnung", sondern auf die untergeordnete Kraft wirkt das Denken, und die dem Denken zugehörige Bewegung wirkt auf die jener Kraft entsprechende Bewegung; der Intellectus infinitus geht dem endlichen Intellect, und dieser wiederum den niederen bewussten und unbewussten Kräften in der Weltordnung überhaupt und insbesondere in der sittlichen Ordnung bestimmend voran, und in diesem Sinne vermag der Mensch, aber freilich nicht Gott, der als unendliche Substanz nicht eine Person sein kann, nach Zwecken zu handeln.)

Alph. v. Raesfeld, symbola ad penitiorem notitiam doctrinae, quam Sp. de substantia propos., diss. Bonn 1858. Th. Hub. Weber, Sp. atque Leibnitii philos., comm. Bonn. 1858. F. E. Bader, B. de Sp. de rebus singularibus doctrina Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. J. H. Löwe, üb. d. Gottesbegr. Sp.s u. dess. Schicksale, als Anh. zu Löwes Schrift üb. die Philos. Fichtes, Stuttg. 1862. (Löwe sucht durch Hervorhebung des Unterschieds zwischen der „cogitatio" als unpersönlichem Attribut der Substanz und dem „infinitus intellectus Dei" als unmittelbarer Wirkung der Substanz diesem unendlichen Intellect ein absolutes Selbstbewusstsein, eine persönliche Einheit zu vindiciren und so den Gottesbegriff des Spinoza dem theistischen anzunähern. Ueber dieselbe Frage vgl. u. A. Ed. Böhmer, Spinozana, III, in Z. f. Ph., Bd. 42, 1863, S. 92 ff. und Lehmans a. a. O. S. 120—125. Emile Saisset, Maimonide et Spinoza, in: Rev. d. deux Mond., 37, 1862, S. 296—334.)

Spinoza et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Spinoza's och Malebranche's metafysika princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, de doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, über Sp.s Religionsphil., in: Ztschr. f. exacte Phil., Bd. VI, 1865, S. 113—145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. A. v. Oettingen, Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism. in: Dorpater Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. Nourisson, Sp. et le naturalisme contemporain, Par. 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflusse dargest., Bresl. 1866, wo besonders Berührungen Spinozas mit diesem von ihm Epist. 29 pr. fin. erwähnten, um 1400 lebenden Talmudisten, welcher der nominalistischen Zeit und Richtung angehörte und dem Determinismus huldigte, aufgezeigt werden, die jedoch nach Sigwarts Urtheil nicht sehr weit greifen. Beträchtlicher mag Sp.s frühe, besonders durch Gersonides (Levi ben Gerson, s. Grd. II, § 27) vermittelte Vertrautheit mit dem Averroismus gewesen sein.

Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., t. 70, 1867, S. 470—498. C. Siegfried, Sp. als Kritiker und Ausleger des alt. Testam. Portenser Progr., Naumb. 1867. Waldem. Hayduck, de Sp. natura naturata, diss. inaug., Bresl. 1867.

Mor. Dessauer, Sp. und Hobbes, Inaug. Diss., Bresl. 1868; der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Cöthen 1877. Ad. Gaspary, Sp. u. Hobbes, Inaug. Diss., Berl. 1873. Sal. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868. F. Urtel, Sp. de voluntate doctr., Hal. 1868. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Spinozist. Pantheism. u. d. Vhältn. der zweit. z. dritt. Phase, nebst e. Anh.: üb. Reihenfolge u. Abfassungszeit der ält. Schriften Sp.s, Lpz. 1868. (Avenarius hält es für wahrscheinlich, dass die Dialoge, die sich in dem Tract. de Deo

et hom. finden, um 1651 verfasst seien, dieser Tractat selbst 1654—1655, der Tract. de int. emend. 1655—56, der Tract. theol.-pol. 1657—61. Mit Sigwart übereinstimmend nimmt Avenarius an, dass der synthetische Anhang zu dem Tractatus de Deo et homine im Jahre 1661 verfasst worden sei. Er unterscheidet eine „naturalistische, theistische und substanzialistische Phase" der Alleinheitslehre Spinozas und findet die erste in den Dialogfragmenten des Tract. de Deo et hom., die zweite in diesem Tractatus selbst.

J. H. v. Kirchmann, Erläutrgn. zu Sp.s Ethik (als Anh. zur Uebersetzung der Ethik, eine Kritik der Doctrin Sp.s von Kirchmanns „realistischem" Standpunkte aus), in der „philos. Bibl." Wilh. Liebrich, examen crit. du traité th.-pol. de Sp., Strassb. 1869. Jos. Hartwig, üb. d. Vhältn. des Spinozism. z. Cartesianisch. Doctrin, Inaug. Diss., Bresl. 1869. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, in der Zeitschr. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 359—367. (Nach Misses ist als Ausgangs- und Anhaltspunkt des Spinoza die kabbalistische, dem Maimonides und andern jüdischen Philosophen fremde Benennung Gottes als des Unendlichen, En Soph, anzusehen, die zum Pantheismus dränge; Gott wird auch von Kabbalisten als immanente Ursache und Wesen aller Dinge betrachtet und das Verhältniss des Universums zu Gott mit dem der Falten eines Kleides zum Kleide selbst verglichen, also ähnlich wie von Spinoza das der Modi oder der Affectionen Gottes zu Gott selbst gedacht wird. Die Lehre, dass alles beseelt sei, selbst der Stein, ist von Kabbalisten bereits aufgestellt worden, ebenso die Lehre von einer partiellen Unsterblichkeit der Seele; die Lehre Spinozas von den Attributen stimmt zwar nicht zu der kabbalistischen Vereinigung der extensio von der Gottheit, findet aber doch einen Anknüpfungspunkt in der kabbalistischen Doctrin von dem unendlichen Licht, das aus dem Unendlichen durch eine erste Concentration geworden sei und bereits den Keim der in dem Einen an sich nicht vorhandenen Verschiedenheit enthalte, und worauf allein der Name Jehovah, der stets Wirkende, passe. Die spinozistische Negation der menschlichen Willensfreiheit ist nur eine von der Kabbala nicht gezogene, folgerechte Systemconsequenz. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: Zofnath Paaneach, Darst. und krit. Beleuchtung der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—63. Ausser Ibn Gebirol hat auch der von Spinoza geschätzte biblische Kritiker Ibn Esra manche neuplatonischen Gedanken reproducirt. — Doch möchten diese Aehnlichkeiten wohl nur zum geringsten Theile genetische Bedeutung haben. In der Opposition des Spinoza gegen die dualistische Psychologie des Cartesius liegt wohl unzweifelhaft die Quelle seiner Identificirung der ausgedehnten und denkenden Substanz.)

Mor. Brasch, B. v. Sp.s System der Philos. nach d. Ethik u. d. übrig. Tractaten desselben in genet. Entw. darg. mit e. Biogr. Sp.s, Berlin 1870. R. Willis, Ben. de Spinoza, his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. E. Albert Fraysse, l'idée de Dieu dans Spinosa, Paris 1870. M. Joël, Sp.s th.-pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870, z. Genesis der Lehre Sp.s m. bes. Berücksichtigung d. kurz. Tractats „von Gott, d. Mensch. u. dess. Glückseligk.", ebd. 1871. E. Bratuschek, worin besteh. d. unzählig. Attribute d. Substanz bei Sp.? in: phil. Monatshft. VII, 193—214. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Götting. Inaug.-D., Neuwied u. Lpz. 1871. Reinh. Walter, üb. d. Vhltn. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s m. besond. Berücks. der Auffassg. desselb. bei Kuno Fischer, Erdmann u. Trendelenburg, Erlang. Inaug.-D., Nürnb. 1871. S. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Vhältn. z. Philos. u. Naturforschg. d. neuer. Zeit, Berl. 1872 (71). Joh. Volkelt, Pantheism. u. Individualism. im Syst. Sp.s, Leipz. 1872. Marc. Dienstfertig, d. menschl. Freih. nach Sp., Inaug.-D., Bresl. 1872. P. Wetzel, d. Zweckbegr. bei Sp., Lpz. 1873. G. Busolt, die Grundzüge der Erkenntnisstheorie u. Metaphys. Sp.s, Berl. 1875. Reinh. Albert, Sp.s L. üb. d. Existenz Einer Substanz, R. S. Pr. Dresden 1875. Henke, d. L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. S. Turbiglio, Bened. Sp. e le trasformazioni del suo pensiere, Roma 1875. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affecte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, die Ethik Sp.s u. d. Philos. Descartes', Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkheid, Aldaar 1876. Opitz. Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204. T. Camerer, d. L. Spinozas, Stuttg. 1877. Rothschild, Sp. Zur Rechtfertigung seiner Philos. u. Zeit, Lpz. 1877. F. Acri, una nuova esposizione del sisteme dello Sp., Firenze 1877. W. Windelband, Zum Gedächtniss Spinozas, in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Bd. I, 1877, S. 419—440. M. Heinze, Zum Gedächtniss Spinozas, in Ztschr. Im neuen Reich, 1877. I, S. 337—351. Gunning, Spinoza en de idee de persoonlijkheit, Utrecht, 1877. C. Sarchi, della dottrina di Bened. de Sp. e di Giov. B. Vico, Milano 1878. Geo. Kriegsmann, die Rechts- u. Staatstheorie

des B. v. Sp., Pr., Wandsbeck 1878 H. Sommer, d. Lehre Sp.s u. der Materialismus, in Ztschr. f. Philos., Bd. 74, 1879, S. 1—30, 209—238.

Die Abhandlungen über neuaufgefundene Ergänzungen zu Sp.s Werken etc. sind schon oben Seite 66 bei der Anführung von Sp.s Schriften erwähnt worden.

Zur Geschichte der Beurtheilung der Doctrin Spinozas kommen ausser den Monographien die gelegentlichen Aeusserungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke, III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer u. A., auch in Specialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791; Jäsche, der Pantheism. nach sein. versch. Hauptformen, Berl. 1826—32 (vgl. H. Ritter, die Halbkantianer u. der Pantheism. Berl. 1827); J. Volkmuth, der dreieinige Pantheism. von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weisse, Hanne etc. und in vielen anderen religionsphilosophischen Schriften.

Baruch Despinoza (das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. Nov. 1632, stammte aus einer der jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahe steht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten redet und bei denen er Klarheit vermisst, mit denen er aber doch in einigen Grundgedanken übereinkommt. Am 6. August 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden war, wegen „schrecklicher Irrlehren“ aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloss sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Schon früher hatte er bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten Arzte Franz van der Ende (nicht bei dessen Tochter Clara Maria, die im Jahre 1656 erst zwölfjährig war) lateinischen Unterricht genossen. Von 1656—60 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde, später in Rhynsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzende) Secte der Collegianten ihren Hauptsitz hatte, von 1664 bis 1669 in Voorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Wittwe van Velden, dann, seit 1671, bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er wenigstens theilweise seinen Lebensunterhalt. Vermuthlich hat das häufige Einathmen des Glasstaubes bei schwindsüchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen liess, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophirens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Collisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam, der sich auch um die Ausgabe seiner Werke verdient machte, und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhausen stand in persönlichem Verkehr mit ihm, und Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Theil lange Unterredungen mit Spinoza. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph und liess seine Lehre in seiner Individualität concrete Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermässig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit

Anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äussere Ehren und äusseren Besitz erhaben; zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntniss widmend und in der durch die Erkenntniss geschaffenen Liebe aufgehend, so ist er das Musterbild eines Weisen.

Der Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate, der vor dem September 1661, vielleicht schon 1654 oder 1655 verfasst worden ist und einen synthetischen, im Jahre 1661 verfassten Anhang hat, ist ein Entwurf des Systems, der sich als eine Vorstufe der „Ethik" bekundet. Eingefügt sind in dem 2. Capitel des Tractatus ziemlich unvermittelt zwei Dialogfragmente, in welchen Spinoza von dem Begriff der Natur als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen, ausgeht. In dieser Weise ist aber die Natur bei Giordano Bruno gefasst, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass hierbei Spinoza an Bruno anknüpft. Gottes Existenz gehört nach der Abhandlung selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottes-Idee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muss (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein Anderes zur Endlichkeit determinirt sein kann; es giebt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur Ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definirt worden ist. — Sp. geht hiernach in diesem Tractat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, dass Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, dass nur eine Substanz existire und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Sp. darauf hin, dass wir in der Natur die Einheit sehen, dass insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft mit einander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann (was Sp. dem Cartesius zugiebt), so ist ihre thatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, dass sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Den positiven Religionen gegenüber vertritt Sp. auch hier schon den Rationalismus, in dem es in religiöser Beziehung auch nur auf eine adäquate, d. h. klare und deutliche Erkenntniss ankommt. Die Erkenntniss Gottes muss aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äusserer Güter bedarf. — So tritt auch hier schon der praktische Standpunkt Spinozas deutlich hervor. Es lässt sich annehmen, dass neben der durch die Erziehung im Judenthum festgewurzelten religiösen Ueberzeugung von der strengen Einheit Gottes und der Anlehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der cartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und dass insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den cartesianischen Principien mit Nothwendigkeit herfliessenden Occasionalismus, den namentlich Geulinx ausgebildet hatte, auf Sp.s Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluss geübt haben. Dazu kam andererseits Sp.s Bekanntschaft mit neuplatonischen Doctrinen, sei es, dass diese durch die Kabbala oder durch Schriften Giord. Brunos oder, was das Wahrscheinlichste ist, durch beides vermittelt war. Die hieraus stammenden poetisch-philosophischen Anschauungen hat Sp., indem er

sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Cartesianismus ergaben. Ein vor der Kritik liegendes Stadium in diesem Entwickelungsfortgang bezeichnet der Tract. de Deo etc. (s. Sigwart a. a. O. S. 131 ff.). Zwischen die Abfassungszeit der in den Tractatus mit aufgenommenen zwei Dialoge, oder doch des ersten derselben, und die Abfassungszeit des Tractatus selbst fällt das Studium der cartesianischen Doctrin, zwischen die Abfassungszeit eben dieses Tractatus und des Tractatus de intellectus emendatione aber das Studium der Lehre Bacons. Von den Unterschieden zwischen dem Tractat und der Ethik sind die wichtigsten, dass im Tractat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorangeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, und dass in dem Tractat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit, wonach sie begrifflich nichts miteinander gemein haben, ein reales Causalverhältniss angenommen wird, wogegen die Ethik alle Causalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Causalverhältniss annimmt.

Der vielleicht schon 1655 oder 1656 oder doch vor 1662 verfasste (Fragment gebliebene) Tractatus de intellectus emendatione führt Gedanken über die Methode aus, die in dem Hauptwerk, der Ethik, den Grundzügen nach gleichfalls enthalten sind. Die Güter der Welt befriedigen nicht. Die Wahrheitserkenntniss ist das edelste Gut. Auch hier findet sich die praktische Richtung Spinozas, indem die ganze Untersuchung geführt wird, um zu erforschen, ob es ein Gut gebe, das fortdauernde und höchste Freude gewähre. Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse — constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

Der Tractatus theologico-politicus, auf frühen Studien beruhend (in seinen Grundzügen nach Avenarius' Vermuthung, die an sich nicht unwahrscheinlich, obschon nicht durch directe Anzeichen unterstützt ist, bereits 1657—61 aufgezeichnet, für den Druck bearbeitet 1665—70), ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Vertheidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris, neque autoritatis publicae est"). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner speculativen Doctrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (ancillatur) der andern, sondern jede hat ihre eigenthümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben, zu der entgegengesetzten, dem Tract. theol.-polit. zu Grunde liegenden fortging, die dem Bedürfniss dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohlthätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntniss als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judenthum Freiheit von bindenden Dogmen vindicirte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objectiv gültiger Erkenntniss von einander sonderte und einander coordinirte). Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Demgemäss soll weder (mit Maimonides) die Bibel zur Uebereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpakhar und anderen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will

nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmaasst, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Uebergriffe nicht dulden. Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, anders Denkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Princip, dass wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann, zum Theil im Anschluss an den im 11. Jahrh. n. Chr. lebenden Ibn Esra im Einzelnen durchführt. Er hat wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik richtig gestellt und er ist so als „Vater der biblischen Kritik" zu bezeichnen, wenn er auch in seinen Einzeluntersuchungen nicht immer glücklich war. Bemerkenswerth ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christo vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewusstsein gefunden habe, so dass in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe. Sp.s philosophisches System ist in dem Tract. theol.-pol. nicht als solches entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Accommodationen gelten. — Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dieser Abhandlung die Freiheit der wissenschaftlichen Ueberzeugung gefördert hatte, zog ihm eine Fluth von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen und ebenso Cartesianer äusserten sich entsetzt über den irreligiosissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt, und selbst seine Freunde wurden durch den Freimuth bedenklich gemacht, so dass sie ihn nicht mehr zur Veröffentlichung anderer Schriften aufmunterten.

In den „Principien der Philosophie des Descartes" nebst den angehängten „Cogitata metaphysica", geschr. im Winter 1662—63, stellt Sp. nicht seine eigene Doctrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund L. Meyer) ausdrücklich erklären lässt. Das Werk war, wenigstens zum Theil, zunächst zum Behuf des Unterrichts eines jungen Mannes, Alb. Burgh, abgefasst, den er nicht für reif hielt für seine eigene Philosophie. Auf Zureden seiner Freunde setzte er es später fort und liess es herausgeben. Er war zur Zeit der Abfassung im Wesentlichen bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Ueberzeugungen gelangt.

In dem (von Sp. kurz vor seinem Tode verfassten) Tractatus politicus tritt Sp., so sehr er im Uebrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Um aus dem bellum omnium contra omnes, das er mit Hobbes als den ursprünglichen Zustand ansieht, herauszukommen, ist nicht der Despotismus das richtige Mittel, sondern ein Gemeinwesen, das sich auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gründet und dann gesetzlich geordnet ist, denn auch das Recht der Obrigkeit muss Grenzen haben. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Ueberzeugungen der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Thut sie den Ueberzeugungen Zwang an, so provocirt sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen.*)

---

*) Ein zu Spinozas Substantialismus ebenso, wie Rousseaus Volkssouveränität mit Parteienvertretung und antagonistischer Lähmung zu dessen Individualismus passender Vorschlag.

In dem Compendium grammatices linguae Hebraeae hat man die Vorliebe des Substanzlehrers für das Substantivum bemerkenswerth gefunden. Vgl. darüb. besond. die ob. (S. 69) angef. Abh. von Jac. Bernays, im Anh. zu Schaarschmidts Schrift, Bonn 1850, und Ad. Chajes, d. hebr. Gramm. Sp.s, Bresl. 1869.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—65 verfasst worden, scheint aber bis zu Sp.s Tod immerfort überarbeitet worden zu sein. 1665 war noch der Gesammtinhalt in drei Bücher vertheilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden. Sp. geht hier von der cartesianischen Definition der Substanz aus, die er consequenter durchführt, als von Descartes selbst geschehen war. Descartes hatte die Substanz schlechthin definirt als res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, die substantia creata aber: res, quae solo Dei concursu eget ad existendum. Sp. definirt (Eth. p. I, def. 3): per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*)

Was zunächst die Methode Spinozas anlangt, so wollte er seine Lehre zu mathematischer Gewissheit erheben. Diese konnte aber auf keine andere Weise besser erlangt werden, als nach Art der Mathematiker selbst. Deshalb wandte Sp. in seiner Ethik den mos geometricus, das synthetisch-mathematische Beweisverfahren, im Gegensatz zu dem syllogistischen, an. Er eröffnet demnach seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen, indem zunächst die Begriffe, mit denen operirt werden soll, genau und klar bestimmt werden müssen. Sodann werden unangreifbare Sätze aufgestellt, durch welche das Folgende begründet wird, die selbst aber nicht weiter begründet werden können, das sind die Axiome. Aus diesen Definitionen und Axiomen werden nun die Lehrsätze, die propositiones, vermittelst besonderer Beweise abgeleitet. Dann folgen auch noch Corollarien, die sich unmittelbar aus den Lehrsätzen ergeben, und Scholien, d. h. Ausführungen, um den Beweis noch zu erläutern. Aus wenigen Elementen wird nun das ganze Gebäude der Metaphysik, Physik und Ethik fertig gebracht, und zwar kann man in der Methode schon die metaphysischen Grundgedanken Sp.s entdecken. Es muss ja, wenn sich die Welt nach dieser Methode begrifflich ableiten und begreifen lässt, die Ordnung in der Welt selbst mathematisch sein. Wie in der Mathematik Alles nothwendig ist, Alles in dem Verhältniss von Grund und Folge steht, so auch in

---

*) Spinoza sowohl wie Descartes haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinander gehalten, die Kant als Subsistenz (wozu die Inhärenz der Prädicate das Correlat bildet) und Causalität (wozu als Correlat die Dependenz der Folgen gehört) unterscheidet; die *οὐσία* des Aristoteles wird mit der wirkenden Ursache gleichgesetzt. Da nun Gott von Beiden als die einzige Ursache alles Seienden anerkannt (obschon nicht durch fehlerfreie Beweise dargethan) wird, so folgt sofort, dass er Beiden auch als die einzige Substanz gelten muss. Dass Descartes Substanzen annimmt, die unter seine Definition der Substanz sich nicht subsumiren lassen, ist eine Inconsequenz, welche Spinoza vermeidet, der Gott als die einzige Substanz bezeichnet und Alles, was nicht Gott ist, auch nicht als eine Substanz anerkennt. Ist in die Definition der Substanz die Nichtinhärenz und die Nichtdependenz zugleich aufgenommen worden, so folgt daraus jedoch immer noch nicht, dass Bedingtes, wenn es gleich nicht Substanz genannt werden darf, nur als etwas Inhärentes existiren könne, sondern es folgt nur, dass noch ein anderer Terminus erforderlich sei, um solches zu bezeichnen, was Träger des Inhärirenden, und doch als Bedingtes von Anderem abhängig ist; falls aber die Bildung eines solchen Terminus nicht erfolgen soll, dann muss die Definition der Substanz in einer Weise gebildet werden, welche die Unterscheidung der beiden wesentlich verschiedenen Verhältnisse: Inhärenz und Dependenz involvirt. Andernfalls ist der vermeintliche Beweis eine Subreption.

der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle näheren Bestimmungen über dieselbe sich ergeben, so muss auch das Einzelne in der Welt Alles aus dem Urgrunde folgen. Die Mathematik kennt aber keine Zwecke, und so ist aus der Natur auch der Zweck entfernt. Ferner ist das Causalverhältniss umgewandelt in das Verhältniss von Grund und Folge, und causa ist bei Spinoza von ratio nicht verschieden.*)

Die Ethik beginnt mit der Definition der Ursache seiner selbst, welche lautet: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existirend vorgestellt werden kann (per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.**)

---

*) Spinoza glaubt, durch seine Methode für seine Doctrin mathematische Gewissheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen, die auf mathematisch-reale Objecte gehen, indem sie für die Anschauung construirt werden. Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objecte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklids Definitionen haben Klarheit und Anschaulichkeit, die Spinozas Definitionen fast durchgängig fehlt, oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in se esse etc.) nur illusorisch ist. Er setzt so bei seinen Begriffen stillschweigend voraus, was Euklid der Anschauung vorführt, d. h. die reale Existenz. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, dass das eine Glied derselben (z. B. dass die Substanz, weil sie nicht durch Anderes entstehen könne, causa sui sei) durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied (z. B. dass die Substanz, weil sie causa sui sei, die Existenz involvire), dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und somit der Schlusssatz durch einen Paralogismus, die quaternio terminorum mittelst Verwechselung einer „synthetischen“ Definition mit einer „analytischen“ (vgl. Ueberwegs System der Logik, § 61 und § 126) gewonnen wird. Spinozas Ethik ist demnach keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern es sind vielmehr (wie Leibniz, Herbart und Andere mit Recht geurtheilt haben) manche Paralogismen in ihr aufzuweisen. Einwendungen gegen die fundamentalen Sätze werden hier, um nicht die Uebersicht über die Folge der Sätze zu beeinträchtigen, in den nachfolgenden Noten unter dem Text gegeben. Die Meinung aber, dass Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein Vorurtheil, das Widerlegung verdient. Seine Theorien sind im Ganzen besser als seine Argumentationen.

**) Der Begriff „causa sui“ ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff, denn um sich selbst zu verursachen, müsste ein Object da sein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). Der Ausdruck geht nach Spinozas Absicht auf das Bedingtsein der Existenz durch die Essenz; die Essenz aber kann nicht die Existenz verursachen, ohne bereits zu existiren, wonach also das schon da ist, was verursacht werden soll; ist aber nicht die Essenz selbst, sondern nur (in der Definition) unser Gedanke der Essenz (die idea, nicht das ideatum) gegeben, so involvirt dieser Gedanke zwar seine eigene psychische Existenz, verursacht aber nicht die objectivreale Existenz der essentia. Die nur durch Abstraction mögliche Sonderung der essentia und existentia, so dass diese jene voraussetze, jene aber diese bedinge oder verursache, hat Spinoza nach der Weise mittelalterlicher Realisten fälschlich objectivirt. Zulässig wäre der Terminus „causa sui“ nur als eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.

Der Ausdruck, der dem Spinoza zur Definition von „causa sui“ dient, nämlich „essentia involvens existentiam“ oder „non posse concipi nisi existens“ involvirt den Fehler, der in dem ontologischen Argumente liegt (s. oben bei Anselm und bei Descartes). Dass jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, der durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann (ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer grösserer Körper denken lasse; gleichermaassen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen anderen Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.*)

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heisst es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heisst das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müsste (per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffasst, als ihr Wesen ausmachend (per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens; „constituens" ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis und Eth. II prop. VII, Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem Anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet

---

Existenz des Definirten zur Voraussetzung hat, ist ein logisches Gesetz, gegen das Spinoza eben so wie Anselm und Descartes verstösst. Durch die Berufung auf das Involvirtsein der Existenz in der essentia wird das in willkürlichen Definitionen zum Theil naturwidrig Gedachte (insbesondere die Verschmelzung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz) mit dem trügerischen Scheine der Realität versehen und dadurch der Blick auf das thatsächlich Reale vielfach getrübt.

*) Diese Definition des in seiner Art Endlichen und Begrenzten ist nur insofern zutreffend, als sie auf solche Objecte (res) beschränkt bleibt, neben welchen andere gleichartige existiren können, und bei welchen das Zusammenbestehen eine gegenseitige Einschränkung involvirt; sie verliert jede Bedeutung, wenn sie nicht auf solche res, sondern auf Naturen oder Attribute bezogen wird, wie z. B. wenn gefragt würde, ob die quadratische Natur oder das Wesen des Quadrats, d. h. das Begrenztsein einer ebenen Figur durch vier einander gleiche gerade Linien bei lauter rechten Winkeln, in suo genere finita oder infinita sei, oder ob die menschliche Natur, die Adlernatur, die Löwennatur etc. begrenzt oder unbegrenzt sei. Und doch macht Spinoza, nachdem einmal die Definition im Hinblick auf die von ihm angeführten Beispiele, auf deren erstes wenigstens sie passt, zugegeben worden ist, später von ihr eben den unzulässigen Gebrauch, bei welchem die angegebene Grenze ihres Sinnes und ihrer Gültigkeit vergessen wird. Dieser Gebrauch knüpft sich an den irreführenden Ausdruck: substantia unius naturae, der die Vorstellung einer von der Natur oder dem Attribute selbst unterschiedenen concreten Existenz hervorruft, welche Vorstellung, nachdem sie (in der Demonstratio zu Propos. VIII.: omnis substantia est necessario infinita) den Paralogismus vermittelt hat, von Spinoza durch Recurs auf seine Definitionen (wonach die Substanz mit der Gesammtheit ihrer Attribute, also eine substantia unius naturae mit eben dieser natura selbst wieder identisch ist) wieder abgeworfen wird. Der Paralogismus aber hat zu einem Satze geführt, durch welchen Spinozas Verfahren, nur solches, was unbegrenzt ist (die Ausdehnung) oder sich allenfalls als unbegrenzt betrachten lässt (die cogitatio) als ein Attribut oder eine natura gelten zu lassen, und alles Uebrige unter die Affectionen oder Modi zu verweisen, anscheinend gerechtfertigt wird. (Auf das gleiche Resultat führt dann auch die mit dieser Definition der Endlichkeit eng zusammenhängende Definition der Affection oder des Modus durch den Terminus: „in alio esse", siehe unten.)

das in se essse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affectionen oder modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesammtheit die Substanz aus. Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein Jedes sei und wie es vorgestellt werde (nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt). Man hat die Definition des Attributs in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, dass nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setze und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserm Auge eine an sich weisse Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird. Aber diese (subjectivistische) Auffassung stimmt nicht zu dem (objectivistischen) Gesammtcharakter der Doctrin des Spinoza und auch nicht zu seiner ausdrücklichen Aussage, dass die Substanz aus den Attributen bestehe (vgl. die Definition Gottes als substantia constans infinitis attributis, und Eth. I prop. IV, wo es heisst, dass die Attribute extra intellectum gegeben sind, sowie Eth. I, prop. IX und Ep. 27, wo gesagt wird, dass je mehr Realität etwas habe, desto mehr Attribute ihm beizulegen seien). Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz zwar nicht von einander geschieden, aber doch verschieden, und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus. Nur die Isolirung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung (daher das „quatenus consideratur“) ist etwas bloss durch uns Vollzogenes. Was zu der subjectivistischen Auffassung der Attribute Anlass geben kann, ist im Sinne des Spinoza auf verschiedene zusammengehörige Momente im Objecte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjectiven Auffassung knüpfe, die jedoch sämmtlich (gleich verschiedenen Definitionen des Kreises etc.) das ganze Object ausdrücken, weil sie mit allen übrigen untrennbar zusammenhängen (wie besonders Spinozas Vergleich der Attribute mit der Glätte und der Weisse Einer Fläche, oder mit Israel, dem Gotteskämpfer, und Jacob, dem Ergreifer der Ferse seines Bruders, dieses Verhältniss bekundet, s. Epist. 27, vgl. Trendelenburg, hist. Beit. III, S. 368). Die Substanz ist die Gesammtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein Anderes, Secundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Corollar zur Propos. VI), es existire nichts als Substanz und Affectionen, nicht als ob die Attribute nicht Existenz hätten und erst durch unsern Verstand geschaffen würden oder als ob sie nicht realiter von einander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden blosse Einschränkungen, Determinationen und daher Negationen („omnis determinatio“, sagt Spinoza, „est negatio“), wie ein jeder mathematische Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des ausser ihm Liegenden) ist. Die Modi oder Affectionen sind nicht Bestandtheile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affectionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muss, um der Wahrheit gemäss betrachtet zu werden, ohne die Affectionen und in sich (Demonst. zu Propos. V: depositis affectionibus et in se considerata) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein concretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affectionen rechnet) bestehen kann und nicht „depositis affectionibus“ wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäss betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstractesten Begriff (des

Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.*)

Die sechste Definition lautet: Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigefügten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht aller Attribute.**) Was unter diesen unendlichen (der Zahl nach) Attributen zu verstehen sei, das macht Spinoza nicht klar.

---

*) Bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Substanz und den Affectionen verkennt Spinoza die Bildlichkeit der von ihm gebrauchten Ausdrücke: in se esse, in alio esse, und die Unfähigkeit derselben, zu Kriterien des entweder attributiven oder Modus-Charakters irgend welcher Elemente eines Objectes zu dienen. Warum die Attribute nicht in der Substanz seien, die aus ihnen besteht, wird nicht klar. Bei fortschreitender Determination des abstracten Begriffes des Seins wird ganz in gleicher Weise von dem Abstractesten zu dem minder Abstracten, wie von diesem zu dem Individuellen (d. h. von der Substanz zu den Attributen, wie von diesen zu den Modis) herabgestiegen, so dass das „inesse", wenn einmal der logische Vorgang hypostasirt wird, ebensowohl von den Attributen in ihrer Beziehung zur Substanz, wie von den Modis gelten müsste. Oder auch von beiden Verhältnissen gleichwenig. Das inesse (*ἐνυπάρχειν*) ist allerdings auch eine aristotelische Bezeichnung, aber sie hat bei Aristoteles ihren guten Sinn, da diesem die Substanzen, denen vorzugsweise der Name Substanz zukomme (die *πρῶται οὐσίαι*) die Einzeldinge sind, in welchen solches ist, was sich von ihnen aussagen lässt; von den Einzeldingen kann nicht gesagt werden, dass sie „depositis affectionibus" (also nach Abstraction z. B. von Figur und Begrenztheit unter blosser Festhaltung des Attributs der Ausdehnung und nach Abstraction von allem, was ein denkendes Wesen von anderen unterscheidet, unter blosser Festhaltung des Attributs des Denkens) „vere", d. h. nach ihrem wirklichen Sein betrachtet werden; dies Letztere setzt jene andere Bedeutung der Substanz und des Substantiellen voraus, wonach darunter die essentia und das Essentielle (Wesentliche) verstanden wird, was Aristoteles durch den Terminus *ἡ κατὰ λόγον οὐσία* bezeichnet und wovon er einerseits das *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό* (das „Attribut" im Sinne der Aristoteliker), andererseits das *συμβεβηκός* im engeren Sinne (das „Accidentielle") unterscheidet. Es bedarf einer schwierigen Untersuchung, um den Unterschied des Substantiellen als des Wesentlichen von dem Unwesentlichen durch allgemeine Kriterien festzustellen; Spinoza führt diese (allerdings auch von den Aristotelikern nicht gründlich in Angriff genommene, sondern durch Anlehnung an grammatische Unterschiede eludirte) Untersuchung nicht, sondern ersetzt sie durch Beibehaltung der nur bei jener ersten Bedeutung von „Substanz", welche nicht die von ihm festgehaltene ist, einigermaassen zutreffenden Ausdrücke: „in se — in alio esse", und diese Unkritik hat dann nothwendigerweise eine totale Verwirrung zur Folge. Die erste Bedeutung von „Substanz" wird thatsächlich aufgegeben, obschon die Fassung der Definition an sie zu denken veranlasst; die zweite wird corrumpirt, indem nur solches als der Substanz angehörend gilt, worin das „Darinsein" einen wirklichen Sinn hat (d. h. die Ausdehnung) oder wobei es sich zur Noth deuten lässt (d. h. die cogitatio), alles Uebrige aber (z. B. das, was dem Quadrat wesentlich ist, um Quadrat zu sein, dem Menschen, um Mensch zu sein etc.) als unwesentlich zu den Affectionen oder Modis gerechnet wird.

**) Mit dieser Definition „Gottes" ist es Spinoza, der dieselbe mittelst des Begriffs: „essentia involvens existentiam" durch den ontologischen Beweis zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles factisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen (wobei jedoch selbstverständlich, wie bei allen seinen Paralogismen, ihm keineswegs irgend eine sophistische Absicht, sondern nur eine

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Dasjenige heisst frei, was aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem Anderen bestimmt wird zum Existiren und Handeln in einer festen und bestimmten Weise (ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*)

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt wird als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes (per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur).

Den acht Definitionen lässt Spinoza sieben Axiome nachfolgen.

---

unbewusste Selbsttäuschung zur Last zu legen ist). Dass „Gott“ als „Substanz“ doch zugleich auch „ens“ genannt wird, ist ein irreführender Ausdruck, der die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitende Vorstellung einer concreten Existenz nahelegt. Entweder existirt ein Gott im Sinne des religiösen Bewusstseins als ein persönliches Wesen, oder er existirt nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott“ umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz“ (weit eher wäre eine pantheistische Umdeutung auf Ideelles, wie Wahrheit, Freiheit, sittliche Vollkommenheit, zulässig). Existirt ein persönliches Wesen als Weltschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existirt kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen, die Gottesvorstellung nur als Dichtung zuzulassen und wissenschaftlich etwa durch den Begriff der ewigen Weltordnung zu ersetzen, oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen. Die spinozistische Umdeutung religiöser Termini aber ist irreführend (obschon theils durch die damals herrschende Intoleranz, die in dem Atheismus ein „Verbrechen“ fand und Dogmen durch Strafgesetze schützte, theils und zumeist durch die Macht, welche die altgewohnte Vorstellung über Sp. selbst behauptete, erklärbar und entschuldbar). Welche Trübungen des Denkens und der Gesinnung aus solcher Umdeutung der Worte entstehen, zeigt die Geschichte des deutschen Spinozismus nach dem leidigen fichteschen Atheismus-Streit (z. B. die Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auf die hegelsche Dialektik, mit der seltsamen Behauptung, dass die Momente dieser Dialektik dem Inhalte nach mit den durch das religiöse Bewusstsein vorgestellten göttlichen Personen identisch und nur der Form nach davon verschieden seien).

*) Der erste Theil der Definition der res libera involvirt denselben Irrthum, wie der positive Gebrauch des Ausdrucks causa sui, nämlich die Verwechselung der Ursachlosigkeit des Ewigen und Primitiven mit einem Verursachtsein durch sich selbst, einer durch die eigene Natur (als ob diese — sei es auch unzeitlich — realiter der Existenz vorhergehen könnte) gesetzten Existenz. Der zweite Theil derselben kommt eher zum Ziele, weil sich die Freiheit in der That auf das Handeln und nicht auf das Eintreten in die Existenz bezieht, rückt aber das in dem gesammten Kreis der Erfahrung allein vorliegende Verhältniss aus den Augen, dass jedes Geschehen auf einem Zusammenwirken mehrerer Factoren beruht und dass es sich bei der Freiheit nur um das Verhältniss des inneren Factors zu dem äussern handelt. Die Definitionen der Nothwendigkeit und des Zwanges aber hätten von einander gesondert und nicht durch ein „vel potius“ amalgamirt werden sollen. Mit Recht findet übrigens Spinoza den eigentlichen Gegensatz der Freiheit nicht in der Nothwendigeit überhaupt, sondern nur in einer bestimmten Art der Nothwendigkeit, nämlich dem Zwange, der als die nicht aus dem Wesen selbst, sondern aus irgend etwas dem Wesen Fremden (mag dies nun immer noch dem Innern angehören oder der Aussenwelt) herfliessende und das aus dem Wesen selbst hervorgehende Streben überwältigende (und den Wunsch vereitelnde) Nothwendigkeit zu definiren ist.

Das erste Axiom lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen (omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt).*)

Das zweite Axiom lautet: Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden (id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet).**)

Das dritte Axiom lautet: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache giebt, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge (ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur).***)

Das vierte Axiom lautet: Die Kenntniss der Wirkung hängt von der Kenntniss der Ursache ab und schliesst sie ein (effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit), indem nur in subjectiver Wendung (in Bezug auf unsere Erkenntniss) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objectiv ausspricht.

Das fünfte Axiom besagt: Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen in sich (quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit), woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in Propos. III) gefolgert wird, dass, wenn zwei Dinge nichts mit einander gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein könne.†)

Im sechsten Axiom sagt Spinoza: Die wahre Vorstellung muss mit dem vorgestellten Object übereinkommen (idea vera debet cum suo ideato convenire).††)

---

*) Durch dieses Axiom im Verein mit der dritten und fünften Definition wird (in der Demonstration zum vierten und im Corollar zum sechsten Lehrsatz) die Annahme begründet, dass es in Wirklichkeit nichts gebe, als Substanzen und deren Affectionen.

**) Hierbei ist ein Zweifaches ausser Acht gelassen: 1) dass, sofern das Begreifen auf den Causalnexus geht, jedes Causalverhältniss aber auf einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen beruht, nicht sowohl das „Entweder — Oder", das concipi per aliud oder concipi per se, als vielmehr das „Sowohl — Als auch" sachgemäss war, das Begriffenwerden aus der Beziehung des Einen zum Anderen, indem nur je nach der Verschiedenheit des Falles auf das Eine oder Andere das grössere Gewicht fällt; 2) dass nicht ohne Weiteres die Begreiflichkeit von Allem vorausgesetzt werden darf, sondern in Frage zu stellen ist, ob es Schranken unserer Erkenntniss gebe, welche Frage wiederum sich in die (kantische) Frage nach etwaigen absoluten Schranken der menschlichen Erkenntniss und die (für die jedesmalige Bestimmung der nächsten wissenschaftlichen Aufgaben maassgebende) Frage nach der zur Zeit bestehenden Grenze der Begreiflichkeit und den nächstnothwendigen Schritten zur Erweiterung dieser Grenze gliedert.

***) Dieses Axiom ist nur dann richtig, wenn der Begriff der Ursache richtig gefasst und die Ursache nicht als etwas Einfaches gedacht wird.

†) Bei diesem Satze gelten wiederum die obigen Bemerkungen über das Causalitätsverhältniss. Dass das Causalverhältniss etwas Gemeinsames voraussetze, sucht Spinoza (wohl mit Recht) in dem vierten seiner Briefe auch durch die Bemerkung zu begründen, dass andernfalls die Wirkung alles, was sie habe, aus nichts haben müsse.

††) Es hätte hier keines Axioms bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit. Allerdings ist die Wahrheit im eigentlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und derjenigen Wirklichkeit, auf welche der Gedanke gerichtet ist. Aber sie ist dies nur bei einem Gedanken, der die Voraussetzung, dass solche Uebereinstimmung bestehe, involvirt; daher ist nicht die vereinzelte Vorstellung (idea) wahr oder falsch, sondern nur die

Das siebente und letzte Axiom lautet: Alles was als nicht existirend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz in sich (quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam).

An die Definitionen und Axiome schliesssen sich die Lehrsätze (propositiones) an.

Die propositio prima, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher, als ihre Affectionen. Der zweite Lehrsatz besagt, dass zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts mit einander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird.*) Daraus wird gefolgert, dass eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in Propos. V), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so dass auch nicht eine Substanz Ursache einer andern Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schliesst er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer andern Substanz sein (Propos. VI). Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz, und daher, da es nichts Anderes als Substanzen und deren Affectionen giebt, überhaupt nicht von irgend etwas Anderem hervorgebracht werden (Corollar zur Propos. VI). Da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muss sie, sagt Spinoza (in der Demonstratio zur Propos. VII), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (essentia) involvirt ihr Sein (existentia) oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere).

Der für die Propos. VIII: Jede Substanz ist nothwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von Einem Attribute.**)

Verbindung von Vorstellungen zu einem Urtheil (einer Aussage): wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht (oder doch nur implicite, nicht explicite) das Verhältniss der Wahrheit oder Falschheit. Diese richtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza hier unbeachtet gelassen.

*) Diese Argumentation trifft nur bei totaler Verschiedenheit der Attribute zu, nicht unter der Voraussetzung, die Spinoza nicht zulässt, dass verschiedene Attribute generisch gleich und nur specifisch verschieden seien.

**) Dieser Beweis ist ein Scheinbeweis, weil die Def. 2, worauf er sich stützt, eine falsche Voraussetzung involvirt. Die Einzigkeit und Nichtbegrenzbarkeit durch einen Doppelgänger ihrer selbst (der nicht vorhanden sein kann) bestimmt nichts über die Grösse des Verbreitungskreises einer „Substanz“. Ist z. B. jeder Gedanke als solcher jedem andern Gedanken gleichartig, giebt es also nur Ein „Denken überhaupt“, so folgt daraus eine Unbegrenztheit und ein Allverbreitetsein dieses Denkens ebensowenig, wie daraus, dass jeder Adler an der Einen Adlernatur Theil hat (oder um nach Analogie der Weise des Sp. zu reden, in der Adlernatur ist), gefolgert werden kann, dass die Adlernatur unbegrenzt und allverbreitet sei. Der von Sp. im ersten Schol. beigefügte kürzere Beweis, der sich auf die blosse Propos. VII (ad naturam substantiae pertinet existere) stützt, jede Substanz müsse unendlich sein, weil das Endliche in Wahrheit „ex parte negatio“ sei und das Unendliche „absoluta affirmatio existentia alicujus naturae“ (was mit dem Satze Spinozas: „omnis determinatio est negatio“ übereinkommt), involvirt eine petitio principii, indem die Unendlichkeit alles Primitiven schon vorausgesetzt werden muss, um die Endlichkeit als eine theilweise Negation dieser primitiven Realität bezeichnen zu dürfen; wer Atome oder endliche Monaden oder wer etwa eine endliche Welt als primitiv annähme, wäre nicht genöthigt, den spinozistischen Satz zuzugeben und könnte durch denselben nicht widerlegt werden; es ist begreiflich, dass auf einen Leibniz Spinozas Argumente keinen günstigen Eindruck machten. (Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel in Erdmanns Ausgabe der philos. Schr. S. 179.)

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich vorgestellt werden.*)

Prop. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Thatsache unserer eigenen Existenz basirte Demonstration, durch die Gottes nothwendiges Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloss endliche Wesen existiren, denn sonst würden dieselben als nothwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.**)

---

*) Der letztere Lehrsatz steht freilich zu der Definition, Substanz sei das, was in sich sei und durch sich zu begreifen sei, in einem bedenklichen Verhältniss, da füglich gefolgert werden könnte, das Attribut müsse als per se concipiendum (welche Bestimmung zu dem in se esse bei Sp. nicht als ein zweites von dem ersten trennbares Merkmal der Substanz hinzutritt, sondern gemäss der Congruenz von Denken und Sein wesentlich das Gleiche besagt) auch Substanz sein, oder jede Substanz könne nur Ein Attribut haben. Sp. weist in einem Scholion diese Folgerung als unzulässig ab, weil sie dem Inhalt des neunten Lehrsatzes widerstreiten würde, ohne dass es ihm jedoch gelänge, ihre formale Gültigkeit und Nothwendigkeit aufzuheben; der Unterschied zwischen Attribut und Substanz kann mit dem jedem Attribute zugeschriebenen per se concipi nicht zusammen bestehen und bei dem neunten Lehrsatz ist die Voraussetzung selbst, dass eine Substanz mehr Realität und Sein, als die andere, haben könne, ungerechtfertigt geblieben. Entweder besteht das sog. Attribut für sich, so ist es eine Substanz; — oder es ist mit andern sog. Attributen von der Substanz zu prädiciren, so ist es in der Substanz und nur durch die Substanz zu denken, also nicht ein Attribut, sondern ein Modus. Consequenter als die Annahme einer Vielheit von Attributen möchte die Annahme des Bestehens Einer Substanz mit Einem Attribut oder auch vieler, vielleicht unendlich vieler Substanzen mit je einem Attribut (so dass Substanz und Attribut durchgängig identisch wären) sein, wo dann bei Substanzen keine Unterscheidung zwischen höherer und geringerer Realität, noch auch zwischen einem Unendlichsein in seiner Art und einem absoluten Unendlichsein zulässig wäre.

**) Dass in dieser letzteren Argumentation unsere (subjective) Ungewissheit über die Existenz oder Nichtexistenz mit einer Ohnmacht des Objects (dessen Existenz eben hiermit schon präsumirt wird) unkritisch verwechselt werde, leuchtet sofort ein. Spinoza hat hier wiederum, wie er pflegt, die (von dem Nominalismus und noch mehr von dem kantischen Kriticismus hervorgehobene) Verschiedenheit des subjectiven und objectiven Elementes in unserer Erkenntniss ganz unbeachtet gelassen (nach der Weise des einseitigen „Realismus“ und des „Dogmaticismus“, obschon in anderem Betracht Spinozas Doctrin auch nominalistische Elemente enthält, da er nicht die ganze tabula logica hypostasirt, sondern nur den abstractesten Begriff und die zunächst angrenzenden; es blieb Schelling vorbehalten, die Kluft zwischen der Substanz mit ihren Attributen und den Individuen durch die platonischen Ideen auszufüllen). Nachdem Spinoza seiner Definition, die alle Realität in „Gott“ hineinzieht, mittelst des ontologischen Paralogismus eine anscheinend objective Gültigkeit verschafft hat, folgt nunmehr gar leicht der Satz: es existire gar nichts Anderes als „Gott“ allein und die Modi, die in ihm sind.

Herder sagt in einem (bei Düntzer u. Herder, „aus Herders Nachlass“ II, 251—56, abgedruckten) Briefe an F. H. Jacobi, es sei das πρῶτον ψεῦδος der Gegner Spinozas, das sie dessen Gott, das grosse ens entium, die allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstracten Begriff

Die Substanz ist als solche untheilbar; denn unter einem Theil der Substanz würde nichts Anderes verstanden werden können, als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existirt keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es giebt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur Ein Gott; denn es kann nur Eine absolut unendliche Substanz existiren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affectionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellect fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache“ freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende“) nicht transscendente (in Anderes hinübergehende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. XII, ad Oldenburgium: Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.) Ueber die Unterscheidung der Arten der Ursachen bei Spinoza und bei holländischen Logikern, wie Burgersdik und Heerebord, an die er sich hierbei zunächst anschliesst, s. Trendelenburg hist. Beitr. III, S. 316 ff.; übrigens ist eine über die aristotelische Unterscheidung der vier ἀρχαί: Stoff, Form, bewirkende Ursache, Zweck, hinausgehende Specificirung der causae (womit übrigens Aristoteles selbst durch Unterscheidung von Arten der Zwecke, auch von Arten der Ursachen, wie Rhet. I, 6, Gesundsein, Nahrungsmittel und Leibesübungen als „Ursachen“ unterschieden werden, begonnen hat) bereits in der Logica modernorum bei Petrus Hisp. u. A. zu finden, wo insbesondere „de causa materiali permanente“ und „de

---

ansehen, wie wir ihn uns formiren; das sei er aber nach Sp. nicht, sondern das allerreellste, thätigste Ens, das zu sich spreche: ich bin, der ich bin und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde. Allerdings ist nach der Absicht Sp.s der Begriff der Substanz nicht bloss eine subjective Abstraction; aber thatsächlich ist derselbe dies doch. Durch die Hypostasirung dieser Abstraction gelangt Sp. nicht wirklich zu der Erkenntniss eines realen göttlichen Wesens (so wenig, wie die Neuplatoniker durch ihre Hypostasirung von Abstractionen zur Erkenntniss wirklich existirender Götter gelangt sind). Das Sein in allem Dasein, das Denken in allen Gedanken, das Ausgedehntsein in allen Körpern ist nicht ein Ens, das zu sich sprechen, ein Bewusstsein um seine Unveränderlichkeit haben und Gegenstand der Verehrung und intellectuellen Liebe sein könnte.

Es würde über die Grenzen, innerhalb deren die Darstellung in diesem Grundriss sich bewegen muss, hinausführen, wenn durchgehends in gleicher Weise, wie bisher, die logischen Fehler, die zumeist bei den ersten, mitunter jedoch auch noch bei den späteren Schritten in der „Ethik“ von Sp. begangen werden, einzeln aufgezeigt werden sollten. Die bisherige Ausführlichkeit mag sich durch die Wichtigkeit einer genauen Erwägung der Fundamente der spinozistischen Doctrin und durch die verhältnissmässige Seltenheit einer ins Einzelne der Demonstrationen genau eingehenden Kritik rechtfertigen. Von nun an möge eine blosse Uebersicht über den ferneren Gang der Gedankenentwickelung genügen.

causa materiali transeunte" gehandelt wird; jene behalte in der Wirkung ihr Wesen, wie das Eisen im Degen; diese verliere es, wie Getreide im Brot. Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributs folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge involvirt nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjecte sind nichts Anderes, als Affectionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Corollar zur Propos. XXV: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehene, auch jeder Willensact, ist durch Gott determinirt. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittelst einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determinirt werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (nach dem Vorgange theils von Scholastikern, welche Gott natura naturans, das geschaffene Dasein aber natura naturata nannten, theils und wohl zunächst von Giordano Bruno) natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellect, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie voluntas, cupiditas, amor, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellect zur natura naturata, nicht zur natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio so, wie motus und quies zur extensio. Der unendliche Intellect darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellecte gedacht werden, indem auch auf intellectus und voluntas, quies und motus, Spinozas Hypostasirung des Abstracten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der Cogitatio absoluta ist jener Intellect eine explicite oder actuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Actuelles, eine Intellectio. Eth. V, prop. 40. schol.: „Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant." In dem Tractatus de Deo etc. nennt Spinoza den Intellectus Dei infinitus Gottes eingeborenen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doctrin ist die ihrerseits durch die philonische Logoslehre bedingte plotinische Lehre vom *νοῦς*, in welchem die Ideen seien. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingebornen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen; vielleicht hat Spinoza aus kabbalistischen Schriften jene Begriffe entnommen, ohne dass darum im Uebrigen seine Doctrin aus der Kabbala abgeleitet werden dürfte. Die „Himmelspforte" des Rabbi Abraham Cohen Irira, der, aus Portugal ausgewandert, in Holland 1631 starb, kann eine Vermittelung dafür gebildet haben (vgl. Sigwart a. a. O. S. 96 ff.). Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Nothwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht

ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte, da alles Existirende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Theile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definirt er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke.*) Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst nothwendig gesetzt wird und mit dessen Aufhebung das Ding nothwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjectiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus, als perceptio, bedienen, weil conceptus eine Activität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von Idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Uebertragung auf das Wahrnehmungsbild als die in das Bewusstsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maassgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht band). Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äusseren Merkmale, nämlich der convenientia ideae cum suo ideato). Unter der Dauer (duratio) versteht er die unbestimmte Continuation der Existenz. Die Realität identificirt er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjecten (res singulares) versteht er die endlichen Dinge. An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome" nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (idea) eines Objectes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affectionen inne, die einen gewissen Körper treffen (nos corpus quoddam multis modis affici sentimus). Wir empfinden und percipiren keine anderen Einzelobjecte, als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Theilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern, unter dem Namen „Postulate." Unter den Lehrsätzen dieses Theiles sind die bemerkenswerthesten folgende. Gott ist eine res cogitans und eine res extensa; cogitatio und extensio sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Nothwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von Allem, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die Ideata oder percipirten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie

---

*) Dieses „Ausdrücken" (exprimere) ist nicht im bloss subjectiven Sinne zu nehmen, der nur der kantischen Doctrin entsprechen würde, nach welcher die Erscheinungsweisen der objectiven Realität auf den Formen unseres Bewusstseins beruhen; nach Sp.s Principien ist es im objectiven Sinne zu nehmen, der freilich auch nicht rein und klar durchführbar ist, s. unten.

die Ordnung und Verbindung der Dinge (Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Nothwendigkeit folgen, drücken das Wesen Einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äusseren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind una eademque res, sed duobus modis expressa (Eth. II, 7, schol., wo Spinoza hinzufügt: quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse; Trendelenburg, hist. Beitr. III, S. 395, vergleicht hierzu Mos. Maimonides More Nevochim I, c. 68; Arist. de anima III, 4; metaph. XII, 7 und 9). Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äussern, afficirenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper afficirt wird, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers folgen. Der menschliche Geist fasst daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf.*) Vermöge

*) So richtig diese Theorie von Spinozas Grundvoraussetzungen aus entwickelt ist, so wenig wird doch durch die Fundamentalbegriffe der Grund der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung zwischen den Modis des Denkens und der Ausdehnung wirklich klar, denn wie aus der Einheit der Substanz die Conformität in der Duplicität folge, bleibt unbestimmt. Entweder sind die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung realiter verschieden; dann ist ihre Conformität durch das blosse Inhäriren in der nämlichen Substanz nicht erklärt. Oder sie sind bloss verschiedene Auffassungsweisen des nämlichen realen Modus, der an sich nur einer ist, uns aber zweifach erscheint; dann würde eben diese zweifache Auffassungsweise selbst unverständlich bleiben; denn es steht nicht neben der Einen, Alles in sich befassenden Substanz ein Anderes als das Auffassende, sondern in ihr müsste die Duplicität der Auffassung begründet sein, was doch schwerlich der Fall sein könnte, wenn in ihr nicht realiter die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung verschieden sind. Spinoza hat die erste jener beiden möglichen Annahmen am entschiedensten in seiner früheren Zeit aufgestellt, als er noch eine Wechselwirkung zwischen Ausdehnung und Denken, insbesondere ein Bestimmtwerden des Denkens durch äussere Einwirkungen für möglich hielt (wie aus dem Tractat. de Deo et hom. etc. hervorgeht); er hat sich später, als er einen Causalnexus zwischen den Attributen nicht mehr annahm, durch die oben, S. 79 f., erörterten Sätze und Vergleiche der zweiten Annahme angenähert. Aber das Nebelhafte, das er älteren Doctrinen vorwirft, haftet in vollstem Maasse seinem eigenen Ausdruck „duobus modis expressa“ an, der zwischen jenen beiden möglichen Annahmen in einer unklaren Mitte schwebt. Consequent durchgeführt, ergiebt die erste, falls kein Causalverhältniss zwischen den Attributen besteht, eine „prästabilirte Harmonie“ im leibnizischen Sinne, die zweite einen „transscendentalen Idealismus“ im kantischen Sinne. Der Consequenz gemäss, die Spinoza anerkennt (Eth. II, propos. 13, schol.: „individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt“), müssen alle Dinge bis zu den Mineralien und Gasen herab an dem Attribute des Denkens, dem jeder einzelne Gedanke immanent sein soll, unmittelbar da, wo sie selbst realiter sind, theilhaben, und nicht bloss mittelst ihrer Bilder im menschlichen Hirn (wie auch von dem sp.schen Grundgedanken aus G. Th. Fechner Pflanzenseelen, Gestirnseelen und eine Weltseele annimmt). Bei solcher Allbeseelung aber, die als eine mannigfach abgestufte zu denken ist, bleibt unklar, in welchem Sinne und mit welchem Rechte die niederen Stufen, unter denen wohl nur die vegetativen und physikalischen Kräfte verstanden werden können, noch unter das Attribut des Denkens zu subsumiren seien, da doch sehr wesentliche Merkmale des uns allein unmittelbar bei uns selbst bekannten bewussten Denkens fehlen, und da zudem die (schopenhauersche) Subsumtion derselben unter den „Willen“, wiewohl sie von dem gleichen Einwurf getroffen wird, doch auch mindestens den gleichen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. — Unser Afficirtwerden ist ein Afficirtwerden unseres Körpers von aussen her; dieser Vorgang lässt sich nach mathematisch-mechanischen Gesetzen verstehen. Nun müsste consequentermaassen diesem mechanischen Nexus, welcher dem Attribut der Ausdehnung angehört, ein Nexus, welcher dem Attribute des Denkens angehörte,

der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von aussen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unsern Körper afficirt und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muss wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewusstsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Object betrachtet wird. Wer etwas weiss, weiss eben hierdurch auch, dass er es weiss. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt. Da die Theile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderm Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntniss der seinen Körper bildenden Theile, noch weniger eine adäquate Kenntniss der Aussendinge, die er nur mittelst ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntniss seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affection des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (cum suis ideatis omnino conveniunt). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvunt). Dem Causalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und Körpern, die ihn afficiren, gemeinsam und in allen Theilen gleichmässig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat. Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntniss der ersten Art, die er opinio oder imaginatio nennt, versteht er die Bildung von Perceptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen theils aus Sinneseindrücken durch ungeordnete Erfahrung (experientia vaga), theils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittelst der Erinnerung Imaginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnissart, von Spinoza ratio genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigenthümlichkeiten der Dinge oder den notiones communes. Die dritte und höchste Art der Erkenntniss ist die scientia intuitiva, die der Intellect von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduction aus den Principien dem die Principien erkennenden νοῦς mit vindicirt, wodurch aber

parallel gehen, der unsern Geist mit andern Geistern verbände; ein solcher aber ist nicht nachweisbar. Demgemäss lässt sich der Parallelismus nicht durchführen; Spinoza kommt hier unwillkürlich auf die von ihm principiell abgewiesene Annahme einer Einwirkung von Modis der Ausdehnung auf Modi des Denkens zurück. Die durch Spinozas Princip geforderte Gleichmässigkeit zwischen den Beziehungen der Modi in beiden Attributen bleibt unerreicht; die mechanische Betrachtung (unter dem „Attribut der Ausdehnung“) muss bei der Erklärung des Affectionsprocesses eine dem Princip widerstreitende Prävalenz gewinnen, wogegen umgekehrt in der Lehre von der Herrschaft des Gedankens über den Affect die mechanische Parallele fehlt.

der Unterschied von der ratio unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntniss der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiss. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Theil des unendlichen göttlichen Intellects (pars est infiniti Dei intellectus) und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen eben so nothwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes. Die Ratio betrachtet die Dinge, weil sie dieselben so wie sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als nothwendig; nur die Imaginatio stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen und unsere Erwartung schwankt. Die Ratio fasst die Dinge „sub quadam aeternitatis specie“ auf, weil die Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Ebenso ist die Erkenntniss der dritten Stufe ein Erkennen unter der Form der Ewigkeit. Die Ratio erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntniss heisst demnach auch eine universelle und sie giebt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Bei der scientia intuitiva dagegen schaut man das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Nothwendigkeit gegründet. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntniss von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. Im menschlichen Geiste giebt es, da derselbe „certus et determinatus modus cogitandi“ ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensacte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellect, die blosse Abstractionen und nichts Reales ausser den einzelnen Acten sind, mit einander identisch. (Die cartesianische Erklärung des Irrthums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Theil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affecte. Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne dies sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch Anwendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müssten auch die Affecte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Nothwendigkeit der Natur, wie alles Andere. Unter dem Affect versteht Spinoza solche Affectionen des Körpers, durch welche seine Fähigkeit, zu handeln, vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Was die Macht unseres Körpers, zu wirken, vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Uebergang des Geistes zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affecte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad majorem transit perfectionem), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad minorem transit perfectionem). Die Begierde oder das Verlangen (cupiditas) ist der bewusste Trieb, appetitus cum ejusdem conscientia; der Trieb aber ist ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Jedes Ding sucht sein Dasein zu erhalten

(unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. VI). Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als nothwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommnen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewusstsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Diese drei Affecte: cupiditas, laetitia, tristitia (und nicht die sämmtlichen sechs von Descartes als unreducirbar angenommenen Affecte: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit) gelten dem Spinoza als die primären Affecte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (amor est laetitia concomitante idea causae externae), der Hass ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (tristitia concomitante idea causae externae); die Hoffnung ist inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus, die Furcht inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta. Die admiratio wird von Spinoza definirt als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt; beide aber lässt Spinoza nicht als eigentliche Affecte gelten.

Aus der Natur der Affecte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die geradeso unumstösslich sind, wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft, zu handeln, vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, freut sich über die Erhaltung desselben. Sie freut sich über die Zerstörung dessen, was sie hasst; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt, welche sich nothwendig an die Zerstörung des uns Aehnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehasste erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament, wie der Neid etc. Ausser der Freude und dem Begehren, welche Passionen sind, giebt es andere Affecte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Actionen sind; Affecte der Traurigkeit aber sind niemals Actionen. Alle Actionen, die aus Affecten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumirt Spinoza unter den Begriff Fortitudo und theilt die Fortitudo in Animositas und Generositas ein; jene sei das Streben, das eigne Sein vernunftgemäss zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäss die andern Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Im Allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affecte seien mehr ex eorum vulgari usu, als auf Grund genauer Kenntniss derselben erfunden worden.*)

---

*) Bei einigen dieser Definitionen, z. B. bei der die Rücksicht auf das eigene Gefühl des Andern nicht in sich schliessenden Definition der Liebe (während Spinoza die Misericordia als die Freude aus dem Wohl des Andern und die Trauer wegen des Leids des Andern definirt), kann man zweifeln, ob sie „analytisch", d. h. durch Zergliederung des im allgemeinen Bewusstsein gegebenen Begriffs und dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäss, oder „synthetisch", d. h. durch freie Verknüpfung irgend eines nach dem Bedürfniss des Systems gestalteten Begriffs mit einem gegebenen Namen, gebildet seien, und ob im letzteren Fall nicht mitunter solches, was nur im Sinne dieser Definitionen gelte, auf die durch den Sprachgebrauch an die gleichen Worte geknüpften Begriffe paralogistisch übertragen worden sei. Doch liegt unleugbar in der aufmerksamen und feinsinnigen Erforschung des Wesens der Affecte und ihrer gegenseitigen Verhältnisse ein grosses Verdienst des spinozistischen Werkes. Johannes Müller hat in seine „Physiologie des Menschen" (Bd. II, Coblenz 1840, S. 543—548) die Hauptsätze des dritten Theiles der „Ethik"

Der vierte Theil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affecte versteht. Der den Affecten unterworfene Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äusseren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genöthigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Theiles ruhen besonders auf den Definitionen des Gutes und des Uebels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, dass es uns nützlich sei, unter Uebel, wovon wir sicher wissen, dass es uns daran hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zu einander ergeben. S. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heisst: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, dass Alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mussten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Aus dem Axiome: es giebt nichts Einzelnes in der Natur, das nicht durch ein Anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, dass der Mensch, der als Einzelwesen ein Theil der gesammten Natur und dessen Macht ein endlicher Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, nothwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist, und deren Gewalt und Wachsthum durch das Verhältniss der Macht der äusseren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affect kann nur durch einen stärkeren Affect überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affect der Lust oder Traurigkeit und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affect ist. Mit Nothwendigkeit strebt ein Jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, dass Jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung grösserer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Uebel ansehen, Alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten. Ueberhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt. Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergiebt sich nun, dass der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts Anderes, als Ausübung derjenigen Thätigkeit, welche aus dem Wesen des Geistes mit innerer Nothwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Er-

---

unter dem Titel: „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen" aufgenommen, mit dem (Spinozas eigener Lehre gemässen) Bemerken, dass diese Statik bloss insofern ein nothwendiges Gesetz ausspreche, als der Mensch allein von Leidenschaften bewegt gedacht werden könne, dass sie dagegen durch die Vernunft des Menschen modificirt werde.

kenntniss verhelfen, und Uebel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommnen. Erkenntniss ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend. So spielt das clare et distincte percipere des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewusstseins; wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und deutlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Uebrigens giebt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Genuss eines vernünftigen Lebens als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäss ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäss ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntniss stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Theile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellects oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affecte vermöge. Der Affect ist als passio eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine Passion zu sein. In der wahren Erkenntniss der Affecte liegt daher das beste Heilmittel gegen dieselben. Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affecten. Sie kommen in unsere Gewalt, werden machtlos und wir freier. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntniss, da sie uns zu grösserer Vollkommenheit bringt, unsern ursprünglichen Trieb befriedigt, unser Wesen erfüllt, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntniss diese Vorstellung involvirt; denn es wird dann jedes Ding auf seine letzte Ursache, auf Gott, bezogen. Je deutlicher wir die Dinge erkennen, um so deutlicher wird Gott selbst begriffen. Die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affecte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener seine Erkenntniss ist. Diese Gottesliebe muss, weil sie mit der Erkenntniss aller Affecte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Diese Liebe ist unter allen Affecten der mächtigste; neben ihr kann vermöge des Gleichgewichts kein anderer bestehen. Hiermit ist alles Leiden ausgeschlossen, dann ist im Menschen nur Freude ohne Trauer, nur Liebe ohne Hass. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind, und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann; Gott wird also nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, also auch nicht durch Liebe und Hass. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, dass Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott giebt es jedoch, weil derselbe nicht bloss die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens (der essentia) ist, nothwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (sub

specie aeternitatis) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (essentia) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (ad mentis essentiam) gehört und nothwendig ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maass der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserm Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die actuelle Existenz des Körpers involvirt; nur insoweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen. Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntniss (die Spinoza im zweiten Theil der Ethik als tertium cognitionis genus bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntniss, und es entspringt aus derselben seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffasst, hat er mit Nothwendigkeit die Gotteserkenntniss und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntniss hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellectuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen sammt allen Affecten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe, denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Aeusserung Spinozas für speculative Constructionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewusstsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellect ein Theil des unendlichen göttlichen Intellectes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Theil des Geistes ist der Intellect, durch den allein wir uns activ verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Theil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüssten, dass unser Geist ewig sei, so müssten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

So ist in der Ethik von Sp. der Weg zu dem Ziele gezeigt, zu dem Ziele, das schon in dem Tractat. de Deo et homine und in dem Tractat. de intellectus emendatione ins Auge gefasst war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da

er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, dass, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von Allen ausser Acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene ist ebenso schwer als selten." Hiermit schliesst die Ethik, nachdem in der intellectuellen Liebe zu Gott Spinoza die volle Mystik in seinen Rationalismus aufgenommen hat.

§ 10. John Locke (1632—1704) sucht in seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand", den Ursprung der menschlichen Erkenntniss zu ermitteln, um dadurch die Grenzen und das Maass der objectiven Gültigkeit derselben zu bestimmen. Er verneint die Existenz von angeborenen Vorstellungen und Sätzen. Der Geist ist ursprünglich gleich einer unbeschriebenen Tafel. Alle Erkenntniss stammt theils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, theils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her. Jene ist die Auffassung der äusseren Objecte mittelst der äusseren Sinne, diese ist die Auffassung der psychischen Vorgänge durch den innern Sinn. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältnisse zu der objectiven Realität. Ausdehnung, Figur, Bewegung, überhaupt alle räumlichen Bestimmungen, kommen auch den Objecten an sich selbst zu; Farbe und Ton aber, überhaupt die Empfindungsqualitäten, sind nur in dem percipirenden Subjecte und nicht in dem Objecte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objecten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äusseren Sinne und den inneren Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere. Aus den einfachen Ideen bildet der Verstand durch Combination die zusammengesetzten (complexen) Ideen. Diese sind theils Ideen von Modis, theils von Substanzen, theils von Relationen. Wenn wir mehrere Modi beständig mit einander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhäriren, als ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Princip der Individuation ist die Existenz selbst; die von den Aristotelikern sogenannten zweiten Substanzen oder die Gattungen sind nur unsere subjectiven Zusammenfassungen vieler einander gleichartigen Individuen mittelst der Bezeichnung durch das nämliche Wort. Die Erkenntniss ist die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits einiger unserer Vorstellungen, nach den vier Verhältnissen der Identität oder Verschiedenheit, der Beziehung, der Coexistenz und der realen Existenz. Vernunftmässig sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwickelung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Ver-

nunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können, z. B. die Auferstehung der Todten; auf solche Sätze geht der Glaube. Gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter, derartige Sätze können nicht offenbart sein und nicht geglaubt werden. Für das Dasein Gottes führt Locke den kosmologischen Beweis. Dass die Seele immateriell sei, ist ihm wahrscheinlich, aber das Gegentheil nicht undenkbar. Sein Moralprincip ist die Glückseligkeit.

An Locke anknüpfend, hat Berkeley (1685—1753) durch die Behauptung, dass nur Geister und deren Ideen (Vorstellungen, nebst Willensacten) existiren, einen Idealismus oder Phaenomenalismus oder Immaterialismus ausgebildet. Nach ihm bringen nicht reale Aussendinge unsere Vorstellungen als ihre Abbilder hervor. Ungleichartiges könnte nicht auf Ungleichartiges wirken. Aber dennoch sollen die wirklichen Vorstellungen, Wahrnehmungen nicht aus uns entstehen, sondern, da sie gesetzmässig sind, unwiderstehlich auf uns einwirken, müssen sie eine äussere Ursache haben. Diese ist der unendliche Geist, d. h. die Gottheit. Dagegen nähert sich einer materialistischen Psychologie Hartley, von dem die englische Associations-Psychologie ausgegangen ist. Er behauptete freilich nur den vollen Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen. Entschiedener Materialist auf psychologischem Gebiet war Priestley, der jedoch ebenso wie Hartley theologische Ueberzeugungen damit zu vereinigen wusste. Einen consequenten Pantheismus vertrat Toland, der die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die specifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete. Newton hielt sich philosophischen Fragen ferner, erachtete aber den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als ausreichend.

John Tulloch, rational theology and christian philosophy in England in the 17th century. 2 vol., Lond. 1872.

Lockes Hauptwerk: An essay concerning human understanding, in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700, 1705 und bis auf die neueste Zeit hin sehr häufig, nach der vierten Ausg. unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u ö., lat. von Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—97 u. von J. H. v. Kirchmann in d. „philos. Bibl.“, 1872, 1873. Die Schrift: Thoughts on education, Lady Masham gewidmet, erschien Lond. 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 u. ö., deutsch von Rudolphi, Braunschw. 1788, von M. Schuster in d. von K. Richter hrsg. „pädag. Bibliothek“, Lpz. 1872. Posthumous Works, Lond. 1606; oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Die sämmtlichen Werke sind Lond. 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben u. d. T.: Collection of several pieces of J. Locke ist Lond. 1720 erschienen. Neuerdings sind Lockes sämmtliche Werke in 9 Bd., Lond. 1853, Lockes philos. Werke durch St. John in 2 Bd., Lond. 1854, hrsg. worden.

Ueber Lockes Leben handelt Lockes Freund Jean Leclerc in seinem Eloge historique im 6. Bd. seiner Bibliothèque choisie (wiederabg. im 1. Bd. der Oeuvres diverses de Locke, in Heumanns Acta philos. VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mittheilungen Lockes und des Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesond. Lord King e. Biogr. Lockes verfasst, Lond. 1829 und H. R. Fox Bourne, the life of J. L., 2 vol., London 1876. Seine Doctrin wurde gleich nach dem Erscheinen seiner Schriften in manchen Gegenschriften bekämpft, gewann aber in Britannien, Frankreich, Holland, Deutschland etc. bis gegen das Ende des 18. Jahrh. einen wachsenden Einfluss. Die bedeutendste Schrift geg. den Essay concerning human understanding ist die umfassende Kritik desselben durch Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain (s. unten § 12). Von den Schriften üb. Locke aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: Tagart, L.s Writings and philos., Lond. 1855. Benj. H. Smart, thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of L.s philos., 1855. Th. E. Webb, the intellectualism of L., Lond. 1858. J. Brown, L. and Sydenham, Lond. a. Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. Vict. Cousin, la philos. de L., 6. éd., Paris 1863. John L., seine Verstandestheorie u. s. Lehr. üb. Relig., Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargest. von Em. Schärer, Lpz. 1860. L.s Lehre v. d. menschl. Erkenntniss in Vgleichg. mit Leibniz' Kritik derselb. dargest. v. G. Hartenstein, Lpz. 1865, jetzt auch in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870. M. W. Drobisch, über L., den Vorläufer Kants in: Zeitschr. f. ex. Ph. II, 1861, S. 1—32. E. Fritsche, John L.s Ansichten üb. Erzieh., Naumb. 1866. S. Turbiglio, Analisi storica delle filos. di L. e di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibnitii de cognit. hum. sent., diss. inaug., Hal. 1868. Em. Strötzel, z. Kritik d. Erkenntnisslehre v. John L., Inaug.-Diss., Berl. 1869. Geo. v. Benoit, Darstellg. der L.schen Erkenntnisslehre, verglich. m. d. Leibnizschen Kritik derselb., Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant, Rostock, Prom.-Schr., Stett. 1869. Max. Kissel, de ratione quae L. inter et Kantii placita intercedat. comm., Rost. 1869. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Phil. interessantest. Momenten, Diss., Lemberg 1870. J. Peters, John L. als pädag. Schriftst., in N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd., Bd. 106, 1872, S. 113—139, Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380, auch als Rostock. Prom.-Schr., Lpz. 1872. D. Burger, L.s bewijs voor het bestaan van God, Amersfoort 1872. Rob. Cleary, an analysis of L.s essay on the hum. understand., Dubl. 1873. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, In. Diss., Halle 1875. O. Dost, die Logik John Lockes im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877.

G. Berkeley, Theory of vision, Dublin 1709, auch Lond. 1711 u. 1733 u. in den Werken: Treatise on the principles of human knowledge, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der „phil. Bibl.“, Berlin 1869. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch (als 1. Theil einer Uebers. der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist), Leipz. 1781, (auch schon Rostock 1756, s. u.) Alciphron or the minute philosopher, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lemgo 1737. Siris, London 1744. Miscellanies, Lond. 1752. Sammlg. d. vornehmst. Schriftsteller, die d. Wirklichk. ihr. eig. Körp. u. d. ganz. Körperwelt leugn., enthaltend Berkeleys Gespräche zw. Hylas u. Philonous (nach der franz. Uebers. verdeutscht) und Colliers Allgemeinen Schlüssel (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Collier, Lond. 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. The works of G. Berkeley (nebst seiner Biogr. v. Arbuthnot), Lond. 1784, wiederabg. 1820 u. 1843; Works, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and letters, and an account of his philosophy by Alex. Campbell Fraser, 4 voll., London 1871. Zur Erläuterung der b.schen Ansichten dienen u. a. Aufsätze in: Lectures on Greec philosophy and other philos. remains of J. F. Ferrier, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, ferner Thom. Collyns Simon, on the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, London 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B.s doctrine on the nature of Matter, in: the Journal of specul. philos. III, 4. Dec. 1869, S. 336—344; is thought the thinker? ebd. S. 375 f.; Ueberweg, ist B.s Lehre wissenschaftl. unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in Fichtes Z. f. Ph., Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulricis Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870, Ueberwegs kurz. Schlusswort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrici, ebd., Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, zu Ueberwegs Kritik der b.schen Lehre, in d. philos. Monatsh., VII, 385—392. Thom. K. Abbot, sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (vgl. Ulrici in d. Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166 - 188).

Thom. Doubleday, matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of Berkeley, Newcastle 1870. F. Frederichs üb. B.s Idealismus, Realschul-Progr., Berl. 1870, d. phänomenale Idealism. B.s u. Kants 1871. Charl. R. Teape, Berkeleian Philosophy, Gött. Diss. 1871. Geo. Colborne, B.s Phil., Inaug. D., Münch. 1873. A. Smirnow, die Philos. B.s (russ.), Warsch. 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, eine Kritik der Erkenntnisstheorie, Berl. 1875. M. Penchon, étude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, Paris 1878. J. Janitsch, Kants Urtheile üb. B. Strassb. 1879.

A. Collier, clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713, deutsch. v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. o. S. 97), engl. auch in der vom Sam. Parr edirt. Samml.: Metaph. tracts by English philosophers of eighteenth century, Lond. 1837; über ihn handelt Rob. Benson, London 1837.

D. Hartley, de sensus, motus et idearum generatione, London 1746; observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 6. edit., 1834, deutsch (von v. Spieren) u. m. Anm. u. Zustz. (v. H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772—73.

J. Priestley, Hartleys theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775, disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price, 1723—1791, in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. Ueb. Priestley handelt J. Carry, the life of Jos. Priestley with critical observations on his works etc., London 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen lives of philosophers of the time of George III. (Works Vol. 1, Edinb. 1872, S. 68—90.)

John Toland, Christianity not mysterious, London 1696 (zuerst anonym erschienen); letters to Serena, an die Königin von Preussen, Sophie Charlotte, gerichtet, nebst einer Confutation of Spinoza an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, dass die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity; Pantheisticon, Cosmopoli 1710. Vgl. über Toland: Mosheim, de vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, in Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamburg 1722; John Hunt, the contemporary review 1868, Juni, S. 178—198; Gerh. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelberg 1876.

Is. Newton, naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, auch 1713, 1726 u. ö., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläutergn., hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; treatise of optic, London 1704 u. ö.; opera ed. Horsley, Lond. 1779. Ueber ihn handelt Dav. Brewster, Edinb. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir Isaac Newton, Edinb. 1855. Vgl. auch Karl Snell, Newton u. d. mechan. Naturwissensch., Dresd. u. Leipz. 1843. E. F. Apelt, d. Epochen d. Gesch. der Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphil. Ansichten, G.-Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. Newton, Halle 1869. C. Neumann, über die Princ. der Galilei-Newtonschen Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. Newton, Tübing. 1877.

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er studirte in dem College von Westminster und später (seit 1651) in dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medicinische Studien. Die scholastische Philosophie liess ihn unbefriedigt; die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluss an die selbständige neuere Naturforschung. Im Jahr 1665 begleitete er als Legationssecretair den englischen Gesandten Sir Walter Vane an den brandenburgischen Hof und lebte zwei Monate lang in Cleve. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen Untersuchungen. In Oxford wurde er 1667 mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, bekannt, in dessen Hause er seitdem eine Reihe von Jahren hindurch als Arzt und Freund gelebt hat. Im Jahr 1668 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer Reise durch Frankreich und Italien. Dann leitete er im Hause des Grafen von Shaftesbury die Erziehung von dessen (damals sechzehnjährigem) Sohne. Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand" hat Locke 1670 entworfen, denselben jedoch erst nach wiederholter Ueberarbeitung veröffentlicht. Als

sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als derselbe in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—79 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier im Umgange mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs aufs Neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen worden war, dann, in dem Process, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter, Prinz Wilhelm von Oranien, günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Cleve und Amsterdam, bis er 1688 in Folge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahr 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief für Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand" ward 1687 beendet, im folgenden Jahr ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc (Clericus) ins Franz. übersetzt und in dessen Bibl. univers. VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—90 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym liess Locke 1689 zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung" erscheinen, zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung bestimmt, und, wie bereits Algernon Sidneys (gest. 1683) Discourses concerning government (die jedoch Locke nicht näher kannte) gegen die Doctrin des Robert Filmer gerichtet, dass der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe. Drei kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahr 1689. Die Schrift über Erziehung erschien 1693. Die Schrift „über die Vernunftmässigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist" wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke grösstentheils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. October 1704.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines „Essay concerning human understanding (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls." Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntniss bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntniss stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollten." Er erzählt (in der Vorrede), dass, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, dass eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objecte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse.

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzuthun, dass es keine angeborenen Erkenntnisse gebe.

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, notio, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vor-

stellungen in seinem eigenen Bewusstsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, dass solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand?

Es giebt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborne Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (Characters) demselben eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung liesse sich zwar durch den blossen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittelst des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Vertheidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden.

Das wichtigste Argument der Vertheidiger jener Meinung liegt darin, dass gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit, als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Uebereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Uebereinstimmung zu Stande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgiebt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: es ist unmöglich, dass dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und Allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewusstsein und keine Erkenntniss habe. Sagt man, ein Begriff ist der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntniss, so heisst das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muss es dies in dem Sinne sein, dass sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die Mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Dass die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntniss aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von andern Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborensein nicht auf die blosse Fähigkeit beziehen. Dann aber muss man auch annehmen, dass die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewusst seien denn im Verstande sein, heisst Gedachtwerden. Sagt man: jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, dass wir sie mittelst des Vernunftgebrauchs durch Deduction erkennen, noch in dem Sinne, dass wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles Andere früher. Dass das Bittere nicht süss, dass eine Ruthe nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, dass das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborenseins, so müsste auch der Satz, dass Eins und Zwei gleich Drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein.

Ebensowenig, wie angeborene theoretische Sätze, giebt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein, wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, dass Andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind

daher nicht angeboren. Auf die Frage: warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften, und diese noch dazu so verschieden ausfiele. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Uebereinstimmung findet, ist dieselbe darin begründet, dass die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der nothwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird, und dass Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Ueberzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einprägt, ebenso aufnimmt, wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge, und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstractesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe, wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, dass sie im Gegentheil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die thatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr von einander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, dass kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von Einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, musste derselbe so allgemein einleuchten, dass er nicht mehr verloren gehen konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sichereres Wissen, als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im zweiten Buche sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weissen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen. Sie erlangt solche durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntniss gründet sich auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äussere und innere, Sensation und Reflexion, je nachdem sie die äusseren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äusseren Objecten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weissen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süssigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (Operations) des Gemüths in uns selbst ausgeübt, welche theils Thätigkeiten, theils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Thätigkeiten und Zustände beachtet, und über sie reflectirt, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Aussendingen entspringen können; solche Thätigkeiten des

Gemüthes sind unter andern das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schliessen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des consequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, muss, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: externo et interno. Aber den vollen Empirismus vertritt er, indem er sagt, dass es uns unmöglich ist, über die Vorstellungen hinauszukommen, welche Sinnlichkeit und Reflexion unserer Betrachtung dargeboten haben.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, dass die Seele immer denke, ist eben so willkürlich, wie die, dass jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst Eines Sinnes, andere vermittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloss durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauhheit, Härte und Weichheit und andere, durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen vom Licht und von den Farben etc. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlssinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüth durch die Reflexion das Vorstellen (perception) oder Denken, und das Wollen wahr. (Locke missbilligt die cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter cogitatio.) Das Vermögen, zu denken, wird Verstand, das Vermögen, zu wollen, Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflexion werden der Seele die Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind eben so wenig einem ausser uns existirenden Dinge ähnlich, als die Worte den bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (raumerfüllenden) Theile. Diese nennt Locke ursprüngliche Eigenschaften (original qualities oder primary qualities), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von denselben Copien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, dass sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen etc. in uns hervorbringen. Farben, Töne etc. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig, als das, was sie verursachte, nämlich die Grösse, Gestalt und Bewegung der Theile. Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Theile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke

nennt die Farben, Töne etc. abgeleitete oder secundäre Eigenschaften (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Copien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objecten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Theile eines thierischen Körpers hindurch Aehnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoss erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewusstseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, dass Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit denselben keine Aehnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Grösse, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, dass diese Körper nun unsere Sinne anders afficiren, als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte genannt.*)

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtreiche psychologische Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens etc. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Thier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheide. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen theils durch andauernde Betrachtung, theils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus

---

*) Es ist eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Lockes an die vulgäre Voraussetzung, dass Farben, Töne etc. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seien, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften" nennt; denn Empfindungen, die nicht in jenen Körpern, sondern nur in den empfindenden Wesen sind, können überhaupt nicht Eigenschaften jener Körper, also auch nicht abgeleitete Eigenschaften derselben sein, und es kann den Leser nur verwirren, wenn Locke, während er diese Einsicht zu begründen sucht, einen Ausdruck, der eben den Irrthum involvirt, welchen er zerstören will, sanctionirt und einen Terminus schafft, der in seinen beiden Bestandtheilen die Einsicht mit dem Vorurtheil auf eine unnatürliche Weise zusammenschmiedet. (Doch lässt der Ausdruck eine Deutung zu, in welcher er nichts Irriges involviren würde, wenn er nämlich als Abbreviatur für „Eigenschaften in einem secundären Sinne" aufgefasst wird, und wenn unter „Eig. im primären Sinne" solches verstanden wird, was den Dingen an sich selbst zukommt, unter „Eig. im secundären Sinne" aber, freilich sehr uneigentlich, solches, was in uns durch die Dinge angeregt wird.) Die Unterscheidung geht auf Aristoteles (de anima III, 1) zurück; doch lehrt Aristoteles nicht die blosse Subjectivität derjenigen Qualitäten, welche Locke die „secundären" nennt; Demokrit und Descartes sind in dieser Unterscheidung Lockes Vorgänger. Die Unterscheidung hat trotz Berkeleys, Humes und Kants Bekämpfung ihre Berechtigung. Doch hat Lockes Untersuchung die Mängel, dass die objective Realität der Ausdehnung ohne Beweis vorausgesetzt, und dass die Frage, wie Empfindungen mit Bewegungen im Gehirn zusammenhängen, durch Berufung auf Gottes Allmacht zur Seite geschoben wird. Er betrachtet die Seele zu sehr als passiv bei der Perception. Die Untersuchung selbst über das Verhältniss der Sinneswahrnehmung zu der die Sinne afficirenden objectiven Realität, worin Locke grossentheils sich an Descartes anschliesst, ist von fundamentalem Interesse; Leibniz und Kant haben ihre Bedeutung gewürdigt, Hegel aber hat dieselbe verkannt und die lockesche Philosophie überhaupt ebenso wie den kantischen Kriticismus darum schief aufgefasst, weil er den Gegensatz des Ansichseins und unserer Auffassung mit dem Gegensatze des Essentiellen und Accidentiellen in den Objecten zusammenwirft.

dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Thieren, und zum Theil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, dass die Beschaffenheit des Körpers grossen Einfluss auf das Gedächtniss habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnissbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen unter einander aber wird von den Thieren nicht auf eine eben so vollkommene Art, wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen mit einander zu verbinden, haben Thiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigenthümlich ist das Vermögen der Abstraction, wodurch die Vorstellungen einzelner Objecte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf alles, was mit diesen abstracten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandtheile der zusammengesetzten. Die zusammengesetzten Vorstellungen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Relationen vorgestellt. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten. Sie sind reine Modi (simple modes) oder Modificationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandtheile einander gleichartig, gemischte Modi (mixed modes), wenn ihre Bestandtheile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die Verhältnissvorstellungen bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern. Zu den reinen Modalbegriffen gehören die Modificationen des Raums, der Zeit, des Denkens etc.; eben hierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Aussendingen, die Bemerkung, dass hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüthe, welcher theils von den Eindrücken äusserer Objecte, theils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluss, dass eben dieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objecten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, dass die einfachen Merkmale desselben wechseln und in dem andern die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, thätiges Vermögen oder Kraft (power) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von thätigem Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Thätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, dass wir durch ein blosses Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, dieselbe durch eine Handlung äussert, so heisst sie Ursache; was sie hervorbringt, heisst Wirkung. Ursache ist das, was macht, dass ein Anderes zu sein anfängt, Wirkung das, was durch ein Anderes entstanden ist.

Indem dem Verstande eine grosse Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflexion zugeführt werden, so bemerkt er auch, dass eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer mit einander vergesellschaftet ist; da wir uns nun das, was durch dieselben vorgestellt wird, nicht als an sich subsistirend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem dasselbe bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine Substanz. Der Begriff der Substanz enthält nichts, als die Voraussetzung von einem unbekannten

Etwas, welches den Eigenschaften zum Grunde liege. Von der Substanz hat man keinen deutlichen Begriff, und zwar gleich wenig von einer materiellen, wie von einer geistigen Substanz.*) Wir haben keinen Grund, geistige Substanzen für unmöglich zu halten. Leugneten wir sie, so müssten wir aus denselben Gründen die körperlichen Substanzen leugnen. Andererseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, dass Gott die Materie mit der Fähigkeit, zu denken, begabt habe. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und Willen werden in das Unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntniss der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie, und greift Kant so vor. Ausser den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte collective Begriffe von Substanzen vor, wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese collectiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge mit einander entspringen die Verhältnissbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Identität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen etc.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, im vierten Buche von der Erkenntniss und Meinung. Die Worte sind Zeichen, die Gemeinnamen gemeinsame Zeichen für vorgestellte Objecte. Wahrheit und Falschheit ist streng genommen nur in Urtheilen, nicht in einzelnen Vorstellungen. Sätze, wie der des Widerspruchs, dienen der Disputirkunst, aber nicht der Erkenntniss. Sätze, die ganz oder theilweise identisch sind, belehren nicht. Wir erkennen uns selbst durch innere Wahrnehmung und Gott durch den Schluss vom Existirenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen (und zum mindesten unser eigenes Denken ist uns zweifellos gewiss) auf ein erstes und ewiges denkendes Wesen mit voller Evidenz, die Aussenwelt aber mit geringerer Evidenz; jenseits der Vernunfterkenntniss liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen; für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntniss widerstreitet.

Die Aeusserungen Lockes über ethische, pädagogische und politische Fragen bekunden einen edlen und humanen Sinn und haben zur Milderung mancher traditionellen Härten wesentlich beigetragen. Inconsequenterweise gesteht Locke den Atheisten keine Gewissensfreiheit zu und bricht dadurch selbst die Kraft seiner philosophischen Argumente für die Toleranz.**)

---

*) Locke legt nicht dem Verstand eine durch den Substanzbegriff geübte Herrschaft über die Dinge bei; er spricht ja ausdrücklich gerade darum dem Substanzbegriff nur geringen Werth für die Erkenntniss zu, weil derselbe nicht zureichend empirisch basirt sei. Soweit der Substanzbegriff ohne empirischen Grund gebildet ist, ist die Wahrheit desselben, d. h. die Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, zweifelhaft. Die Annahme aber, dass es von dem Geiste unabhängige Aussendinge gebe, hängt nicht von der Gültigkeit des Substanzbegriffs ab; sie besteht auch dann, wenn die Aussendinge nur Complexe von ausserhalb unseres Geistes für sich bestehenden Eigenschaften sind, die in Verbindung mit einander existiren.

**) Denn es verschlägt praktisch wenig, ob einer Richtung auf Grund ihres nach fremdem Urtheil falsch religiösen oder ihres nach fremdem Urtheil irreligiösen Charakters die Duldung versagt wird; den Christen ist als „Atheisten" mit formeller Aufrechterhaltung des Princips der Religionsfreiheit die gesetzliche Existenzberechtigung abgesprochen worden. Gesetzeszwang kann nicht die Ueberzeugung bewirken, ohne welche das Bekenntniss Heuchelei wäre.

Lockes philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand, die der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland geworden ist, über den Scholasticismus und Cartesianismus den Sieg davontrug, in Deutschland aber zumeist durch den Leibnizianismus eingeschränkt wurde. Spinozas Einheitslehre, welche die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt, erhielt durch Lockes auf die Erkenntnissgrenzen des Subjects gerichtete Forschung ihr unabweisbares Complement. Leibniz, der gegen Locke die Nouveaux essais sur l'entendement humain schrieb, hat doch die Wichtigkeit der lockeschen Forschung anerkannt, obschon er die Prüfung unserer Erkenntnisskraft nicht für die erste, alle anderen philosophischen Untersuchungen bedingende Aufgabe der Philosophie hielt, sondern für eine solche, die mit Erfolg nur dann behandelt werden könne, wenn vorher schon manches Andere festgestellt sei; in ähnlicher Art hat in der nachkantischen Zeit wiederum Herbart geurtheilt. Kant dagegen ist als Begründer des Kriticismus zu der lockeschen Ueberzeugung zurückgekehrt, dass die Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntniss für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung sei, hat aber diese Untersuchung in einem zwar vielfach durch Lockes Vorgang bedingten, jedoch sowohl in dem Gang, wie in dem Ergebniss wesentlich verschiedenen Sinne geführt. Hegel misst der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntniss nur eine untergeordnete Bedeutung bei, erkennt eine Grenze der philosophischen Erkenntniss principiell nicht an, hält die menschliche Vernunft für wesentlich identisch mit der aller Wirklichkeit innewohnenden Vernunft und will nicht psychologisch den Ursprung der Begriffe, sondern dialektisch ihre Bedeutung und ihr System ermitteln; er billigt, dass nicht bei der blossen Definition der einzelnen Begriffe stehen geblieben, sondern ein Zusammenhang aufgesucht werde, hält aber die psychologische Erforschung der Genesis der Begriffe im denkenden Subject für eine blosse Veräusserlichung der philosophischen Aufgabe, die in der dialektischen Begriffsentwickelung liege. Das hegelsche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem (objectiven) Dasein und dem (subjectiven) Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände; ist die Uebereinstimmung eine durch stufenweise Annäherung zu erreichende Aufgabe, so hat auch die Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft eine wesentliche philosophische Bedeutung, und Locke wird nicht von dem Vorwurf getroffen, dass er eine unphilosophische oder wenig philosophische Betrachtung an die Stelle einer allein wahrhaft philosophischen gesetzt habe. Mit Recht aber kann geurtheilt werden, dass er nicht die ganze philosophische Aufgabe, sondern nur den einen Theil derselben zu lösen unternommen habe.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von hervorragender Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (Idealismus oder Phaenomenalismus), George Berkeley, geb. zu Killerin nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1685, von 1728—31 in Rhode-Island, um Christenthum und Civilisation daselbst zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford am 14. Jan. 1753. Nicht nur in Theologie und Philosophie war er wohlbewandert, sondern beinahe auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, namentlich auch in den Naturwissenschaften, hatte er ernste Studien gemacht, wie seine Theorie des Sehens zeigt, in der er den neueren Ansichten über das Sehen schon nahe kommt, seine spätere philosophische Lehre aber noch nicht bekennt. An Formvollendung wird über seine übrigen Schriften gestellt Alciphron, Gespräche, in denen er die Freidenker angriff, besonders Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733), der in seiner Schrift: the fable of the bees,

or private vices made public benefits, London 1714 u. 1719 den Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für das allgemeine Wohl behauptet hatte. (Ueber die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen Essays on freethinking and plainspeaking S. 243—278. Mandeville vertheidigt seine Ansicht in der Schrift: A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, Lond. 1732.) Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur (nach dem Vorgange Augustins und Lockes selbst) nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existiren nur Geister und deren Functionen (Ideen und Willensacte). Das Esse der nicht denkenden Dinge ist Percipi. Die äusseren Dinge, soweit sie existiren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existiren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings giebt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objecte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und secundären Eigenschaften nach Locke wird nicht anerkannt), kurz alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Percipirtwerden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müssten sie existiren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offenbarer Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertig bringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existirten allerdings nicht ausserhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein, eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existirten ausserhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müssten wir es durch die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntniss nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müssten also die Existenz der äusseren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich percipirt wird, schliessen. Aber dieser Schluss ist trüglich. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluss haben könnte. Es würden also diese Körper ausserhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müsste so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. So wird denn die Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz, als etwas, an dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisirt Berkeley ganz besonders, als mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf.

Eine äussere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben; denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muss sie geistig sein, und zwar sind die Geister thätige untheilbare Substanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmässigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, dass sie eine Ursache ausser uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten wirklichen Wahrnehmungen, von den bloss durch uns erzeugten, wie sie in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der That die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer

Ideen.*) Nach Berkeley giebt es keine abstracten Ideen, z. B. keine Vorstellung einer Ausdehnung ohne einen ausgedehnten Körper, ohne eine bestimmte Grösse u. s. w. Eine Einzelvorstellung wird dadurch allgemein, dass sie alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art repräsentirt, wie z. B. eine einzelne gerade Linie bei einer geometrischen Demonstration alle anderen Linien derselben Art repräsentirt. Aehnliches wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der englische Geistliche Arthur Collier gelehrt (1680—1732). Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Dieselbe findet sich in einem handschriftlichen Aufsatz von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung derselben in Colliers Clavis univ. aber scheint einen Miteinfluss der berkeleyschen Principles zu bekunden. Näher steht der Ansicht Lockes die des Bischofs Peter Brown (the procedure, extent and limits of human understanding, London 1728), der freilich nicht fern mehr von dem reinen Sensualismus ist. Gegen Locke schrieb u. A. auch John Norris, der in seiner Theory of the ideal or intelligible World, 1701, sich an Malebranche anschliesst; auf ihn nimmt Collier öfters Bezug.

Als Vater der englischen Associationspsychologie ist David Hartley (1704—1757) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association“ für einen solchen Vorgang einbürgerte, durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Processe. Wenn beide auch nicht

*) Gegen das Ende des dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous fasst Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt in folgende zwei Hauptsätze zusammen, von welchen der eine ein richtiger Satz des gemeinen Menschenverstandes, der andere aber ein wissenschaftlicher Satz sei. Der erste Satz (der des gemeinen Verstandes) lautet, dass der reale Tisch und überhaupt die realen nicht denkenden Objecte der Tisch und die Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche) besagt, dass das, was wir sehen und fühlen, ganz in Phänomenen besteht, d. h. gänzlich aus gewissen Eigenschaften, wie Härte, Gewicht, Gestalt, Grösse besteht, die unseren Sinnesempfindungen inhäriren, folglich aus diesen Sinnesempfindungen selbst; aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, dass solche Phänomene die realen Objecte sind, dass also in der Welt nichts Anderes existirt, als diese Objecte, deren Esse das percipi ist, und die percipirenden Subjecte. Es möchte sich jedoch sehr fragen, ob nicht die beiden ersten Sätze nur dann als wahr gelten können, wenn in ihnen der Ausdruck: „das, was wir sehen und fühlen“ in einem verschiedenen Sinne genommen wird. Werden nämlich unter diesem Ausdruck die sinnlichen Perceptionen selbst verstanden, so ist der zweite Satz wahr, aber der erste nicht; werden darunter andererseits die transscendentalen Objecte (oder Dinge an sich) verstanden, welche unsere Sinne so afficiren, dass in Folge dieser Affectionen in uns die Perceptionen entstehen, so ist der erste Satz wahr, aber der zweite falsch, und nur bei einem Wechsel der Bedeutung sind beide wahr, weshalb der Schluss mit dem Fehler der „quaternio terminorum“ behaftet ist. Die Wahrnehmung ist mehr als der blosse Empfindungscomplex; sie enthält ausserdem das durch ein ursprüngliches mit unbewusster Nothwendigkeit sich vollziehendes und zur Gestaltung des Empfindungsstoffes selbst noch mitwirkendes Denken gewonnene Bewusstsein von Aussendingen, auf welche die Empfindungen schon von dem Kinde gedeutet und von welchen die Empfindungen, sobald auf sie die Reflexion sich richtet, unterschieden werden. Dieses Moment hat B. bei seiner Analyse der Wahrnehmung übersehen. Die gegebene Ordnung der „Ideen“ erkennt Berkeley zwar principiell als eine naturgesetzliche an; es ist aber nicht möglich, dieselbe wirklich als eine naturgesetzliche zu verstehen, wenn angenommen wird, dass die „Ideen“ des einzelnen Geistes nur untereinander und zur Gottheit in directer Beziehung stehen; die Ordnung der „Ideen“ des Einzelnen wird nur dadurch begreiflich, dass ein causales Verhältniss derselben zu endlichen Dingen, welche unabhängig von dem Bewusstsein des Einzelnen existiren, angenommen wird; insbesondere müssen, wenn die causale Ordnung verständlich werden soll, die Beziehungen denkender Wesen zu einander durch an sich reale nicht denkende Wesen vermittelt sein.

identisch sein sollten, so statuirte er doch einen festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunctionen, so auch für die Vorstellungsassociationen, namentlich für die Affecte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Nothwendigkeit in Kraft, so dass Hartley dem Materialismus nahe kam und seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Processe immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vorstellungsassociationen, als auch die Willensentschlüsse, sowie die Handlungen, sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Einen principiellen Unterschied zwischen psychischen und physischen Erscheinungen giebt es nicht. Deshalb entscheidet sich auch Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Theil der Physiologie werden; anstatt die psychischen Thatsachen zu analysiren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, dass sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: christianity not mysterious, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preussen in Berlin und Charlottenburg auf. Er starb 1722 in bitterer Armuth in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloss er sich eng an Lockes Erkenntnisslehre an und suchte zu zeigen, dass die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Uebervernünftiges enthielten. In einer späteren deistischen Schrift sucht er nachzuweisen, dass die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretiker von der Kirche ausgeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und dass die Heidenchristen partiell ihre heidnische Vorstellungsweise in das Christenthum hineingetragen hätten. In seiner Widerlegung Spinozas hat er an diesem zweierlei auszusetzen, erstens, dass Spinoza unterlassen habe, eine Definition der Bewegung zu geben, und zweitens, dass er behaupte, jeder Theil der Materie denke beständig. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Action sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloss drei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Materie; das Princip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland aber nicht in der leibnizischen, sondern in der cartesianischen Fassung. Da die Materie nicht inactiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Processe nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Theilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfunction. Wie die Zunge das Organ des Geschmacks ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. — Toland, von welchem die Bezeichnung „Freidenker“ herrührt — er spricht von sich und den ihm Gleichgesinnten: we freethinkers —, hat

bedeutenden Einfluss auf die Entwickelung des Materialismus in Frankreich gehabt. — Andere Freidenker und Deisten wie Anthony Collins (1676—1729), Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christenthum zum Vernunftglauben hinaus.

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der grosse Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) stand den specifisch philosophischen Untersuchungen ferner. Er rief der Physik zu: hüte dich vor der Metaphysik! Er preist die Verbannung der scholastischen „formae substantiales“ und „qualitates occultae“, empfiehlt die mathematisch-mechanische Erklärung der Erscheinungen, und sagt: „omnis philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua.“ Newton verlangt, dass die analytische Betrachtung stets der synthetischen vorausgehe; er glaubt, dass die Cartesianer dieser Forderung zu wenig gerecht geworden seien und sich in ein Hypothesenspiel verloren haben. Die analytische Methode geht von Experimenten und Beobachtungen zu allgemeinen Schlüssen fort; sie schliesst aus den zusammengesetzten Dingen auf die einfachen, aus den Bewegungen auf die bewegenden Kräfte und überhaupt aus den Wirkungen auf die Ursachen, aus den besonderen Ursachen auf die allgemeineren bis zu der allgemeinsten hin; die synthetische Methode dagegen erklärt aus den erforschten Ursachen die daraus herfliessenden Erscheinungen. Hypothesen verwirft Newton principiell, ohne jedoch in der wirklichen Forschung dieselben ganz entbehren zu können. Er basirt auf die Erscheinungen die Doctrin der allgemeinen Schwere, welche proportional den Massen und umgekehrt proportional den Quadraten der Entfernungen wirke. Er lehrt, die Schwere der Planeten gegen die Sonne sei zusammengesetzt aus ihrer Schwere gegen die einzelnen Sonnentheile. Den Grund der Schwere lässt er unerforscht. Von Newtonianern wird die Schwere zu den primären Qualitäten der Körper gerechnet (wie z. B. Rogerus Cotes in der Vorrede zu der zweiten, 1713 erschienenen Auflage der newtonschen Principia philos. nat. sagt, die Schwere sei inter primarias qualitates corporum universorum ebensowohl enthalten, wie die Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit (was Leibniz tadelt, Lettre à Bourguet, in Erdmanns Ausg. S. 732). Newton dagegen sagt (in der Vorrede zur zweiten, 1717 erschienenen Auflage seiner Optik): „et nequis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci, quaestionem inquam, quippe qui experimentis rem istam nondum habeam exploratam“; er führt nämlich in der Quaestio XXI. des dritten Buches der Optik die Schwere versuchsweise auf die Elasticität des Aethers zurück, dessen Dichtigkeit mit seinem Abstande von den festen Körpern wachse. Naturwissenschaftlich hochgebildete Zeitgenossen Newtons, wie Huyghens, wussten sich in das neue Princip nicht zu finden; die Erklärung der Ebbe und Fluth durch das Attractionsprincip findet Huyghens unbefriedigend, und er sagt, dieses Princip erscheine ihm absurd (in einem Briefe an Leibniz vom 18. Nov. 1690). In der Optik verwirft Newton die (von Huyghens vertretene) Vibrationstheorie, weil dieselbe gewisse Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, insbesondere auch weil aus ihr eine Verbreitung des Lichts, die der des Schalls gleichartig wäre, also ein Sehen um die Ecke gleich dem Hören um die Ecke folgen würde (die Entgegnung auf diesen Einwurf giebt u. A. Helmholtz in seiner „physiol. Optik“); doch nimmt auch Newton an, dass mit den aus leuchtenden Körpern emittirten materiellen Strahlen Vibrationen verbunden seien; insbesondere sollen solche in den Sinnesorganen selbst statthaben. Mittelst derselben werden die Gestalten (species) der Dinge dem Gehirn zugeführt und in das Sensorium gebracht, welches der Ort ist, wo die empfindende Substanz gegenwärtig ist und die ihr hier gegenwärtigen Bilder der Dinge percipirt. Ohne dass es einer Vermittelung durch Sinne bedarf, percipirt

der allgegenwärtige Gott unmittelbar die Dinge selbst, die in ihm sind; der unendliche Raum ist gleichsam das Sensorium der Gottheit. (In dieser letzteren Ansicht schliesst sich Newton an Platons Lehre von der räumlichen Ausbreitung der Weltseele durch das Ganze der Welt an, bezieht dieselbe aber mit Henry More und andern Platonikern auf Gott, den er jedoch nicht Seele der Welt genannt wissen will, da die weltlichen Dinge zu ihm nicht in dem gleichen Verhältniss stehen, wie unser Leib zu uns, sondern eher in dem Verhältniss, wie die Species in unserm Sensorium zu uns.) Der Beweis für Gottes Dasein liegt in der ausgesuchten Kunst und Verständigkeit, die sich uns in dem Bau der Welt und insbesondere auch in dem Organismus eines jeden lebenden Wesens bekundet.

§ 11. Zahlreiche Bearbeiter fand in der Zeit nach Locke und grossentheils in Folge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie. Freilich befolgten diese zum Theil von der lockeschen Erkenntnisslehre abweichende Principien. Als der bedeutendste dieser Moralphilosophen muss der jüngere Shaftesbury (1671—1713) gelten, der seiner Ethik eine Theorie der Affecte zu Grunde legte, unterscheidend zwischen selbstischen, geselligen und Reflexions- oder rationalen Affecten, und in der Ethik zugleich den ästhetischen Gesichtspunkt geltend machte. Das richtige Verhältniss zwischen selbstischen und wohlwollenden Affecten gefällt, und in dieser Harmonie beruht die Tugend. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit gegeben. — Die religionsphilosophischen Ansichten Shaftesburys neigen sich mehr einem optimistischen Pantheismus als dem Deismus zu. — Seine namhaftesten Schüler waren Butler und Hutcheson, von denen der erstere dem „Gewissen" als dem Princip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affecte zuerkannte, der letztere, die Moral noch mehr in das Gebiet der Aesthetik ziehend, den „moralischen Sinn" in den Vordergrund stellte.

Clarke lehrte, man müsse sich nach der Eigenthümlichkeit der Dinge in seinem Verhalten gegen sie richten, und Wollaston ganz Aehnliches, indem er Wahrheit durch die Handlungen ausgedrückt wissen wollte. Ferguson verbindet die drei Principien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vollkommenheit.

Vgl. hierzu v. Gizycki, die Ethik David Humes, Einleitung: die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth. and XVIIIth. centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit., Edinburgh 1872.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1869, 3 Bde., v. Walt. M. Hatch, von dem auch sein Leben erscheinen wird; deutsch Lpz. 1776, die deutsche Uebersetzung v. 1768 enthält nur die beiden ersten Abhandlungen des Werkes. Die characteristics enthalten: 1) a letter concerning Enthusiasm, to Mylord Sommers, 2) Sensus communis, an essay on the freedom of Wit and Humour, 3) Solilogy, 4) An inquiry concerning Virtue and Merit, 5) the Moralists, 6) Miscellaneous reflexions on the preceding treatises and other critical subjects, 7) a notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet u. hiernach auch ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1780. Ausserdem rühren

noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University. Ueber ihn handeln Gideon Spicker, die Phil. d. Graf. v. Sh., Freib. i. Br. 1872. Leslie Stephen in s. Essays on freethink. and plainsp. S. 198—242. Georg v. Gizycki, die Philos. Shaftesburys, Lpz. u. Heidelb. 1876.

Jos. Butler, the analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736; fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726.

Sam. Clarke, demonstrat. of the being and attributes of God, Lond. 1705—6; opera, Lond. 1738—42; üb. ihn handelt R. Zimmermann, C.s Leb. u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Ks. Akad. d. W., phil.-hist. Cl. 19. Bd. S. 249-336.

W. Wollaston, the religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö.; J. M. Drechsler, üb. W.s Moralphil., Erlang. 1801.

Fr. Hutcheson, inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726, u. ö., deutsch Frankf. 1762; philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745; a system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechmann), Glasgow 1755.

H. Home, essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunschw. 1768; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Lpz. 1765. Ueb. ihn handelt A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), memoirs of the life and writings of Henry H., of Kames, Edinb. 1807—10; Lond. 1814. Vgl. auch Wm. Smellie, literary and characteristic lives of John Gregory, Henry Home, Lord Kames, David Hume und Ad. Smith with a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1800.

A. Ferguson, instit. of moral philos., Lond. 1769, deutsch v. Garve, Lpz. 1772.

Schon vor Lockes Auftreten hatte sein Zeitgenosse Richard Cumberland (1632—1719) die Doctrin des Hobbes, dass die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben werde, bestritten und auf das Wohlwollen die Moral gegründet in der Schrift: de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua elementa philosophiae Hobbesianae quum moralis, tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672, und zwar soll es ursprünglich in der Menschennatur liegende wohlwollende Neigungen geben. Das allgemeine Wohl ist das höchste Gesetz. Aber freilich bezieht sich diese benevolentia universalis auch auf das eigene Selbst. Denn die Verpflichtung zu dem allgemeinen Wohl geht nur daraus hervor, dass in diesem das eigene Wohl mit eingeschlossen ist. Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671, gest. 1713 in Neapel, war der Enkel des älteren mit Locke befreundeten Shaftesbury. Seine Erziehung hatte Locke geleitet. Er war ein Kenner und warmer Freund des Alterthums, besonders des Aristoteles und der Stoiker. Er nahm auch vieles von der alten Moral in seine Philosophie herüber. In seinen Schriften behandelte er philosophische Themata in leichter, gefälliger, dem Conversationstone sich nähernder Art, besonders um die Schichten der höheren Gesellschaft wieder zu gewinnen. Gerade wegen dieser Kunst seiner Schreibart ist er als Philosoph oft geringgeschätzt worden. In seinen Schriften zeigt er sich zugleich als ein Mann von Lebens- und Weltkenntniss, der sich mit Kunst und Litteratur eingehend und kritisch beschäftigt hat. — Vor allen Dingen geht er darauf aus, die selbständige Bedeutung der Sittlichkeit anzuerkennen, sie einerseits von der Theologie, andererseits aber auch von dem Naturmechanismus unabhängig zu machen. Die reine Liebe zum Guten und zur Tugend ist ihrer Entstehung und Natur nach selbständig. Sie wird zwar befördert durch die religiöse Annahme der Güte und Schönheit im Weltganzen und eines guten und gerechten Lenkers der Welt, aber sie entartet durch Gunstbuhlerei bei Gott, durch Hoffnung auf Lohn, Furcht vor der Strafe. — Shaftesbury hat mit dieser seiner Lehre auf die kantische Darlegung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion beträchtlichen Einfluss geübt.

Er gründet nun seine Ethik auf psychologische Basis, indem er die menschliche Natur erforscht, namentlich eine Theorie der Affecte, Neigungen giebt, ähnlich dem Spinoza. In den thierischen Organismen findet er ein doppeltes Streben,

einmal ein auf das Eigenleben gerichtetes, Hunger, Durst u. dgl., und dann ein auf das Gattungsleben bezügliches, Fortpflanzungstrieb. Dasselbe ist auch bei dem Menschen der Fall, in dem sich die selbstischen Triebe zeigen neben den socialen, geselligen, welche letzteren auf Andere oder auf das Gattungsleben sich beziehen, wie Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft, und in jedem normalen Menschen zu einem hohen Grade entwickelt sind. Diese beiden Affecte sind die natürlichen. Neben diesen giebt es noch unnatürliche, welche den genannten entgegenwirken und sich als Bosheit kundgeben, als unmenschliche Lust am Anblick der Qualen Anderer, als Schadenfreude. Auch das Uebermaass der selbstischen Neigungen soll zu den unnatürlichen Affecten gehören, z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes. Diese unnatürlichen dürfen in einem normalen Individuum nicht vorkommen.

Ausser den selbstischen und geselligen Affecten, welche beide auch sinnliche genannt werden, weil sie auf Anschauliches gerichtet sind, finden sich, aber nur bei dem Menschen, noch die rationalen oder Reflexionsaffecte, welche die Vernunft voraussetzen. Es bestehen diese Affecte in Gefühlen der Achtung oder Verachtung des Moralisch-Schönen oder Hässlichen, und ihre Gegenstände sind die menschlichen Handlungen oder richtiger die Gesinnungen, aus denen die Handlungen fliessen, und die Affecte. Geradeso wie bei den sinnlichen Gegenständen der Eindruck von Schönheit, Hässlichkeit hervorgebracht wird je nach der Anordnung und den Verhältnissen, wie Harmonie oder Dissonanz in den musikalischen Tönen, so wird sich auch, wenn Thun und Handeln sich unserer Vernunft darstellen, ein Unterschied in den Gefühlen bemerklich machen, indem hier der Geist etwas Angenehmes oder Unangenehmes herausfindet. Er kann ebensowenig dort wie hier seine Abneigung oder seine Bewunderung zurückhalten. Es ist dies eine Art feinerer Sinn, der sich in den rationalen Affecten äussert, ebenso wie es einen Sinn für Musik, einen Farbensinn giebt, und zwar ist dieser moralische Sinn angeboren (dies gegen Hobbes und Locke gerichtet, obwohl Sh. letzteren aus Pietät nicht nennt). Diese Reflexionsaffecte sind aber nicht nur ästhetische Urtheile, sondern selbsttreibende Kräfte, die den Beurtheilenden selbst zum sittlichen Ziele hinbewegen müssen. Freilich ist bei den Künsten der natürliche Sinn nicht hinreichend; es muss die Cultur hinzukommen, damit sich der Geschmack ausbilde. So muss sich auch die moralische Kunst auf Grund des ursprünglichen Triebes ausbilden durch Uebung, um namentlich in verwickelten Fällen sicher zu sein.

Was gefällt nun aber als moralisch schön oder als Tugend? Das Schöne wird zurückgeführt überall auf Harmonie, also auf Verbindung des Verschiedenen, Versöhnung der Gegensätze; so wird das Wesen der Sittlichkeit beruhen in dem richtigen harmonischen Verhältniss der selbstischen und geselligen Neigungen, und es leuchtet hier die Verbindung des moralischen mit dem ästhetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury deutlich hervor. Gut und tugendhaft sein heisst, alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des Systems, von welchem das Subject ein Theil ist. Das Gute des Systems, welchem der Handelnde angehört, muss der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung sein. Wenn auch so die Tugend bezeichnet werden kann als die auf das allgemeine Wohl zielende Richtung der Affecte, so sollen die selbstischen Triebe doch nicht vollständig unterdrückt werden zu Gunsten der allgemeinen Glückseligkeit. Dadurch würde nur eine Disharmonie zu Tage kommen. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit verbunden, und bisweilen tritt der eudämonistische Charakter in der Ethik Shaftesburys stark hervor, wie der Satz beweist, dass die richtige Selbstliebe der Gipfel der Weisheit sei. Die Lehre Shaftesburys ist auch später von seinen Nachfolgern zu einem vollkommenen Eudämonismus entwickelt worden.

In Bezug auf seine Religionsphilosophie wird Shaftesbury häufig als Deist bezeichnet. Er verwahrt sich aber selbst gegen diesen Namen und trat der christlichen Religion nicht feindselig gegenüber, wohl aber einer starren Orthodoxie. An dem historischen Christenthum fand er nicht Alles gut und wahr. Doch läugnete er die Offenbarung nicht durchaus. Seine religiöse Ansicht ist wohl kaum deistisch zu nennen, sondern er neigt vielmehr dem Pantheismus zu, mit dem er einen entschiedenen Optimismus verband, wobei sich auch die künstlerisch-ästhetische Richtung Shaftesburys geltend machte. Alle einzelnen Mängel und Widersprüche in der Welt sollen nothwendige Bedingungen für die allgemeine Vollkommenheit sein, wie die Disharmonien für die Harmonie, Gedanken, die sich dann später ausgeführt und metaphysisch begründet in der leibnizischen Theodicee finden. — Shaftesburys Bedeutung liegt mehr in seiner Ethik als in seiner Religionsphilosophie. Der englischen Moralphilosophie hat er im Ganzen und Grossen ihre Richtung gegeben und von bedeutendem Einfluss ist er auf deutsche Dichter und Denker gewesen, so vor Allen auf Herder und Schiller.

Ein Anhänger und Schüler Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffecte oder das Princip der Reflexion „Gewissen“ nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Principien unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affecte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Usurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Uebrigens legte Butler Nachdruck darauf, dass die sittliche Billigung oder Missbilligung nicht bedingt werde durch das Uebergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends: wir missbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel. Ebenfalls ein Schüler Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor zu Glasgow), welcher die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen setzte, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, und ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (moral sense, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht, wie die Reflexionsaffecte bei Shaftesbury, activ, zum Handeln antreibend, sondern nur urtheilend, zuschauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches Hutcheson als uninteressirt annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu den ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Theil der Gesammtheit lieben.

Der Prediger Samuel Clarke (1675—1729), ein Schüler Newtons und Lockes, der ihre Ansichten insbesondere auch gegen Leibniz vertrat, setzte das Wesen der Tugend in die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemässe Behandlung derselben, so dass ein Jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besondern Verhältnissen nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäss verwendet werde. Je mehr Eigenthümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch gegen dasselbe. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muss er in seinem Wachsthum befördert werden.

Das Thier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloss wenn der eigene Wille des Andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse negirt, d. h. nicht berücksichtigt, ist gerade so unvernünftig, wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negirt. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Aehnliches lehrte William Wollaston (1659 bis 1724), welcher den Grundsatz aufstellte, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke. Wahrheit zu erkennen und sie in Reden und Handlungen zu zeigen, ist der letzte Zweck des Menschen. Jede Handlung drückt nämlich einen Satz aus. Quäle ich ein Thier, so spreche ich damit zugleich den Satz aus: Ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen. Handelt man wahr, so behandelt man die Dinge, wie sie es verdienen. Aus dieser gehorsamen Hingabe an die Dinge ergiebt sich dann wieder die Glückseligkeit als das höchste Gut.

Unter den späteren schottischen Moralisten sind der Aesthetiker Henry Home (1696—1782) und Adam Ferguson (1724—1816) hervorzuheben. Letzterer setzte die Tugend in die fortschreitende Entwickelung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, dass er ein vortrefflicher Theil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heisst die Menschen lieben. So sucht Ferguson mit einander die Principien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) zu vereinigen. Auch William Paley (1743—1805) gehört zu den namhaften englischen Moralisten. Seine Grundsätze der Moral und Politik (Principles of moral and political philosophy, London 1785 u. ö.) sind verdeutscht von Garve, Frkf. u. Leipz. 1788, erschienen. Er findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Princip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäss sei, oder nicht, ist nichts Anderes zu untersuchen nöthig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vortheilhaft ist, ist recht.“

§ 12. Der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716). Er theilt mit Descartes und Spinoza, im Gegensatz zu Locke, die dogmatistische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit auch über den Erfahrungskreis hinaus zur Wahrheit zu gelangen. Aber er überschreitet den cartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie. Monade nennt Leibniz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das, was zu wirken vermag; die thätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die Monaden sind die wahrhaft so zu nennenden Atome; sie unterscheiden sich von den Atomen, welche Demokrit annimmt, theils dadurch, dass sie metaphysische, also nicht ausgedehnte Punkte sind, theils durch

ihre thätigen Kräfte, welche in Vorstellungen bestehen. Die Atome sind von einander durch Grösse, Gestalt und Lage, aber nicht qualitativ durch innere Zustände, die Monaden dagegen von einander qualitativ durch ihre Vorstellungen verschieden. Alle Monaden haben Vorstellungen; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung ihrer Objecte möglich machen, andernfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Theile ihrer Objecte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur klaren Erkenntniss der letzten oder absolut einfachen Theile in den Stand setzen. Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle anderen Monaden sind ihre Fulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellungen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewusstsein ihrer selbst und Gottes. Die Thierseelen haben Empfindung und Gedächtniss. Jede Seele ist eine Monade; denn das jeder Seele zukommende Wirken auf sich selbst beweist ihre Substantialität, und alle Substanzen sind Monaden. Was uns als ein Körper erscheint, ist in Wirklichkeit ein Aggregat von vielen Monaden; nur in Folge der Verworrenheit unserer sinnlichen Auffassung stellt sich uns diese Vielheit als ein continuirliches Ganzes dar. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jeder endlichen Monade sind diejenigen Theile des Weltalls am klarsten, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht; sie spiegelt von ihrem Standpunkte aus das Universum. Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Succession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Causalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von aussen aufzunehmen. Es beruht andererseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihre Bewegung, Verbindung und Trennung auf rein mechanischer Causalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Seele und Leib des Menschen stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleichgestellte Uhren von vollkommen gleichmässigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Mit der physischen Welt

steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie. — Neben der leibnizischen Doctrin, welche das Haltbare der aristotelischen und der cartesianischen Lehre in sich aufzunehmen suchte, gingen in Deutschland auch andere Gedankenrichtungen her, insbesondere die lockesche. Auch behaupteten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker, wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhausen, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer Thomasius u. A. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität.

Von den philosophischen Schriften des Leibniz ist ausser den frühesten Dissertationen (de principio individui, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guhrauer m. krit. Einleitung, Berl. 1837; specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, ib. 1664, tractat. de arte combinatoria, cui subnexa est demonstr. existentiae Dei ad math. certitud. exacta, Lips. 1666, Francof. ad. M. 1690) nur die Théodicée, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710, u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö., deutsch mit Fontenelles Eloge, Hannov. 1720 u. ö., deutsch v. Gottsched, 5. Aufl., Hann. u. Leipz. 1763 und in der philosophisch. Bibliothek v. Kirchmann, übers. v. Kirchmann) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen; um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die L. in der seit 1682 durch Otto Mencken hsg. Zeitschrift: Acta eruditorum Lipsiensium seit 1684 und in dem Journal des savants seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war L.s Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doctrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach L.s Tode wurden einzelne bis dahin ungedr. Briefe und Abh. hsg., insbes.: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig. by Sam. Clarke, Lond. 1717, franz.: Recueil de diverses pièces sur la phil., la relig. etc. par M. L., Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amst. 1719, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Wolff, hrsg. von Joh. Hnr. Köhler, Frankf. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G.W. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. In der Ztschr. „L'Europe savante" wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101 zuerst der (wahrscheinl. 1714 geschrieb.) Aufsatz veröffentlicht: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, den dann des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. Recueil 1719 und Dutens in der unt. zu erwähnend. Sml. 1768 wieder abdrucken liess. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln L.s für den Prinzen Eugen von Savoyen 1714 niedergeschriebener Abriss seines Systems, den zuerst J. H. Köhler in einer deutsch. Uebersetzung u. d. T.: des Herrn Gottfr. Wilh. v. Leibniz Lehrsätze üb. d. Monadologie, imgleich. von Gott, seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von d. Seele des Menschen, Frankf. 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übers., erschien dieselbe Schrift in den Act. erud. Lips., suppl. t. VII., 1721, dann auch, m. commentirend. Bemerkgn. v. Mich. Gottl. Hansche, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der dutensschen Smlg. u. d. T.: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Hdschr. zuerst von Erdmann in s. Ausg. d. Opera philosophica 1840 veröffentl. worden. L. epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—42. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gott. 1745, wozu einleitend als Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani bereits 1737 von Gruber die Correspondenz zwisch. Boineburg und Conring veröffentl. wurde, welche über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen enthält. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski etc. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. ref. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. Oeuvres philosoph. latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la biblioth. royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leips. 1765, deutsch m. Zusätz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—80. In dieser raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verf., umfangr. Streitschr. geg. Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain (deutsch von Schaarschmidt in Kirchmanns philos. Biblioth., 1873—74); ferner enthält dieselbe:

Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Bald hernach folgte die dutenssche Ausg. der L.schen Werke, die aber die von Raspe veröffentl. Stücke nicht mitaufgenommen hat: Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur., Artes; III.: Opera mathem.; IV.: Philos. in genere et opuscula Sinenses attingentia; V.: Opera philol.; VI.: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica. Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichgn. sind seitdem ersch.: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (in conciliatorischem Sinne vielleicht schon um 1686 geschrieb.), mit franz. Uebers. zuerst hsg. Par. 1819, lat. u. dtsch., 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. dtsch. von Carl Haas. Tüb. 1860. L.s deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berl. 1838—40 hrsg. Eine neue Gesammtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedirte aus Manuscripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit d. einzeln. Briefe, Abhdlng. u. Schriften Notizen beigefügt: Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Oeuvres de Leibniz, nouv. éd., par. M. A. Jacques, 2 voll., Paris 1842. Eine vollständ. Sammlung aller leibnizisch. Schriften hat Geo. Hnr. Pertz begonnen; 1. Folge, Gesch., Bd. I—IV, Hannov. 1843—47; 2. Folge, Philos., Bd. I.; Briefwechs. zw. L., Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover hrsg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Math., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I—VII, Berl. und (von Bd. III an) Halle 1849—63. Auch die mathemat. Schrift. enthalt. manches Philosophische, z. B. in Bd. V.: in Euclidis πρῶτα, in Bd. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Gerhardt hat 1846 auch die kleine, von L. nicht lange vor s. Tode verf. Schrift: Historia et origo calculi differentialis hrsg. A. Foucher de Careil hat die ob. (bei d. Litt. üb. Spinoza) citirte Réfutation inéd. de Spinoza par Leibniz veröffentl. in: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1854—57, und giebt ferner heraus: Oeuvres de Leibniz, publiées pour la pr. fois d'après les mscr. orig., Paris 1859 ff., 2. éd. t. I. ff. Par. 1867 ff. Eine neue Ausg. l.scher Werke hat auf Grund des hdschriftl. Nachlasses in d. Kgl. Bibl. zu Hannover Onno Klopp veranstaltet, Hannov. 1864 ff. (erste Reihe: hist.-polit. und staatswiss. Schriften Bd. I—VI, 1864—72). Oeuvres philosophiques de L., avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vls., Paris 1866. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibn., herausgeg. von C. J. Gerhardt, Bd. 1, Berlin 1875, Bd. 2, 1879 (ein Theil der Briefe). Den Briefwechs. zw. L. und Christ. Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1860, edirt. Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtsch. Uebstzg. nebst beigefügt. Einleitungen Gust. Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipz. 1863, abdr. lassen.

Ueber den philosophischen Entwickelungsgang Leibnizens sind vor Allem seine eigenen Aeusserungen, insbes. in der Einleitung zu seinen Specimina Pacidii (Op. ph. ed. Erdm. p. 91), ferner in Briefen an Remond de Montmort u. A., belehrend. Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre handeln namentlich: Jo. Geo. von Eckhart (L.s Secretair und später sein College in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biograph. Notizen erst spät durch v. Murr in dem Journal zur Kunstgesch. u. allg. Litt. VII., Nürnberg 1779, veröffentl. worden sind, aber im Mscr. an Fontenelle mitgetheilt, von diesem benutzt wurden für sein Eloge de Mr. de Leibniz (geles. in d. Paris. Akad. der Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in d. Sammlung der Eloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in d. dtsch. Ausg. d. Theodicee von 1720, auch, m. Anm. von Baring, in der Ausg. von 1735; vgl. Schleiermacher, üb. Lobreden im Allgem. u. die Fontenellesche auf Leibniz insbes., in Schleiermachers Werk, III, 3 S. 66 ff.). Elogium Leibnitii (von Chr. Wolff, auf Grund Eckhartscher Nachr.), in den Act. Erud., Juli 1717, wozu 1718 im „Otium Hannoveranum" ein von Feller verf. „Supplementum vitae Leibn. in actis erud." erschien. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz par M. L. de Neufville (Jaucourt) in der Amst. Ausg. der Theodicee von 1734. Ludovici, ausführl. Entwurf e. vollständ. Historie der L.schen Philos., Lpz. 1736—37. Lamprecht, Leb. des Herrn von L., Berlin 1740, italien. von Joseph Barsotti m. Anm. besond. auf L.s Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Gesch. des Herrn von L., aus d. Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. Eloge de L., qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berl. 1769. Lobschrift auf Gfr. Wilh. Freih. v. L. in der K. dtsch. Ges. zu Götting. vorgel. von Abr.

Gotthelf Kästner, Altenburg 1769. Mich. Hissmann, Versuch üb. d. Leben L.s, Münster 1783. Auch Rehberg im hannöversch. Magaz. 1787, und Eberhard im Pantheon der Deutschen II, 1795, haben L.s Leben dargestellt. In neuerer Zeit hat Gottschalk Ed. Guhrauer eine ausführl. Biogr. geliefert, G. W. Freih. v. L., 2. Bd., Bresl. 1842, m. Nachträg. 1846, engl. von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge u. Abhdl. von Boeckh: üb. L. u. d. dtsch. Akademien, üb. L.s Ansichten v. d. philol. Kritik, über L. in s. Vhältn. z. posit. Theol. etc., abg. in Boeckhs kl. Schr., hrsg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II, Lpz. 1859 u. Bd. III, 1866. Trendelenburg, in den Monatsber. der Akad. d. Wiss. und in Tr.s hist. Beitr. z. Philos., Bd. II, Berl. 1855 u. Bd. III, 1867. Ferner: Onno Klopp, d. Vhältn. von L. z. den kirchl. Reunionsversuchen in d. zweit. Hälfte d. 17. Jahrh. in: Ztschr. des hist. Vereins f. Niedersachs., Jahrg. 1860, L. als Stifter gelehrt. Gesellsch., Vortr. bei d. Philolog.-Vsml. zu Hannov., Gött. 1864, L.s Plan z. Gründ. e. Societät der Wiss. in Wien, im Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen, auch separat, Wien 1868. L.s Vorschlag e. franz. Expedition nach Aegypten, Hannov. 1864. Die diesen Vorschlag enthaltenden Schriften haben Foucher de Careil, Oeuvres de L.: Projet d'expédition d'Egypte, présenté par L. à Louis XIV., Paris 1864, und Klopp, Hann. 1864, edirt. K. G. Blumstengel, L.s ägyptisch. Plan, Lpz. 1869. Osk. Hubatsch, L. u. s. ägypt. Project, in Neu. Lausitz. Magaz., 49. Bd., 1872, S. 55—87. L. Neff, G. W. L. als Sprachforsch. u. Etymologe, Lyc.-Prog., Heidelb., 1870—71, auch sep., Tübing. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Paris 1873; Leibniz et les deux Sophies, Paris 1876.

Auf die leibnizische D o c t r i n gehen ausser den betreffenden Theilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter bes. die Darstellung derselben von E r d m a n n (Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. neu. Phil., II. Bds. 2. Abth.: L. u. d. Entwickl. d. Idealism. vor Kant, Lpz. 1842) und von K u n o F i s c h e r (Gesch. d. neu. Phil., Bd. II.: L. u. seine Schule, 2. neu bearb. Aufl., Heidelb. 1867) hervorzuheben sind, Ldw. F e u e r b a c h, Darstellg., Entwickl. u. Krit. der l.schen Phil., Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844; N o u r i s s o n, la phil. de L., Paris 1860; ferner manche ält. u. neuere Abhdlgn. u. Schriften, welche einzelne Seiten der l.schen Phil. betreffen. Geo. Bern. Bilfinger, comm. de harmonia animi et corp. humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, 2. ed. 1735, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Ch. Baumeister, hist. doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucquet, primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, diss. qui a remporté le prix composé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss. qui a remporté le prix. prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. K a n t üb. d. Optimismus, Kgsb. 1759, womit jedoch die spätere, vom krit. Standpunkt aus das Problem behandelnde Schrift üb. d. Missling. aller philos. Versuche. e. Theodicee zu vergleichen ist. Ancillon, essai sur l'esprit du Leibnitianisme, in den Abh. der ph. Cl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran, expos. de la doctrine philos. de L., composé pour la Biogr. univ., Paris 1819. H. C. W. Sigwart, die l.sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihr. Zsmh. mit früher. Philosophemen betracht., Tüb. 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Inaug.-Diss., Berl. 1837. K. Mor. Kahle, L.s vinculum substantiale, Berl. 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (zur Feier des 21. Juni 1846 als des zweihundertj. Geburtstages L.s), Lips. 1846. R. Zimmermann, L.s Monadologie, Wien 1847; L. und Herbart, e. Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849; d. Rechtsprincip bei L., Wien 1852; üb. L.s Conceptualismus, ebd. 1854 (aus d. Sitzungsber. der Wiener Akad., wiederabg. in den Stud. u. Kr., Wien 1870). Trendelenburg, das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philos. Betrachtung u. dessen Naturrecht; Bruchstücke in Leibnizens Nachlass, zum Naturrecht gehörig, in: Historische Beiträge zur Philos. Bd. II, S. 233—256 u. 257—282; ders. üb. L.s Entwurf einer allgemeinen Charakteristik u. über die Elemente der Definition in L.s Philos., ebd. Bd. III, S. 1—47 u. 48—62. F. B. Kvet, L.s Logik; L. und Comenius, Prag 1857. Ueber L.s Religionsphil. handelt C. A. Thilo in der Zeitschr. f. ex. Philos. Bd. V, 1864, S. 167—204. Em. Saisset, discours sur la philos. de L., Paris 1857. L. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la cabbale, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, étude sur la théodicée de L., Paris 1863. Oscar Svahn, akad. Abh. üb. d. Monadenlehre, Lund 1863. Hugo Sommer, de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos., Gott. 1866. Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristoteleis (inest. ineditum Leibnitianum), diss. inaug., Berol. 1867. Ludw. Grote, L. u. s. Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath, L.s Missionsgedanken, Berlin 1869. A. Pichler, die Theologie des L., Münch. 1869—70. Jos. Durdik, L. u. Newton, Halle 1869. Otto Caspari, L.s Philos., Lpz. 1870 (69).

Edm. Pfleiderer, G. W. L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Leipz. 1870 (69), L. als Verf. v. zwölf anonym. meist deutsch-polit. Flugschriften nachgewiesen, Leipz. 1870. Ad. Brennecke, L.s Beweise f. das Dasein Gottes, in: philos. Monatsh. V, 1870, S. 42—63. Geo. Jellinek, d. Weltanschauungen L.s und Schopenhauers, e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Leipziger In.-Diss., Wien 1862. A. Reinhardt, sind es vorzugsw. specul. od. naturw. Gründe, w. L. zur Aufstellg. s. Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Wilh. Guerrier, L. in seinen Beziehungen zu Russland u. Peter d. Grossen, Petersb. u. Lpz. 1873. Hülsen, L. als Pädagoge u. s. Ansichten, üb. Pädagogik, G.-Pr., Charlottenb. 1874. H. G. Meyer, L. u. Baumgarten als Begründer d. dtsch. Aesthetik, Halle 1874. D. Nolen, quid Leibnizius Aristoteli debuerit, Paris 1875. J. Schmidt, Leibniz u. Baumgarten. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesthet., Halle 1875. K. Bussenius, üb. die Theodicee des Leibniz, G.-Pr. von Rossleben, 1876. T. Kirchner, Leibniz' Psychologie, Cöthen 1876. Ders., Gottfr. Wilh. Leibniz. Sein Leben u. Denken, 1877. K. R. Geijer, Huru förhaller sig L.z' Metaf. till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. Gust. Schulze, zur leibnizschen Theodicee, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. K., Bd. 70, 1877, S. 193—224. A. Schmarzow, Leibniz u. Schottelius. Die unvergleichlichen Gedanken untersucht u. herausgeg., in Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. der germanisch. Völker, herausgeg. v. B. ten Brink etc., No. 23, Strassb. 1877. M. Penchon, de infinito apud Leibnitium, Paris 1878.

Ueber L. und die l.sche Schule, bes. m. Rücks. auf Kants Kritik, handelt der Leibnizianer W. L. G. Frhr. von Eberstein, Versuch e. Gesch. d. Logik u. Metaph. bei d. Deutschen v. Leibniz bis auf d. gegenw. Zeit, Halle, 1794—99. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de Leibniz, Paris 1875.

Eine Gesammtausgabe der Werke Vicos ist Neap. 1835, Mailand 1837 erschienen. Neuerdings sind Scritti inediti durch G. del Giudice, Neapel 1862, veröffentl. worden. Ueb. Vico handeln u. A.: Joseph Ferrari in d. Einl. zu d. Ausg. der Werke Vicos, Mailand 1837; vgl. Ferrari, Vico et l'Italie, Paris 1839; Cantoni, Vico, Turin 1867; K. Werner, üb. Giamb. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; ders., Giamb. Vico als Philos. u. gelehrter Forscher, Wien 1879. A. Pizzolorusso, Giamb. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878.

Vgl. üb. die frühere Zeit die oben (S. 118) angeführte Schrift von K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf e. vollständ. Historie der l.schen Philos. Lpz. 1735, 2. Aufl. u. d. T.: Ausführl. Entwurf etc. 3 Thle., 1736—38, ferner dess. Samml. u. Ausz. d. sämmtl. Streitschrift. weg. d. wolffsch. Phil., Lpz. 1737, Neueste Merkwürdgkn. d. leibn.-wolffsch. Phil., Lpz. 1738, und üb. die Zeit bis geg. das Ende des 18. Jahrh. die unt. wiederum zu erwähnenden, besond. auf den Kampf zw. dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht üb. die Frage: Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens u. Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht? Berl. 1796. Ausser den Darstellungen in Werken, die eigens auf die Geschichte der Philosophie gehen, sind hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Bildung manche Darstellungen der deutschen Nationallitteratur, wie besond. Hettner Literaturgesch. d. 18. Jahrh., Theil III, Braunschw. 1862 ff. und daneben besond. Schlossers Gesch. des 18. Jahrh., Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Cult. u. Aufklärg. d. 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—45, K. Biedermann, Dtschld. i. 18. Jahrh., Lpz. 1854—68 und auch Franks Gesch. der protest. Theologie, 2. Theil, Lpz. 1865, A. Tholuck, Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—62, dess. Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865 und ähnl. Werke zu vergleichen.

Gottfried Wilhelm Leibniz (Lubeniecz) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich L., ein Jurist, seit 1640 Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders um die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen und Rechtsphilosophen Christian Thomasius) der bedeutendste. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Plato und Plotin, gering zu achten, fand er doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Leibniz vertheidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitz des Jacob Thomasius eine Abhandlung de principio individui, worin er sich für die nominalistische Doctrin erklärt. Im Sommer 1663 studirte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel (über ihn handelt F. Bartholomäi in d. Ztschr. f. exacte Ph., Bd. 9, Heft 3,

1871). Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666 seine Ars combinatoria. Die juristische Doctorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht ertheilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doctorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er am 5. November 1666 die Abhdl. de casibus perplexis in jure vertheidigte; er verlangt in derselben im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht. Ohne Neigung zu der akademischen Lehrthätigkeit, die er in Altdorf hätte antreten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchymisten in Berührung. Am wichtigsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freih. Joh. Christ. v. Boineburg, der bis 1664 erster geheimer Rath (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch grossen Einfluss besass. L. widmete dem Kurfürsten die (von ihm auf der Reise von Leipzig nach Altdorf 1666 verf.) Schrift: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667. Bei dem Catalogus desideratorum leitete ihn Bacons Vorgang in der Schrift de augmentis scientiarum. Eine von L. 1668 verf. Abhdl. geg. den Atheismus ersch. u. d. T.: Confessio naturae contra atheistas mit des Spizelius Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo, Aug. Vindel. 1669. Mit dem Mainzischen Hofrath Herm. Andr. Lasser arbeitete L. 1668 u. 69 an einer Verbesserung des Corpus juris. Von des Nizolius Schrift de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (s. oben § 3, S. 12) besorgte L., durch Boineburg veranlasst, eine neue Ausg. m. Anmerk. u. Abhdlgn. (insbes. einer diss. de stilo philosophico Marii Nizolii), welche Frankf. 1670, auch 1674 erschien. Durch Boineburg, der, selbst ein zum Katholicismus übergegangener Protestant, schon im Jahr 1660 zu Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken thätig war, wurde L. bereits während seines Aufenthaltes in Mainz für die Reunionsbestrebungen gewonnen, welche vor allen Royas de Spinola (gest. 1695) mit Eifer betrieb, doch nahm erst später L. an denselben einen wesentlich mit eingreifenden Antheil. Auf Boineburgs Wunsch schrieb L. seine Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669, worin er mehr die Argumente des Socinianers Wissowatius zu widerlegen, als einen positiven Gegenbeweis zu führen sucht. Im Sommer 1670 wurde L. Rath am Ober-Revisions-Collegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstenthums. Im März 1672 trat er eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum Oct. 1676 verweilte, eine Zeit lang als Erzieher von Boineburgs Sohne. In Paris erhielt L. 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im Dec. 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Aufenthalt im Auslande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Cartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huyghens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walther von Tschirnhausen, durch den er mit philosophischen Sätzen Spinozas und vielleicht auch, falls wirklich Tsch. ihm den von Newton an Collins gerichteten Brief vom 10. Dec. 1672 über Barrows Tangentenmethode mitgetheilt hat, mit mathematischen, auf die Fluxionsrechnung bezüglichen Theoremen Newtons bekannt wurde, in London der auch mit Spinoza befreundete Secretär der Akad. d. Wissenschaften, Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah).

Durch Oldenburgs Vermittlung hat Leibniz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt. Bei der Durchreise durch Holland hat L. Spinoza besucht, mit dem er schon im Oct. 1671 über eine optische Frage correspondirt hat. Bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahr 1672 legte L. Ludwig XIV. den Rath zur Eroberung Aegyptens vor, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden und auch die damals immer noch beträchtliche Macht der Türken gebrochen werden sollte. Ein kurzer Entwurf dieses (von Boineburg ausgegangenen) Planes wurde bereits gegen das Ende des Jahres 1671 nach Paris gesandt, von L. verfasst unter dem Titel: Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit in praesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum (veröffentl. v. O. Klopp in dess. Ausg. l.scher Werke, I. Reihe, 2. Bd., S. 100 ff.). Daran schlossen sich: de expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (die Hauptschrift), und die gedrängtere Darstellung: Consilium Aegyptiacum. (Von der „Justa dissertatio" hat 1799 das englische Ministerium sich eine Abschrift von Hannover aus senden lassen, woraus 1803 in einer englischen Brochure ein Auszug erschien; von dem Consilium Aegyptiacum hat 1803 der französische General Mortier eine Abschrift in Hannover sich geben lassen und nach Paris gesandt, wonach ein Abdruck 1839 in Guhrauers Schrift: Kurmainz in der Epoche von 1672, erfolgt ist. Die grössere Denkschrift ist unvollständig durch Foucher de Careil im V. Bande seiner Ausgabe, vollständig zuerst durch Onno Klopp in seiner Ausg. l.scher Werke 1864 veröffentl. worden.)

Newton hatte bereits seit 1665 und 1666 die von ihm sogenannte „Arithmetik der Fluxionen" erfunden und bald nachher nach ihrer Grundlage und in der Anwendung auf das Tangentenproblem theils durch eine im Jahr 1671 verf. Abhdl., theils und besond. durch einen Brief an J. Collins vom 10. Dec. 1672 Einzelnen mitgetheilt, veröffentlichte dieselbe aber erst in seinem 1686 beendeten, 1687 ersch. grossen Werke: Principia mathematica philosophiae naturalis. Im Jahre 1776 gelangte L. (vielleicht nicht ganz unabhängig von newtonschen Andeutungen) zu seiner mit Newtons Fluxionencalcul sachlich übereinkommenden, formell aber vollkommneren „Differentialrechnung"; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im Nov. in den „Acta eruditorum" durch den Aufsatz: Nova methodus pro maximis et minimis. Sowohl bei dem newtonschen, wie bei dem leibnizischen Verfahren handelt es sich der Sache nach um die Bestimmung des Grenzwerthes, dem das Verhältniss der Zunahmen zweier veränderlicher Grössen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Function" derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung"), wenn dieser Grenzwerth gegeben ist, um den Rückschluss auf die Art der Abhängigkeit der einen Grösse von der andern. Newton nannte die stetig veränderlichen Grössen „fliessende" (fluentes), die (unendlich kleinen) augenblicklichen Differenzen aber „Momente", die er als „principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum" bezeichnet, und den Grenzwerth der Verhältnisse der Veränderungen („prima nascentium proportio") „Fluxion". Leibniz nannte die Differenzen je zweier Werthe einer veränderlichen Grösse, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (ins Unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien und den Grenzwerth, dem sich das Verhältniss zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Grösse bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibniz, dass Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, theilte seinerseits am 27. August desselben

Jahres mit, dass er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. Oct. bestimmtere Mittheilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den Fluxionencalcul durch ein Anagramm des Satzes: „data aequatione quotcunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa". Leibniz theilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloss andeutungsweise, sondern ausführlich mit und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere"). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in den Act. erud. 1684 erwähnte L. diese Correspondenz nicht, Newton aber, der auf Leibnizens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II. (Sect. II.) Lemma II., S. 253 f. (2. Aufl. 1713, S. 226 f.) seiner „Principia" (das er jedoch in der dritten Auflage vom Jahre 1726 nicht wieder abdrucken liess, sondern durch ein anderes, auf seinen Brief an J. Collins vom 10. Dec. 1672 bezügliches ersetzte, weil es von Leibniz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mittheilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen etc., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibniz geantwortet, er sei auf eine gleiche [das Nämliche leistende] Methode gefallen und habe diese mitgetheilt, die in der That von der seinigen [newtonschen] nur unwesentlich abweiche. (Wann und wie Leibniz dieselbe gefunden habe, lässt Newton hier unbestimmt. L. glaubte in dem Scholion eine Anerkennung der Selbständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton später abwies.) In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der kgl. Societät der Wissensch. zu London durch die von ihr niedergesetzte Commission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zu Gunsten Newtons entschieden wurde, und zwar insofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der That Newton die Erfindung früher gemacht, Leibniz später, und vielleicht sogar nicht ganz unabhängig von Newton, dieselbe aufs Neue gemacht hat und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibnizen zuzuerkennen ist, insofern jedoch nicht ganz mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maasse gilt, indem L.s Methode vollkommener und durchgebildeter als die newtonsche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemässer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwicklung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavallieris „Methode der Untheilbaren", 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermats zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis' „Arithmetica infinitorum", von deren Studium Newton ausging, und in Barrows Tangentenmethode lagen) nicht von Newton, sondern theils von Leibniz, theils von den an seine Rechnungsweise sich anschliessenden Gebrüdern Jac. und Joh. Bernouilli (von den Letzteren besonders in Bezug auf transcendente Functionen) gefunden worden ist. In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurtheilt (vgl. u. a. die kurze Zusammenstellung ihrer Ansichten in dem Anhange zu der deutschen Uebersetzung von Brewsters Leben Newtons, Lpz. 1833, S. 333—336). Biot sagt: „die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewunderungswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloss die Fluxionsrechnung so, wie es in Newtons Werken dargestellt ist, besässen". Vgl. Montucla, Gesch. der Math. III., S. 109; C. J. Gerhardt, die Entdeckung der Differentialrechnung, Halle 1848, die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman, L.s

Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung, Lpz. 1857, englisch London 1860. L. gebührt der Ruhm einer scharfsinnigen und relativ selbständigen, durch seine frühen Untersuchungen über Reihen von Differenzen mitbedingten Nacherfindung, die ihn zu einer für die Anwendung beträchtlich besseren Form des Infinitesimalcalculs, als Newton gefunden hatte, gelangen liess; aber er hat den (an sich im Interesse der historischen Wahrheit nothwendigen und untadelhaften) Prioritätsstreit in der späteren Zeit mit Mitteln geführt, die schwerlich eine Entschuldigung zulassen.

In Hannover hatte L. die herzogliche Bibliothek zu verwalten; ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; in der Folge (seit 1691) hatte er im Auftrage Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolffenbüttel auch die Oberaufsicht über die wolffenbüttler Bibliothek zu führen. Seit 1678 war er als herzoglicher Hofrath, später als Geh. Justizrath ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen, an deren Spitze der Vicekanzler Ludolph Hugo stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte L. auf einer 1687—90 unternommenen Reise durch Deutschland und Italien (die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte) Studien zur Geschichte des braunschw.-lüneburg. Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: Codex juris gentium diplomaticus nebst beigefügter Mantissa, 1693—1700, Accessiones historicae, 1698, Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes 1701—11, und arbeitete an der (nicht ganz zum Abschluss gebrachten, erst durch Pertz veröffentlichten) Schrift: Annales Brunsvicenses. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstenthum (1692) betrafen, war auch L. betheiligt. Den Herzogen Johann Friedrich und Ernst August stand L. als Rathgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger des Ernst August, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der (bis 1714 lebenden) Gemahlin Ernst Augusts, Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth, der Descartes seine Princ. ph. widmete). Ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in L. ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Theilnahme auf seine philos.-theolog. Gedanken ein, auch nachdem sie (1684) an Friedrich v. Brandenburg (seit 1688 Kurfürsten Friedrich III., seit 1701 preussischen König Friedrich I.) vermählt worden war. Von ihr unterstützt, bewog L. diesen zu der (am 11. Juni 1700 erfolgten) Stiftung der Societät der Wissenschaften in Berlin, (die später bei ihrer Umgestaltung unter Friedrich II. 1744 als Akademie der Wissenschaften bezeichnet wurde). (Vgl. Christian Bartholmèss hist. philosoph. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—51; A. Trendelenburg, L. und d. philos. Thätigk. d. Akad. im vorig. Jahrh., akad. Vortrag, Berl. 1852, Aufs. VIII. im 2. Bde. der hist. Beitr. zur Philos.) Auch in Dresden und Wien hat Leibniz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht.

Vergeblich waren die Bemühungen um Reunion der protestant. und kathol. Kirche, welche in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrh. eifrig betrieben wurden, und woran sich L. neben dem hannoverschen Theologen Molanus von protestantischer Seite, katholischerseits aber anfangs besonders Spinola betheiligten. Spinola benutzte dabei die von Bossuet 1676 verf. „Exposition de la foi“ als dogmatische Grundlage. L. schrieb (wohl um 1686) in conciliatorischer Absicht das (erst 1819 veröffentl.) „Systema theologicum“, eine Darstellung der Glaubenslehren in einer solchen Weise, die sowohl Protestanten als Katholiken annehmen könnten. L. hat in dieser Angelegenheit mit dem zum Katholicismus bekehrten Hugenotten Pellisson (1691 und 92), dann mit Bossuet correspondirt, der die Vereinigung nur als Rückkehr der Protestanten zum Katholicismus erstrebte und jede andere Form derselben abwies; an

seiner Weigerung, die Frage, ob das tridentin. Concil ein ökumenisches gewesen sei, als eine offene zu behandeln, scheiterte L.s Bemühung. In den Jahren 1697—1706 hat L. sich an Verhandlungen über eine Union der luther. und reformirt. Confession betheiligt, die besonders zwischen Hannover und Berlin geführt wurden, jedoch nur mit geringem unmittelbaren Erfolg. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäusserten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich L. oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Theodicee mit einem vorausgeschickten, gegen Bayles Annahme, dass die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahr 1711 traf L. zu Torgau mit Peter dem Grossen von Russland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pyrmont und in Herrenhausen. Dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrath und liess sich von ihm Rathschläge über die Beförderung der Wissenschaften und der Civilisation im russischen Reiche ertheilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab L. die erste Anregung. In Wien lebte L. vom December 1712 bis zum Ende August 1714. Er wurde am 2. Januar 1712 zum Reichshofrath ernannt, schon früher (vor 1692, vielleicht 1690) war er in den Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde soll ihm ertheilt worden sein. (Jos. Bergmann, L. in Wien, in den Sitzgsber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Cl. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrath u. dess. Besoldung ebd. XXVI, 1858, S. 187—204; vgl. Zimmermann, Leibn. u. d. ks. Akad. der Wiss. in Wien, in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870. Während seines Aufenthaltes in Wien schrieb L. 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französ. Sprache den Abriss seines Systems, der erst nach seinem Tode (s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte L. im Sept. 1714 zurück. Er traf den Kurfürsten Georg Ludwig nicht mehr dort an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. L. arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicenses. In eben diesen Jahren wurde L. in einen (brieflich durch Vermittelung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders L.s Theodicee hochhielt, geführten) Streit mit Clarke, einem Anhänger Newtons und zum Theil auch Lockes, über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluss er am 14. Nov. 1716 starb, nachdem er bei Hofe in Ungunst gefallen war.

L. hat seine philosophische Doctrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich, im Abriss besonders in der auf Wunsch des Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebenen Darstellung der Monadologie entwickelt. In ihm selbst gestaltete sich sein System erst allmählich, und zugleich fand er angemessen, sich in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Cartesianismus, zu entfernen.

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmanns Ausg. der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt L. über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, dass ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, im Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rathe zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals

meine Begriffe berichtigt und weiter geführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen.“ Vgl. den Brief an Thomas Burnet vom 8./18. Mai 1697, bei Guhrauer I, Beilage, S. 29: La plupart de mes sentimens ont été enfin arrêtés après une déliberation de 20 ans (also etwa von 1660—80), car j'ai commencé bien jeune à méditer et je n'avais pas encore 15 ans que je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait.

L. war eine durchaus versöhnende Natur, indem er nicht nur die verschiedenen philosophischen Meinungen in eine höhere Einheit zusammenzufassen, sondern auch seine Philosophie mit den Lehren der Religion zu vereinigen suchte. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf blosse Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er billige beinahe Alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswerthes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege; die Mehrheit der Secten habe Recht in einem grossen Theile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so grosse Aehnlichkeiten sich auch gerade zwischen seiner und Spinozas Lehre finden. Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide Recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Man kann, sagt L., sogar einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntniss bemerken. Die Orientalen haben schöne und grosse Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schliessen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christenthum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, dass sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, dass die Gesammteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilirten Harmonie gelangen müssen (bei Erdm. 702, vgl. S. 133 und S. 108). Doch fügt L., veranlasst durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Cabinet der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Cabinet liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne dass wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, in Erdmanns Ausg. XXXV., S. 123. Aehnlich, obschon in anderer Wendung, lautet Hallers bekanntes Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist; glückselig, wem sie nur die äussre Schaale weist“, worauf Göthe mit der Frage entgegnet: „Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?“).

In der am 30. Mai 1663 vertheidigten „Disputatio metaphysica de principio individui“ behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: omne individuum sua tota entitate individuatur, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus (s. oben Grdr. II, 5. Aufl., § 34) nennt. Wäre nicht die entitas tota das Princip der Individuation, so müsste dieses Princip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer die Essenz näher bestimmender Theil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Species näher bestimmender Theil, nämlich die Haecceitas. Dass die Negation das individualisirende Princip sei, könnte, wie L. mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: universale magis esse ens, quam singulare angenommen

werden. (In der That hat der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio, die Ueberzeugung, dass der Substanz, die das Allgemeine ist, das Sein im vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) L. aber, überzeugt, dass das Individuum ein ens positivum sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives constituirt werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (negatio non potest producere accidentia individualia). Die Meinung, dass die Existenz das Princip der Individuität sei, kommt entweder mit der Thesis, dass die entitas es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen essentia und existentia nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne L. die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich, wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so dass die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existiren müsste. Endlich prüft L. die Haecceitas, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe, und zu deren Vertheidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die Species werde durch die differentia individualis oder Haecceitas zum Individuum contrahirt, gleich wie das Genus durch die specifische Differenz zur Species, setzt L. die nominalistische Doctrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Species, und diese nicht zum Individuum contrahirt, weil Genus und Species nicht ausserhalb des Intellectes seien; es existiren in Wirklichkeit nur Individuen; was existirt, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der Dissertatio de arte combinatoria, der (von Spicelius so betitelten) Confessio naturae contra atheistas, der Epistola ad Jacobum Thomasium, die nebst der diss. de stilo philosophico Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius de veris principiis et vera ratione philosophandi vorgedruckt ist (über Nizolius vgl. oben S. 12), erklärt sich L. für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie: Bacon, Hobbes, Gassendi, Cartesius etc., im Gegensatz zu den Scholastikern mit einander übereinkommen, dass in den Körpern nur Grösse, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Cartesianer heissen; er hält dafür, dass die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte, als die cartesianische, dass, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, grösstentheils unerschütterlich feststehe. Auch finde derselbe mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstract vortrage, könne in einer Weise aufgefasst werden, dass es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibniz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, dass das Genus nur eine Zusammenfassung (collectio) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde und nur die Induction als blosse Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrig bleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: de vita beata enthält cartesianische Sätze, besonders aus Briefen vom Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz über die Moral des Seneca (s. Trendelenburg, hist. Beitr. zur Ph., II, 1855, Abh. 5, S. 192—232). In der Ethik hat Leibniz dem Descartes eine höhere Autorität, als in der Physik eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und in wie weit

Leibniz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als cartesianische (so, wie seine Excerpte aus Platon, Spinoza etc.) zusammengestellt habe.

In den Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die 1684 in den Acta Eruditorum Lipsiensium erschienen, modificirt L. cartesianische Begriffe. Die Erkenntniss (cognitio) ist dunkel oder klar (vel obscura vel clara), die klare Erkenntniss ist verworren oder deutlich (vel confusa vel distincta), die deutliche Erkenntniss ist unangemessen oder angemessen (vel inadaequata, vel adaequata), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntniss ist die vollkommenste. L. definirt: Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. — Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Confusa est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognitio est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu quum analysis ad finem usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. L. macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen (cartesianischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädicirt werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädicirt werden. — Er meint, es folge nur, dass Gott, falls er möglich sei, existire; denn der Schluss aus der Definition setze voraus, dass die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involvire; die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber constatire die Möglichkeit der Sache. Diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämmtlicher Prädicate mit einander, d. h. daraus erkannt, dass bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige (der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, dass derselbe nur Realitäten in sich fasse).*)

L. warnt vor dem Missbrauch des cartesianischen Princips: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile. Oft erscheine uns als klar und deutlich, was dunkel und verworren sei; jener Satz reiche nur dann zu, wenn die oben aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit angewandt werden, die Vorstellungen widerspruchslos und die Lehrsätze nach den Regeln der gewöhnlichen (aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrung und fehlerlose Beweisführung gesichert seien.**)

---

*) Der kategorische Schluss aus der Definition setzt aber nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des definirten Gegenstandes voraus; die Definition zeigt nur die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte, nicht die der Setzung des Subjectes selbst, führt also an sich zu einem hypothetischen Satze, der nur dann, wenn anderweitig die Wirklichkeit und nicht bloss die Möglichkeit des Subjectes dargethan ist, in einen kategorischen Satz übergeht. Kant hat mit Recht das cartesianische Argument mit Einschluss der leibnizischen Ergänzung desselben bestritten.

**) Dass das Kriterium der Wahrheit, welches in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss gefunden wird, gar sehr die Gefahr der Selbsttäuschung mit sich führe und der Reduction auf die durch die logischen Normen bedingte Denknothwendigkeit bedürfe, lehrt L. mit Recht; aber er geht auch hier nicht weit genug,

L. hält dafür, dass es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf ihrem Gebiete solche besitzt und zwar insbesondere in der durch Vieta eingeführten allgemeinen Bezeichnung der Zahlen mittelst der Buchstaben (Vieta, in artem analyticam Isagoge seu algebra nova, 1635, wo S. 8 die Erklärung gegeben wird: logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa). Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter Plan einer Characteristica universalis (Spécieuse générale) ab, der jedoch ein blosses Project geblieben ist. (Was Leibniz beabsichtigte, in wie weit er besonders an Georg Dalgarn, ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, an essay toward a real character and a philosophical language London 1668, anknüpfte, wie weit seine eigenen, zahlreichen, jedoch sporadischen und schwankenden Versuche ihn geführt haben, ferner, was zum Behufe einer partiellen Ausführung des leibnizischen Projectes, aber auf dem Grunde der kantischen Kategorienlehre, durch Ludw. Benedict Trede, den Verfasser der 1811 zu Hamburg anonym erschienenen Schrift: „Vorschläge zu e. nothwend. Sprachlehre" geschehen sei, weist Trendelenburg nach in seiner Abhandlung: Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik, in histor. Beitr. z. Philos., III, S. 1 ff. Soweit der Grundgedanke Gültigkeit hat, wird er durch die Zeichen der Mathematik, Chemie etc. realisirt.)

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „Codex juris gentium diplomaticus" 1693 zu Hannover erscheinen liess, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressirte Liebe (amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus) gebe, sucht L. durch die Definition zu lösen: Lieben heisst, sich an dem Glücke eines Andern erfreuen (amare sive diligere est felicitate alterius delectari), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuss festgehalten, andererseits aber die Quelle desselben in dem Glücke des Andern selbst gefunden wird (welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: amor est laetitia concomitante idea causae externae). Die Liebe ist ein Affect, welcher durch die Vernunft geleitet werden muss, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. L. definirt: Benevolentia est amandi sive diligendi habitus (die durch häufige gleichartige Bethätigung aus der Fähigkeit, δύναμις, hervorgegangene Fertigkeit, ἕξις, nach der aristotelischen Terminologie, s. Grdr. Bd. I, § 50). Caritas est benevolentia universalis. Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens. Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus affectus rectrix. L. unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (jus strictum) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) in der austheilenden Ge-

---

sofern er von der vollen Klarheit, Deutlichkeit und Denkrichtigkeit sofort die volle Uebereinstimmung mit dem Sein erwartet und nicht untersucht, ob und in wie weit die menschliche Erkenntniss Elemente von subjectivem Charakter enthalte, die durch die Klarheit und logische Richtigkeit des bloss auf die Objecte gerichteten Denkens niemals aufgehoben, noch auch von den objectiv gültigen Elementen gesondert, sondern nur durch ein auf die Erkenntniss selbst gerichtetes Denken in ihrem subjectiven Charakter erkannt werden können, was später Kant durch seine Vernunftkritik zu leisten unternahm.

rechtigkeit (justitia distributiva) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (pietas vel probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit (justitia universalis). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt L. im Anschluss an Aristoteles (s. Grdr. Bd. I, § 50), berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (quae ex ipso negotio nascuntur) und betrachtet im Uebrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der Einzelnen in Betracht, um nach dem Maasse derselben den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch (und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz), diese drei Stufen: jus strictum, aequitas, pietas, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: neminem laedere, suum cuique tribuere oder, höher gefasst, cunctis prodesse, honeste vivere (bei welcher Deutung freilich mehr L.s eigener Rechtsbegriff, als der der römischen Juristen maassgebend gewesen ist, nach welchem letztern justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, Digest. I, 1, 10, aus Ulpian).

L.s philosoph. Lehrgebäude ruht auf der Grundansicht, dass die theolog.-teleologische und physikal.-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschliessen dürfen, sondern durchgängig mit einander zu vereinigen seien. Die einzelnen Vorgänge in der Natur können und müssen mechanisch erklärt werden, ohne dass wir doch dabei ihrer Zwecke uneingedenk sein dürfen, welche die Vorsehung gerade durch den Mechanismus zu verwirklichen weiss; die Principien der Physik und Mechanik aber hängen selbst wieder von der Leitung einer obersten Intelligenz ab und können nur erklärt werden, indem wir diese Intelligenz in Betracht ziehen; die wahre Physik muss aus den göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden; auf diese Weise muss man die Frömmigkeit mit der Vernunft vereinigen. Beispielsweise folgert L. aus der göttlichen Weisheit, dass an Geordnetes Geordnetes als Folge geknüpft sei, demgemäss an continuirliche Veränderungen im Gegebenen wiederum continuirliche Veränderungen in dem, was daraus abzuleiten ist. Er sagt: Lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée, in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte. Dies ist die „loi de continuité", welche L. zuerst in einem Briefe an Bayle in den Nouvell. de la républ. des lettres, par Bayle, Amst. 1687, aufgestellt hat. L. giebt zu, dass in den „choses composées" mitunter eine kleine Veränderung eine sehr grosse Wirkung habe; aber „à l'égard de principes ou choses simples" könne das nicht so sein, denn sonst wäre die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit. Zwischen allen Hauptclassen der Wesen (z. B. zwischen Pflanzen und Thieren) muss es eine continuirliche Folge von Mittelwesen geben, wodurch eine „connexion graduelle des espèces" hergestellt wird. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité. (Nouv. ess. IV, 16, ed. Erdm. p. 392.)

Die Lehre von den Monaden (welchen Terminus L. jedoch erst seit 1697, und zwar wohl im Anschluss an Giord. Bruno gebraucht) und von der prästabilirten Harmonie hat L. zuerst Einzelnen mitgetheilt, insbesondere Arnauld brieflich seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datirten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im Journal des Savans und in den Acta erudit. Lipsiensium. Bereits in einer mathematischen, in den Act.

erud. 1686 ersch. Abhandlung (brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari), dann in dem ebd. 1695 ersch. Specim. dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis hat L. den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, dass nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Grösse der Kraft, die nicht durch das Product aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. L. folgert hieraus, dass die Natur des Körpers nicht in der blossen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie L. selbst früher mit Gassendi und Anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloss in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involvire. Die Annahme einer blossen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, dass Gott die einzige Substanz sei. Cf. Leibn. epist. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann, 1699, in Erdm.s Ausg. S. 161: pulchre notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem, et ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Andererseits aber lag in dem Maasse, wie der Körper nicht als bloss ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältniss zwischen der bloss ausgedehnten und der bloss denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. L. würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, dass es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können; er hält aber dafür, dass die Theilbarkeit des Körpers beweise, dass derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; dass es keine kleinsten untheilbaren Körper oder Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; dass die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, untheilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die L. gleichfalls als untheilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Die untheilbaren, unräumlichen Substanzen nennt L. (seit 1697) M o n a d e n. Er sagt: Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. (Lettre II. à Mr. Bourguet, in Erdm.s Ausg. S. 720: De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager etc.)

In der Abhandlung: Syst. nouv. de la nature (Journ. des Savans 1695, in Erdm.s Ausg. S. 124) sagt L., er habe nach mancherlei Meditationen sich schliesslich überzeugt, dass es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles ins Unendliche hin nur ein Conglomerat von Theilen sei. Da es Zusammengesetztes

gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte" (Syst. nouv. de la nat. op. ph. ed. Erdm. p. 126) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exacte Punkte sind, aber nicht gleich diesen blosse „modalités", sondern an und für sich realiter existirende Punkte (points de substance). Dass die Seele eine einfache Substanz sei, hat L., durch die cartesianische Doctrin von dem Sitz der Seele veranlasst, schon früh angenommen. Das Gemüth, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjecten imprimirt werden, zusammentreffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüth einen grösseren Platz, so hat es partes extra partes und kann also „nicht auf alle seine Stücke und actiones reflectiren". Aber zur Zerlegung der Materie in punctuell einfache Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definiren mittelst des Begriffs der Kraft. (Dies lehrt L. in einem gewissen Anschluss an den englischen Arzt Glisson, den Verf. eines Tractat. de nat. substantiae energetica seu de vita naturae, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, auch an englische Platoniker, wie More und besonders Cudworth, der eine vis plastica annahm.) Die active Kraft (vis activa) ist (wie L. in der Abh. de primae philos. emendatione et de notione substantiae, in Act. Erud. 1694 sagt) ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die blosse Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von aussen, die active Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äussern. In den (um 1714 verfassten) Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison, in Erdm.s Ausg. S. 714, definirt L.: La substance est un être capable d'action. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche L. als materia prima (im Unterschied von dem Aggregat oder der Masse als der materia secunda, die uns als etwas Ausgedehntes erscheint) bezeichnet; nur Gott ist actus purus, frei von jeder Potentialität. Die Passivität bekundet sich als die Widerstandsfähigkeit (antitypia), worauf die Undurchdringlichkeit der Masse beruht (Op. ph. ed. Erdm. p. 157; 678). Müssen wir die Substanzen mittelst des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt L. in dem Syst. nouv., „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit"; man muss die Substanzen auffassen à l'imitation de la notion que nous avons des âmes". Jede Substanz hat Perceptionen und Tendenzen zu neuen Perceptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum, Brief an Arnauld 1690, in Erdmanns Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher als die andere, und eine jede von ihrem Standpunkte aus, mit grösserer Klarheit in Bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in Bezug auf die übrigen (Principes de la nat. et de la grâce, 3 ff., bei Erdm. S. 714 ff.). Wer Eine Monade vollständig erkennte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (miroir) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäss repräsentirt jede Monade das Universum gemäss ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte (selon son point de vue; — les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadencomplexe von einander verschieden; es giebt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objecte; was qualitativ ununterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (principium identitatis indiscernibilium, Monad. 9

u. ö.). Darauf, dass jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, beruht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an gesetzte Harmonie (harmonia praestabilita). Sie spiegelt dasselbe nur zum geringsten Theil mit Klarheit, zum grossen Theil aber in dunklen, jedoch in ihr wirklich vorhandenen und wirksamen Vorstellungen. Leibniz sagt: c'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres (Nouv. Ess., Avant. propos. bei Erdm. S. 197 f.). Die Vorstellungen heissen bei Leibniz perceptions. Es haben demnach alle Monaden die gleichen perceptions, aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass die einen weniger, die andern mehr von diesen Vorstellungen appercipiren, d. h. sich ihrer bewusst werden, und die einen mehr, die andern weniger klare und deutliche Vorstellungen haben. Unter Apperception versteht er also die bewusste Aneignung eines Vorstellungsinhalts. Die unbewussten Vorstellungen heissen les petites perceptions, und es hat L. mit diesen unbewussten Vorstellungen einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt. Die Entwickelung der Monaden geht darauf hin, die Perceptionen zur Apperception zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Die Monaden, aus denen die Materie besteht, stellen zwar auch das ganze Universum vor, aber in solcher Verworrenheit, dass sie sich dessen nie bewusst sind, während die Gottheit als allwissende Centralmonade sich des Universums in voller Klarheit und Deutlichkeit fortwährend bewusst ist.

Durch die Monadenlehre wird die Ungleichartigkeit aufgehoben, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und es tritt eine continuirliche Stufenordnung percipirender Substanzen an die Stelle, (welche Doctrin zwischen dem cartesianischen Dualismus und dem spinozistischen Monismus die Mitte hält). L. sagt, gestützt auf das Princip der Continuität: Es giebt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts. So giebt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Activität und der reinen Passivität. Folglich ist es nicht vernunftgemäss, nur Ein actives Princip, nämlich den allgemeinen Geist (die Weltseele), und Ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, 1702, op. ph., ed. Erdm. p. 182). Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab. Epist. ad Bierlingium, 1711, bei Erdmann S. 678: Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, quum ejus varios gradus non cognoscamus. Vgl. Principes de la nature et de la grâce, 4, bei Erdm. S. 714 f. Aber ungeachtet dieser Aufhebung des Dualismus lehrt L. doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen den Monaden und insbesondere zwischen Leib und Seele; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modificirend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungslauf. Es ist nicht möglich, sagt L. (Syst. nouv. 14, ed. Erdm. p. 127), dass die Seele oder irgend eine andere wahre Substanz etwas von aussen empfange, es sei denn durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer andern Stelle (Monad. 7, ed. Erdm. p. 705), haben keine Fenster, durch die irgend welche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es giebt keinen influxus physicus zwischen irgend

welchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist, und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Der ganze Vorstellungsinhalt entwickelt sich also spontan aus der Monade allein. Die Seele kann ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur auf einander wirkenden und von einander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Grösse der (lebendigen) Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (lex de conservanda quantitate directionis, s. Erdmanns Ausg. S. 108; 133; 702); die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtigkeit der Bewegungen modificirend einwirken. Descartes liess noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Theil seiner Schüler erkannte, dass derselbe unmöglich sei, und bildete die Doctrin des Occasionalismus aus; aber diese Doctrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets aufs Neue in den Naturlauf eingreifen lässt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, dass, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwickelung (der oben erwähnten lex continuationis seriei suarum operationum) mit voller Selbständigkeit (spontanéité) folgt, sie zugleich mit allen andern in jedem Augenblick in genauer Uebereinstimmung (conformité) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassociation gemäss in demselben Augenblick eine schmerzhafte Empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird, etc. und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäss in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren auftaucht u. dergl. mehr). Das Verhältniss dieser Annahme der prästabilirten Harmonie zu den beiden anderen möglichen Erklärungen der Correspondenz zwischen Seele und Leib erläutert L. (in dem Second Eclaircissement und Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances, in Erdmanns Ausg. S. 133 f.) durch folgendes Gleichniss: Dass zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluss zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilirten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgend einen Mechanismus mit einander in Verbindung gebracht, so dass der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmenden Einfluss übt, oder es wird Jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich Anfangs gearbeitet worden, dass man auf ihren andauernd gleichmässigen Gang ohne rectificirendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. Da L. zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluss für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli", weil er diese Weise, die Uebereinstimmung zu sichern, für naturgemässer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rectification nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substantielle Centrum des Leibes genannt werden, oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die andern ihr angepasst sind und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen ausmacht (Syst. nouv. 17, Erdm. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe umkleidet, den sie niemals in allen seinen Theilen verliert. Dass sie ihn aber doch partiell verlieren kann und dass sogar fortwährend die Bestandtheile des Leibes dem Stoffwechsel unterliegen (Monad. 71), während jede Monade schlechthin einfach ist, zeugt hinreichend für die völlige Unhaltbarkeit des Versuchs, den Unterschied von Seele

und Leib, welcher letztere nach L. als ein Aggregat von Substanzen ein Monadencomplex ist (une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Princ. de la nat. et de la grâce 3, Erdm. S. 714), mit dem der Activität und Passivität in der einzelnen Monade zu identificiren und hiernach auch die prästabilirte Harmonie umzudeuten.

Es existirt nichts Anderes, als Monaden und Erscheinungen, welche Vorstellungen der Monaden sind. Alle Ausdehnung gehört nur der Erscheinung an: nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung erscheint die continuirlich ausgedehnte Materie. Diese Materie ist nur ein „phaenomenon bene fundatum", „un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison". Der Raum ist die Ordnung der möglichen coexistirenden Erscheinungen, die Zeit ist die Ordnung der Successionen (in Erdmanns Ausg. S. 189, 745 f., 752 u. ö.). Was in der Ausdehnung Reales ist, besteht nur in dem Grunde der Ordnung und geregelten Folge der Erscheinungen, welcher Grund nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann. L. bekämpft die (auch von Newton gehegte) Ansicht, dass der Raum „un être réel absolu" sei (wie er auch die newtonsche Attractionsdoctrin angreift, Erdm. S. 732).

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine unio realis und bildet gewissermaassen eine zusammengesetzte Substanz, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale" mit einander zu einem Ganzen verknüpft sind.

Aus der monadischen und geistigen Natur der Seele folgert L. ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Syst. nouv., Erdm. S. 128: „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, et aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures." Aus der Unmöglichkeit, die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluss zu erklären, folgert er die Nothwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen: „car ce parfait accord de tant de substances, qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune" (Syst. nouv. 1605, Erdm. S. 128). Gott, die primitive Substanz, hat jede Monade so eingerichtet, dass sie stets von ihrem Standpunkt aus das Weltall spiegelt, und er hat hierdurch die Harmonie bewirkt. Nouv. Ess. IV, § 11: Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature d'une cause universelle dont ces êtres dépendent tous et qui fasse que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie. Gott ist, sagt L. (Monad. 47, Erdm. S. 708), die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Epist. ad Bierlingium 1711, Erdm. S. 678; la monade primitive, Lettre à Remond de Montmort, 1715, Erdm. S. 725), deren Productionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die (wie L. allerdings nicht ohne einige Beeinträchtigung seiner Voraussetzung der Untheilbarkeit der Monaden lehrt) aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen (die doch dynamische Theilungen sind) entstehen (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée). Gott hat eine adäquate Kenntniss von allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam überall Centrum (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part), alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm. Diejenigen Monaden, welche Geister sind, haben vor den übrigen die Gottes-

erkenntniss voraus und haben einigen Antheil an Gottes schaffender Kraft. Gott beherrscht die Natur als Architekt, die Geister als Monarch; zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade besteht eine vorausbestimmte Harmonie (Princ. de l. nat. et d. l. grâce 13 und 15, Erdm. S. 717).

Auf dem Princip der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade beruht L.s Théodicée oder Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt. Die Welt muss als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich, als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit dieselbe erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Uebel in der Welt ist mit Nothwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so musste sie aus endlichen Wesen bestehen; hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Uebel nennen kann. Das physische Uebel oder der Schmerz ist heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Das moralische Uebel oder das Böse konnte Gott nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemption von der Gesetzmässigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz, gehört zum Wesen des Geistes. Der Naturlauf ist so von Gott geordnet, dass er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist, eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern der in den (1704 verf., erst 1765 veröffentl.) Nouveaux essais sur l'entendement enthaltenen Bemerkungen gegen Lockes Essay concern. hum. understanding (welche Schrift er jedoch als „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps“ anerkennt) bezeichnet L. selbst (in einem Briefe an Bierling) in folgender Weise: „Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induction gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, dass die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, dass die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses Alles ergreift. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.“ *) Ueber das Einzelne vergl. insbesondere

---

*) Da jedoch Locke ausser der Sensation auch die Reflexion als das Bewusstsein des Geistes von seinem eigenen Thun angenommen hat, und da andererseits Leibniz nicht die Ideen als bewusste Vorstellungen angeboren sein lässt, sondern nur als „schlummernde Vorstellungen“, als „idées innées“, die doch nicht „connues“ seien, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint. Wenn der Geist den Begriff des Seienden, der Substanz darum zu gewinnen vermag, weil er selbst ein Seiendes, eine Substanz ist, so ist ihm nicht dieser Begriff als solcher, auch nicht einmal als unbewusster Begriff, sondern nur das, woraus dieser Begriff sich bilden lässt, angeboren; ist er der Wahrheit und Güte fähig und vermag durch Reflexion auf die von ihm gewonnene Wahrheit und Güte eben diese Begriffe zu bilden, so erlangt er dieselben nicht ohne die „reflexion“, und in der leibnizischen Theorie liegt nur so viel Wahres, dass die Möglichkeit derjenigen Entwickelung, die zu jenen Begriffen führt, durch eine der Seele innewohnende

die schon oben (§ 10, S. 97) citirte Abhandl. von G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschl. Erkenntn. in Vergleichg. m. Leibniz' Kritik derselben.

Als Principien des Schliessens bezeichnet L. den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Monadol. 31, 32 (Erdm. S. 707): Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. Die nothwendigen oder ewigen Wahrheiten führt L. auf den Satz des Widerspruchs zurück, die zufälligen oder factischen auf den Satz des Grundes; die ersteren, wozu L. insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analysis der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. (Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urtheile a priori bezeichnet. Manche Leibnizianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht.) Den ewigen Wahrheiten kommt eine absolute, unbedingte Nothwendigkeit zu, den thatsächlichen nur eine bedingte, hypothetische. Die erstere ist eine logische als Unmöglichkeit des Gegentheils, die zweite eine causale als Abhängigkeit von anderen Thatsachen. So wurde für Leibniz die factische Nothwendigkeit, deren Gegentheil immer noch denkbar bleibt, eine zufällige, und er gewann so den Gegensatz der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten.

Die „ewigen Wahrheiten" haben nach L. ihren Ursprung in dem göttlichen Verstande, ohne dass der göttliche Wille daran Antheil hat; der göttliche Verstand ist die Quelle der Möglichkeit der Dinge, der göttliche Wille die Ursache ihrer Wirklichkeit. Hiernach muss alle Wahrheit ihrer Natur nach Vernunftwahrheit sein.

Auf die Religion und auf die allgemeine Bildung im 18. Jahrh. hat L. zumeist durch seinen Versuch eines Nachweises der Conformität von Vernunft und Glauben (in der Theodicee) gewirkt, den er zunächst im Gegensatze gegen Bayles extreme Durchführung des altprotestantischen Princips des Widerstreits aufstellte, und der bei der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Vernunfterkenntniss auf den Gebieten der Natur und Geschichte als ein dringendes Zeit-

---

Activität bedingt ist, welche den Vergleich derselben mit einer bloss passiven tabula rasa unpassend macht. Die Vorstellungen bilden sich sämmtlich durch ein Zusammenwirken äusserer und innerer Factoren; Locke hat die ersteren, Leibniz die letzteren betont. Die „Anlage" zu den bewussten Ideen mit dem Vorhandensein eben dieser Ideen selbst als unbewusster Vorstellungen gleichsetzen, so dass die Entwickelung derselben nur in einem successiven Klarwerden derselben bestehen soll, heisst dem wirklichen Entwickelungsprocesse einen erträumten unterschieben, bei welchem die Mitwirkung des äusseren Factors verkannt wird. Die auf uns einwirkende äussere Realität ist ebensowohl wie der Geist selbst etwas Geordnetes, nach immanenten Gesetzen Gestaltetes, nicht ein Conglomerat von Zufälligkeiten; darum ist auch die durch die Einwirkung der Aussenwelt auf uns bedingte Erfahrung nicht etwas Chaotisches, in welches der Geist erst aus sich nach „angeborenen Ideen", die nach Leibniz die Seele wie Adern den Marmorblock durchziehen (oder, wie Kant will, nach Formen a priori) Ordnung hineintragen müsste. Aus ihr selbst kann die gesetzmässige Ordnung der Realität erkannt werden, in welcher die Nothwendigkeit der einzelnen Thatsachen begründet liegt. Zu diesem Ziele führt freilich nicht die vereinzelte Erfahrung, wohl aber die Combination von Erfahrungen nach logischen Normen, welche letzteren von rein subjectiven Bestandstücken der Erkenntniss sehr wesentlich verschieden sind.

bedürfniss erschien. In dem Maasse, wie sein Princip Eingang fand, wurde einerseits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus gemildert, andererseits aber die Bedeutung der Offenbarungslehren überhaupt (obschon L. an denselben festhielt und insbesondere socinianische Einwürfe gegen die orthodoxe Trinitätslehre bekämpfte) zu Gunsten der durch die blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten abgeschwächt, in welcher Richtung die sogenannte Aufklärung weit über L.s Absicht hinausging. Die leibnizisch-wolffsche Philosophie bahnte den theologischen Rationalismus an, der später durch den Kantianismus in anderer Art zu einer noch volleren Ausbildung gelangte.

Ging in philosophischem Betracht L.s Streben vorzüglich auf die Vereinigung der theologischen und kosmologischen Auffassung, der Ableitung aus Gott und der Erklärung durch Naturgesetze, so ist doch eine wirkliche Harmonie beider Elemente nicht erreicht worden. Die prästabilirte Harmonie lässt nur anscheinend eine naturgesetzliche Auffassung zu, indem jede Monade von ihrem Standorte aus das All spiegeln soll; eine wirkliche Naturgesetzlichkeit müsste den Causalnexus involviren. Wie Gott die Monaden zu bestimmen vermöge, bleibt unklar. Die Verschiedenheit der Standorte der Monaden muss entweder von eben solcher Art sein, wie die der Lage von Punkten in dem Raume der sinnlichen Anschauung oder nicht. Ist sie es nicht, so bleibt die Natur derselben völlig unbestimmt; die Durchführung der Monadenlehre, welche fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt wird durch den allgemeinen Satz, dass alle derartigen Verhältnisse bei den Monaden nicht statthaben, nicht nur durchaus unanschaulich, sondern verliert auch jede Klarheit für das Denken. Die leibnizische Lehre vom Raum bleibt hiernach kaum wesentlich von der kantischen Doctrin, wonach derselbe eine blosse subjective Anschauungsform ist, unterschieden (wie denn auch Kant, metaph. Anfangsgr. der Naturwiss., Lehrs. 4, Anm. 2 gegen Ende, L.s Lehre vom Raum in eben diesem Sinne deutet, indem die der räumlichen Ordnung correspondirende Ordnung einfacher Wesen einer „bloss intelligibeln, uns unbekannten Welt“ angehöre), zieht dann aber consequentermaassen, wie Kant gezeigt hat, auch die Denkformen in den blossen Subjectivismus mit hinein und unterliegt andererseits den nämlichen Bedenken, welche diesen kantischen Subjectivismus als unhaltbar erweisen und insbesondere Herbart zur Ausbildung eines neuen „Realismus“ bestimmt haben. Sind aber die Monadenorte räumlicher Art (zu welcher Annahme insbesondere die mathematische Bestimmtheit der mechanischen Gesetze nöthigt, welche Gesetze unleugbar über das Subject auf die transscendentalen Objecte, die seine sinnlichen Anschauungen bedingen, hinausweisen. Zu dieser Auffassung stimmt L.s Bestimmung der points de vue als mathematischer Punkte innerhalb organisirter Massen und die Bedingtheit des Maasses der Wirkung durch die Distanz; Princ. de la nat. et de la grâce, 3, Erdm. S. 714), so muss (mit Herbart) ein intelligibler Raum von dem phänomenalen unterschieden, aber derselbe dem letztern gleichartig gedacht werden, was jedoch L. nicht will, der ausdrücklich alle räumlichen Beziehungen auf Phänomene einschränkt und die Uebertragung derselben auf die Monaden abweist. Durch diese Uebertragung würde mindestens die theologische Seite der leibnizischen Doctrin, die Allgegenwart Gottes, sein Nichtgebundensein an einen bestimmten Punkt, seine gleich nahe Beziehung zu allen endlichen Monaden gefährdet werden. Die punctuelle Einfachheit der Monade verträgt sich nicht mit der zum Behuf der Ausschliessung äusserer Einfachheit angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perceptionen: schon Bayle hat hierauf aufmerksam gemacht. Wird die Einfachheit aufgegeben, so ist zunächst der Spinozismus hergestellt; Herbart hat, um die punctuelle Einfachheit zu retten (deren Möglichkeit übrigens auch an sich selbst zweifelhaft ist,

da der Punkt nur als Grenze existirt und nur in der Abstraction verselbständigt wird), die Consequenz der Einfachheit der Qualität gezogen, wodurch aber nicht nur die prästabilirte Harmonie aufgehoben, sondern auch jede Durchführung einer theoretischen Gotteslehre unmöglich wird. Der Kantianismus, der erneute Spinozismus (Schellingianismus) und der Herbartianismus liegen unentwickelt in der leibnizischen Doctrin mit einander vereint; zu einer wirklichen Versöhnung der widerstreitenden Elemente ist Leibniz nicht gelangt.

Ein deutscher Vorgänger Leibnizens in dem Bestreben nach einer Reform der Philosophie war Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Platon) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophiren hervorhob. Er ist der Verf. der Logica Hamburgiensis, Hamb. 1638 und 1681. Ueber ihn handelt G. E. Guhrauer, J. J. und sein Zeitalter, nebst Göthes Fragm. üb. Jungius, Stuttg. u. Tübing. 1859.

Die skeptische Ansicht von menschlichem Wissen, welche einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift de incertitud. et vanitate scientiar., Colon. 1527, geäussert hatte und im 17. Jahrh. in England Jos. Glanville, in Frankreich Le Vayer u. A. vertraten, äusserte Hieron. Hirnhaym (gest. zu Prag 1679) in seiner Schrift de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Ascese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien. Ueb. ihn handelt K. Sigm. Barach, H. H., ein Beitr. z. Gesch. d. philos.-theol. Cultur im 17. Jahrh., Wien 1864.

Die Mystik erneuerte u. A. namentlich Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—67) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Vgl. Franz Kern, Joh. Schefflers cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866 (wo besonders die Beziehung Sch.s zu Eckhart nachgewiesen wird).

Walther v. Tschirnhausen (1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, der sich besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem Letzteren gebildet hat und mit Leibniz früh in persönliche Beziehung trat, behandelte die Logik als Erfindungskunst in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö. Das Merkmal des Wahren ist, dass es ein Begreifliches und wahrhaft Begriffenes sei, das sich auch andern verständigen Leuten durch Worte begreiflich machen lasse. Er lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er urtheilte, dass er Gott und Natur nicht confundirt, sondern vielmehr einen richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst Descartes. Vgl. über ihn H. Weissenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen, Eisenach 1866.

Sam. v. Pufendorf (1632—94) hat sich durch seine unter dem Namen Severinus a Monzambano veröffentl. Schrift de statu reipubl. Germanicae 1667 u. ö. (deutsch v. Harry Breslau, Berl. 1870) um das deutsche Staatsrecht, durch die Schriften: de jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 u. ö., de officio hominis et civis, Lond. 1673 u. ö., um das Naturrecht und die Ethik verdient gemacht. Von Grotius nimmt P. das Princip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses an und vereinigt beide durch den Satz, dass die Geselligkeit im Interesse eines jeden Einzelnen liege. In der systematischen Anordnung der Naturrechts-Lehre liegt die Hauptbedeutung der pufendorfschen Darstellung.

Im Wesentlichen fusst auf Pufendorf Christian Thomasius (1655 zu Leipzig geb., daselbst seit 1681 habilitirt, zog er sich durch die Unerschrockenheit, mit der er

gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen Verfolgungen zu. Zu Halle dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit und starb 1728) in seinen Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688; 7. ed. 1730. Selbständiger verfährt er in den Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö., worin er das Gerechte, Wohlanständige, Ehrbare oder Sittliche (justum, decorum und honestum) als drei Stufen des der („Welt"-) Weisheit gemässen Verhaltens bezeichnet, indem er für das Gerechte das Princip aufstellt: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem Andern zu; für das Wohlanständige: Wovon du wünschst, dass Andere es dir thun, das thue ihnen auch selbst; für das Ehrbare: Wovon du wünschst, dass Andere es sich selbst thun (was wir an ihnen löblich finden), das thue du dir auch selbst. Die Rechtspflichten sind erzwingbar. Auch Tschirnhausens Medicina mentis ist auf die Philosophie des Thomasius, obschon dieser sie bekämpft, wohl nicht ohne Einfluss gewesen. Vgl. Luden, Chr. Thomasius nach s. Schicks. u. Schrift. Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Th., e. Beitr. z. Würdigung s. Verdienste um d. dtsche. Litt., Progr., Berl. 1872. Klemperer, Christ. Thomasius, ein Vorkämpfer der Volksaufklärung, Landsb. a. W. 1877.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Civilrecht angewandt. Vgl. Trendelenburg, Fr. d. Gr. und sein Grosskanzl. Sam. v. Cocceji, in den Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb in der 3. Aufl. des rotteck-welckerschen Staatslex. üb. d. Einfluss des wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht, in dem Artikel üb. d. allg. preuss. Landrecht.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Geschichtsphilosophie hat sich unter Leibnizens jüngeren Zeitgenossen der Neapolitaner Giovanni Battista Vico (1668—1744) ein Verehrer des Platon und Aristoteles und Anhänger der Lehre der katholischen Kirche, ausgezeichnet. Er schrieb: de antiquissima Italorum sapientia, Neap. 1710; de uno universi juris principio et fine uno, Neap. 1720: liber alter, qui est de constantia jurisprudentis, ib. 1721; Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Neapel 1725, 1730, 1744 u. ö., deutsch von W. E. Weber, Leipz. 1822. Vico kann für den Begründer der Geschichtsphilosophie und der Völkerpsychologie gelten. Er will, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Er bekämpft den dem Historismus feindlichen Cartesianismus. Seine Geschichtsphilosophie unterscheidet jedoch nur Entwickelungsperioden im Leben der einzelnen Völker und beruht nicht auf der Idee eines successiven Fortschritts des Menschengeschlechts.

§ 13. Die nächste Aufgabe der Philosophie in Deutschland war die Systematisirung der leibnizischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit Talent und Erfolg Christian Wolff unterzogen, der in einer Reihe von deutschen und lateinischen Schriften den dogmatischen Rationalismus auf den Gipfel erhob. Er hat sich durch sein System der Philosophie ein beträchtliches Verdienst um die wissenschaftliche Form und die gründliche didaktische Behandlung der Philosophie erworben, obschon dasselbe durch zu pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite der Dar-

stellung verringert wird. Im Ganzen trägt er leibnizische Gedanken vor; doch beseitigt er manche gewagten Annahmen, andere, z. B. die prästabilirte Harmonie, lässt er nur als zweifelhafte Hypothese stehen. Die Metaphysik zerfällt nach ihm in Ontologie, rationale Psychologie und Theologie. Die praktische Philosophie in Ethik, Oekonomik, Politik. In den theoretischen Disciplinen soll ein festes Wissen aus reiner Vernunft geschaffen werden, und auch in den praktischen Disciplinen ist die Vernunft das Princip des Erkennens.

Die leibniz-wolffsche Philosophie hat in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit andern, besonders mit lockeschen Philosophemen, theils die Schulen beherrscht, theils der populären Aufklärung gedient, obwohl sie auch ihre Gegner fand, zu denen besonders Crusius gehört. Die einflussreichsten Schüler Wolffs sind Bilfinger und Baumgarten, von denen der erstere die Lehren Wolffs klar entwickelte, der letztere als Begründer der deutschen Aesthetik besonders bekannt ist. Eigene Gedanken auf Grund der wolffschen Lehre in Verbindung mit dem lockeschen Empirismus entwickelte der scharfsinnige Lambert. Unter den Aufklärungsphilosophen, welche vornehmlich die Mündigkeit der Vernunft predigten und grossentheils Popularphilosophie trieben, sind die bedeutendsten Moses Mendelssohn, Nicolai, Eberhard, Abbt, Garve, Engel und vor Allen Lessing.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniss der Wahrheit, Halle 1712 u. öfter; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frkft. u. Lpz. 1719; Vernünftige Gedanken v. der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1723. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quartbände ausmachen: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frkft. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732; Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnis cognitionis humanae principia continentur, ibid. 1730; Cosmologia generalis, meth. scient. pertract., qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem, via sternitur, ibid. 1731; Psychologia empirica meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ibid. 1732; Psychologia rationalis meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ibid. 1734; Theologia naturalis, meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1736—1737; Philosophia practica universalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1738—39; Jus naturae meth. scientif. pertract., 8 Bde., ibid. 1740 ff.; Jus gentium meth. scient. pertract., Halle 1750; Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertract., 4 Bde., ibid. 1750; Oeconomica, ibid. 1750.

Ueber Wolffs Leben handeln u. A.: Joh. Chr. Gottsched, histor. Lobschr. auf Chr. Freih. v. Wolff, Halle 1755; F. W. Kluge, Chr. v. Wolff, der Philosoph, Bresl. 1831; eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Leipz. 1841, hrsg. Ueber W.s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller in: Preuss. Jahrb. X, 1862, S. 47 ff., wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. geschichtl. Inhalts, Lpz. 1865, S. 108—139.

Ueber die Geschichte seiner Philosophie: K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffischen Philosophie, 3 Bde., Lpz. 1736—38.

Christ. Aug. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben; Leipz. 1744 (Ethik); Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, ebd. 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde., ebd. 1749 (Physik).

Georg Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem., Tübing. 1722; Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcfrt. et Lpz. 1724; Commentationes philos. de origine et permissione mali praecipue moralis, ibid. 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 u. ö.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frcf. ad. Viadr. 1750—58; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Philosophia generalis, ed. Förster 1770. Vgl. über ihn: Th. Abbt, A. G. B.s Leben u. Charakter, 1765; H. G. Meyer, Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874; J. Schmidt, Leibn. u. B. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesthet., Halle 1875.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 2. Bde., Lpz. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen u. Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntniss, 2. Bde., Riga 1771; Logische u. philosophische Abhandlungen, zum Druck befördert von Joh. Bernouilli, Berl. 1782.

Herm. Samuel Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hambg. 1754, 6. Aufl. 1791; Vernunftlehre, Hambg. u. Kiel, 1756, 5. Aufl. 1790; Betrachtungen üb. d. Kunsttriebe der Thiere, Hambg. 1762, 4. Aufl. 1798; Wolffenbüttelsche Fragmente durch Lessing herausgegeb. Es wurde erst 1814 gewiss, dass diese Fragmente einer grösseren Schrift von Reimarus angeh. mit dem Titel: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", die sich noch auf der hamburger Bibliothek als Manuscript vorfindet. S. darüber besonders Dav. Fr. Strauss, Herm. Sam. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877.

Moses Mendelssohns sämmtl. Werke hat sein Enkel Geo. Benj. M. in 7 Bänd., Lpz. 1843—44 mit biogr. Einleit. hrsg. Die Hauptschriften sind: Briefe über die Empfindgn., Berl. 1755; Abhdl. üb. d. Evidenz in den metaphysisch. Wissenschaften (eine von der Berl. Akademie gekrönte Preisschrift), Berl. 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon od. üb. d. Unsterblichkeit d. Seele (eine Modernisirung des platonisch. Phädon; Sokrates spricht wie ein neuerer Aufklärer), Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem, od. üb. relig. Macht u. Judenth., Berl. 1783; Morgenstunden, od. üb. das Dasein Gottes, Berl. 1785 u. ö.; Mos. Mendelss. an die Freunde Lessings, Berl. 1786 (geg. F. H. Jacobis Schrift: üb. d. Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen; s. darüb. u.). Ueber Mendelssohns philos. u. relig. Grundsätze handelt Kayserling, Lpz. 1856, und in der Biographie, Lpz. 1862; üb. s. Vhältn. z. Christenth. handelt C. Avenfeld, Erlang. 1867, üb. seine Stellung in d. Gesch. d. Aesthetik Gust. Kanngiesser, Frankf. a. M. 1868, üb. sein Leben, s. Werke u. s. Einfluss auf d. heut. Judaismus Mos. Schwab, Paris 1868; auch Arnold Bodek in seiner Ausg. d. m.schen Schriften Phädon und Jerusalem, in der Bibl. d. dtsch. Nat.-Lit. des 18. und 19. Jahrh., Lpz. 1869; Adler, d. Versöhng. v. Gott, Relig. u. Menschenth. durch M. M., Berl. 1871; E. D. Bachi, sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872; M. Silberstein, M. M., e. Lebensbild, Vortrag, Essling., 1872; über M. M. und d. dtsche. Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelzers Monatsbl. f. innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42; T. Cohn, die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873; M. Brasch, M. M., Lichtstrahl. aus seinen philos. Schrift. u. Brief., Lpz. 1875.

Joh. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 u. ö.; Allgem. Theorie d. Denkens u. Empfindens, 1776, auch 1786; Theorie d. schön. Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, auch 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—5, 2. Aufl. 1807 ff.; Vers. einer allgem. dtsch. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maass und Gruber), synonym. Wörterb. d. dtsch. Sprache, 1802. Vgl. üb. ihn Fr. Nicolai, Gedächtnissschrift auf J. A. E., Berl. 1810.

Ueber Lessing vgl. ausser den ob. § 9 cit. Schriften insbes. noch die Schriften üb. Lessings Leb. und Werke von Danzel u. Guhrauer, Lpz. 1850—54, und Ad. Stahr,

Berlin 1859 u. ö., ferner Schwarz, G. E. Lessing als Theologe dargestellt, e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibniz und Lessing (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Z.s St. u. Kr. abgedr. Eberh. Zirngiebl, der jacobi-mendelssohnsche Streit üb. Lessings Spinozismus, Inaug.-Diss., Münch. 1861, Joh. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, und dageg.: Lessings Christenth. u. Philos. (anonym), Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; philos. Aufs., Lpz. 1869, S. 79 ff. L. Crouslé. L. et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Dietsch, üb. L. als Philolog, in: Verh. der 22. Philol.-Vers., Lpz. 1864. Kuno Fischer, L.s Nathan der Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauss, L.s Nathan der Weise, Berl. 1864. Wilh. Dilthey üb. G. E. Lessing, in d. Preuss. Jahrb. Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Const. Rössler, neue Lessingstudien: d. Erziehg. d. Menschengeschl., ebd. Bd. 20, 1867, S. 268—284; Dilthey, z. Lessings Seelenwandrgslehre ebd. S. 439—444. E. Fontanes, le Christianisme moderne, études sur Lessing, Paris 1867. J. F. T. Gravemann, über Lessings Laokoon, Promotionsschr., Rostock 1867. Vict. Cherbuliez, L. in: Rev. d. deux mond., t. 73, 1868, S. 78—121 und S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml., Lpz. 1877. (Zeller zeigt die Aussichtslosigkeit des Versuches, „Vertheidigungsgründe für eine supranaturalische Apologetik bei Lessing zu bringen“, weist die gemeinsame Grundlage nach, auf der Lessings Ansicht von der Religion mit der Ansicht der gleichzeitigen „Aufklärung“ trotz des scharfen Widerspruchs Lessings gegen die Oberflächlichkeit der Aufklärer und besonders gegen ihr unhistorisches, exclusiv polemisches Urtheil über die Orthodoxie beruht, thut aber auch dar, dass L. mit dem Spinozismus nur, wie Leibniz selbst, Berührungspunkte hatte, besonders vermöge seines Determinismus, ohne jedoch Spinozist zu sein. „Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer alles auf den Zweck der Vervollkommnung der Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen Eigenthümlichkeit und Entwicklung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjectiv zugespitzte Individualität ist, wie Lessing: der mag von Sp. noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden.“) Heinr. Lang, G. E. L., in: religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872, S. 215—304. Ed. Niemeyer, üb. L.s Pädagogik, Progr. d. Realsch., Dresd. 1874. V. Müller, der Offenbarungsbegr. Lessings im Zusammenh. mit sein. philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frfrt. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwickelungsgang, Freib. 1877.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisirten Namen), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zum Theologen bestimmt, fasste jedoch bald Neigung für Philosophie und habilitirte sich 1703 in Leipzig. Mit Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, dass er 1706 nach Halle und zwar zunächst als Professor der Mathematik berufen wurde. Doch las er bald über alle Theile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg, sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Collegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, dass Wolff abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen musste. Er ging nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter thätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde. Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war, und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte. — Ein grosses Verdienst um die deutsche Philosophie hat sich Wolff dadurch erworben, dass er einen grossen Theil seiner Schriften in deutscher Sprache verfasst hat, wodurch er zugleich die philosophische Terminologie, wenigstens zum Theil, schuf. Seine Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie mit Ausnahme der Aesthetik, die erst von seinem Schüler Baumgarten ausgebildet wurde.

Wolff hat sich die leibnizischen Gedanken angeeignet und nach Leibnizens Vorgang mit der in den Schulen herrschenden aristotelischen Doctrin zu vereinigen

gesucht, zum Theil durch neue Argumente gestützt, theilweise jedoch auch modificirt und der gewöhnlichen Weltauffassung näher gebracht. Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophiren namentlich erreichen: Praktische Brauchbarkeit; denn sein Ziel von vornherein ist, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntniss, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntniss deductiv zu Wege gebracht werden. Dazu muss ein oberstes Princip sich finden, nach dem Alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Princip ist ihm der Satz des Widerspruchs, auf welchen auch der Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müsste etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Grössenlehre, nur ist es falsch, dass deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt. Wahr sind also nur die Urtheile, die sich durch Analyse des Subjectsbegriffs ergeben. Freilich finden sich in Wolffs logischen Deductionen gar viele Elemente aus der Erfahrung, und nur so ist es möglich, dass sein rationalistischer Bau mit der wirklichen Welt übereinstimmt. Allerdings sollen nach Wolff die empirischen Wissenschaften, die er zum Theil wenigstens bearbeitet hat, indem sie die Sätze aus Beobachtungen und Versuchen nehmen, nur die Wirklichkeit dessen zu constatiren haben, was in der rationalen Philosophie aus den obersten Principien logisch deducirt worden ist. Es wird nur eine Bestätigung der rationalen Erkenntniss durch die Erfahrungserkenntniss geschaffen, und zwar wird die erstere allein klar und deutlich sein, die letztere unklar und verworren. So tritt der leibnizische Gegensatz zwischen nothwendigen und thatsächlichen Wahrheiten bei Wolff noch deutlicher hervor.

Die Philosophie ist nach Wolff die Wissenschaft von allem Wirklichen und Möglichen, in wie fern es sein kann. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schliesst, also denkbar ist. In unserer Seele findet sich nun das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so theilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Theile die Ontologie, welche von dem Seienden überhaupt handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstande die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt. In der Ontologie kommen die Eigenschaften und die Hauptarten des Seienden zur Sprache. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht von einander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt, und demnach giebt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammengesetztes besteht aus mehreren von einander verschiedenen Theilen. Diese müssen ausser einander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es giebt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, untheilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer

Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muss jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen, das sind aber Thaten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Product aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolff nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesammtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung, und die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so dass kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Nothwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern welche ausgedehnt sind, Gestalt und Grösse haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maass von Trägheit (vis inertiae) und von Bewegungskraft (vis motrix) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrössen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten von einander, und keins derselben ist einem andern völlig gleich. Da sie mit thätiger Kraft begabt sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muss zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolff seine Substanzen auch nicht Monaden, sondern am liebsten atomi naturae. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes seinen besonderen, der getrennt von dem anderen ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Continuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilirte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, und ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente ist eher anzunehmen. Doch bleibt die Frage schliesslich unentschieden, ob die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen von einander erleiden Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muss sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmässige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das miraculum restitutionis. Jedoch hält Wolff die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

Die rationale Psychologie geht davon aus, dass den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heisst das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge ausser sich bewusst ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiss. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelenthätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modificationen dieser Vorstellungskraft. Es giebt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und verworrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbstthätigkeit der Seele zu Stande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahr-

heiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellen entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt uns dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntniss einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntniss einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Hässlich, von Gut und Uebel. Was das Verhältniss zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolff die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den Occasionalismus und entscheidet sich für die prästabilirte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, dass jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen desselben vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einer dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Werth auf das kosmologische Argument für das Dasein Gottes. Die Welt und die Dinge in ihr sind zufällig, denn sie hätten auch anders sein können. Das Zufällige hat aber an dem Nothwendigen seinen Grund, so muss es denn eine ausserweltliche Ursache geben, d. h. Gott. Dieser Beweis wird der von der Zufälligkeit der Welt genannt. Ausserdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das alleroberste Wesen ist, und dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Werth zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen. Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Uebels, nimmt Wolff ganz den leibnizischen Standpunkt ein. Gott konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Uebel ist mit der Idee des Weltganzen aufs Innigste verbunden. Trotzdem macht er von der teleologischen Naturerklärung ins Einzelnste bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äusserlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für Alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie theilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Oekonomik und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist lässt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müssten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Thue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegentheil davon. Zu unserer Vervollkommnung dient aber Alles, was unserer Natur gemäss ist, also kommt es bei Wolff auf die Naturgemässheit, das alte stoische Moralprincip, hinaus. Mit dem naturgemässen Leben ist die Glückseligkeit verbunden, und so wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die blosse

Vernunfterkenntniss genügen zur Vollbringung des erkannten Guten, und der Vernünftige bedarf des äusseren Antriebes nicht. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesammten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muss für das gemeinschaftliche Zusammenleben des Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so dass Jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und fördert, alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

Dieses abgerundete wolffsche System fand ausserordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disciplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeit lang geradezu das herrschende in Deutschland, und selbst auf dem Gebiete der Medicin gab es Schüler Wolffs. Weitaus die meisten Anhänger der leibnizischen Doctrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Hal. 1720, und einer Ars inveniendi, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, Manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670—1744), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte in den Schriften: Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism. Hal. 1723, Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 etc. den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der wolffschen Doctrin darzuthun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoss.

Andreas Rüdiger (1671—1731), ein Schüler des Christian Thomasius, ein Eklektiker, bekämpfte die leibnizische Doctrin von der prästabilirten Harmonie zwischen Leib und Seele hielt an der Lehre von dem physischen Einfluss fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Andr. Rüdigeri disp. de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione, Lips. 1704; de sensu veri et falsi, Hal. 1709, Lips. 1722; Philos. synthetica, Hal. 1707 u. ö.; Physica divina, recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. ad M. 1716; Philos. pragmatica, Lips. 1723; Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung, Leipz. 1727.

Rüdigers mittelbarer Schüler (durch Rüdigers Zuhörer Ad. Frdr. Hoffmann für ihn gewonnen) war Chr. Aug. Crusius (1712—1775, Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig), der einflussreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung mit einander in Einklang bringen wollte. Er bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus. Die sichersten Bürgen für die Existenz der Aussenwelt sind der Zwang, der uns nöthigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befasst auch freie Wesen in sich; deshalb kann in ihr kein absolut nothwendiger Zusammenhang herrschen, ebensowenig eine prästabilirte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur soweit in Betracht, als er die Sünde geschehen lässt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprincip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht. — Kant äussert sich über ihn sehr anerkennend. In manchem Betracht kommt mit ihm der Eklektiker Daries (1714—1772) überein. Elem. metaph., Jen. 1743—44; philos. Nebenstunden, Jena 1749—52; erste Gründe d. philos. Sittenl., Jena 1750; Via ad veritatem, Jen. 1755 u. ö.

Zu den Gegnern der leibnizisch-wolffschen Doctrin gehört auch der Eklektiker Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), der eine Logik, franz. Amst. 1712, lat. Genf 1724, Lehre vom Schönen, Amst. 1712, 2. Aufl. 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724, und andere Schriften verfasst hat. Die leibnizisch-wolffsche Lehre griff er besonders an in: Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744.

Zu den bedeutenderen Wolffianern gehören: Geo. Bernh. Bilfinger (oder Bilffinger, auch Bülffinger, geb. 1693 zu Cannstadt, 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Consistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel gelesenen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den Dilucidationes, die Grundlehren Wolffs sehr klar entwickelt. Von ihm rührt die Bezeichnung leibniz-wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte, Ludw. Phil. Thümming (1697—1728) (Institutiones philosophiae Wolffianae, Frcf. et Lips. 1725—26 etc.). Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741), der seinen Betrachtungen über die in der augsburgischen Confession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer Dan. Nettelbladt und Andere, der Litteraturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766), der u. a. auch eine Schrift: Erste Gründe der gesammt. Weltweish., Lpz. 1734, 2. Aufl. 1735—36, verfasst hat (vgl. über ihn Danzel, Gottsched u. s. Zeit, Lpz. 1848), der Mathematiker Martin Knutzen (gest. 1751), der von der immateriellen Natur der Seele, Frankf. 1744, Syst. causarum efficientium, Lips. 1745, schrieb und einer der Lehrer Kants war (vgl. über ihn Benno Erdmann, Martin Knutzen u. seine Zeit, Lpz. 1876), Fr. Chr. Baumeister (1707—1785), der Lehrbücher verfasste, auch eine Historia doctrinae de mundo optimo, Gorl. 1741, schrieb.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Prof. zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Aesthetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie theilweise her. Die Erkenntnisslehre, welche bei ihm der Metaphysik vorausgeht, nennt er Gnoseologie. Diese zerfällt, da es eine niedere oder sinnliche und eine höhere Erkenntniss giebt, in zwei Theile, in die Aesthetik als die Theorie der sinnlichen Erkenntniss, und die Logik. Leibniz nennt nur schön das verworren Aufgefasste, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach giebt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuss des Schönen, und so ist es erklärlich, wie Aesthetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, philosophia poetica, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die perfectio phänomenon. B. ist nicht dazu gekommen, die ganze Aesthetik, die breit angelegt war, systematisch auszuführen. Er nennt im Wesentlichen nur die Bedingungen im Subject für das Zustandekommen des Schönen: Künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Uebung. Ausserdem giebt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher seinen Vorlesungen lange Zeit zu Grunde. Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718—1777) zu Halle, dessen Lehrbücher auch von Kant zu seinen Vorlesungen benutzt wurden. Er schrieb Anfangsgründe d. schön. Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754, ferner Vernunftlehre, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752, Metaphysik, Halle 1755—59, philos. Sittenlehre, Halle 1753—61, und viele andere Schriften. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er auch Vorlesungen über die lockesche Philosophie, und in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich auch der Einfluss Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntniss der endlichen Geister zu kommen.

Gottfried Ploucquet (1716—1790) verfolgte den freilich nicht sehr fruchtbaren Gedanken, den Leibniz schon auszuführen unternommen hatte, das philosophische Denken nach Art des mathematischen Rechnens zu gestalten in: Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, Frcf. u. Lips. 1753, ed. 2, 1764, vgl. Aug. Friedr. Böck, Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Pl. betreffen, Frkf. u. Lpz. 1766. Joh. Heinr. Lambert (1728—1777), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand, kam diesem in mancher Beziehung nahe und wurde von Kant sehr hoch geschätzt. Ohne dessen Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels zu kennen, sprach Lambert in seinen kosmologischen Briefen über die Bildung des Weltalls und der Erde Ansichten aus, die den Kant-Laplaceschen sehr nahe kamen, wozu ihn besonders seine gründlichen mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse befähigten. Sodann suchte er in bemerkenswerther Weise die lockeschen Resultate mit der Lehre Wolffs zu vereinigen, indem er die Induction mit der Deduction, den Empirismus mit dem Rationalismus zu verknüpfen unternahm, sich nicht ausschliesslich auf die Seite des einen oder des andern stellend. Er trifft das erkenntniss-theoretische Problem, wie es von Kant gestellt wurde, es dahin bestimmend, dass es auf den Gegensatz von Form und Inhalt ankomme. Indem er weder die Denkformen aus dem Inhalt, wie die Empiriker, noch den Inhalt aus den Denkformen ableiten wollte, wie Wolff und überhaupt die Rationalisten, kam er doch darüber nicht hinaus, dass die Grundformen der Vorstellungsverknüpfung, die er durch Analyse der Erfahrung gewonnen hatte, auch Gesetze der Wirklichkeit seien, und so giebt er schliesslich in seiner Architektonik nur eine Ontologie der alten Art. (Vgl. über ihn: R. Zimmermann, Lambert, der Vorgänger Kants, Wien 1879.)

Der ganze Rationalismus, nicht nur Leibniz und Wolff, hatte mit seiner Forderung des klaren und deutlichen auf Vernunft gegründeten Erkennens die sogenannte Aufklärung, die zugleich Popularphilosophie ist, vorbereitet. Auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der Aufklärung gewesen. Diese ganze Richtung geht besonders darauf, den Geist vom Aberglauben, von religiösen Vorurtheilen zu befreien, ihn loszulösen von Autoritäten, Nichts ungeprüft hinzunehmen, sondern für Alles Gründe und Beweise zu verlangen, und ebenso das praktische Leben nach vernünftig eingesehenen Grundsätzen einzurichten, wie dies Wolff in seinen „Vernünftigen Gedanken" deutlich genug zu erkennen gegeben hatte. Das Individuum sollte so zu seinem Rechte kommen, mündig werden, und damit ist die Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnungen „Freigeist", „starker Geist" wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaassen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn mit der vernünftigen Einsicht ist zugleich die Tugend und das Glück gegeben, und es tritt sogar dieser praktische Zweck, die Glückseligkeit des Menschen, in den Vordergrund, so dass das ganze Ziel der Aufklärung in dieser zu liegen scheint, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus Alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. In dem ganzen Wesen der Aufklärung lag es, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Erfahrung und Beobachtung mussten, nachdem die Principien der Philosophie feststanden, wieder mehr in ihr Recht treten, und

hierzu trug auch die Beschäftigung mit den Engländern, namentlich mit Locke, den Deisten und Moralphilosophen und den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, die in demselben Sinne wirkten, bei. Es zeigt sich sogar in den Aufklärungsphilosophen öfters eine Art Eklekticismus, wenngleich eine Hinneigung zur wolffischen Philosophie fast durchgehends gefunden wird. — Man spricht auch von englischer und französischer Aufklärung und kann dann unter der ersteren befassen Locke, die Moralphilosophen, die Associationspsychologen, die Deisten einschliesslich Toland, Hume und die schottischen Philosophen, und unter der letzteren Voltaire, Rousseau, den Sensualismus, Materialismus, die Encyclopädisten.

Ein einflussreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1765), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der grösstmöglichen Lust aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Centrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen“ als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen werden. Andererseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. — Eine isolirte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein. (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 etc.; Selbstbiographie herausgeg. v. Klose, Berl. 1849.) Vgl. Karl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus u. Joh. Chr. Edelmann, Hamburg 1867.

Moses Mendelssohn (geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin), früh mit Maimonides, dann mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt, mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte (hierin in Uebereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der specifisch religiösen Handlungen vielleicht allzugrosse Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judenthum, vindicirte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Uebereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direct, noch mittelst des Armes der Staatsgewalt ein Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beeinträchtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkannt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor allem kam es ihm darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zumeist aus der wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, dass er sagt: Die blosse Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens; so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder unmöglich, oder er existirt wirklich. Von den

Beweisen für die Unsterblichkeit sei nur erwähnt, dass Gott Wesen, die nach Vollkommenheit strebten und die zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den „Briefen über die Empfindungen" setzt er das Empfindungsvermögen als ein drittes den beiden andern an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden" Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objecten gegenüber billigend oder missbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem Vorgange von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Vermögen gemacht. Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Aufklärer Chr. Frdr. Nicolai (1733—1811) hat besonders als Herausg. der Bibl. der schön. Wissensch. (Lpz. 1757—58), der Briefe, die neueste deutsche Litt. betreffend (Berl. 1759—65), der Allgem. deutsch. Bibl. (1765—92) und der Neuen allg. d. Bibl. (1793—1805) so lange wohlthätig gewirkt, als noch vor Allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutze des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurtheilen Noth that, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im Wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten, haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagirt, mit der das historische Urtheil über Nicolai sich ebensowenig identificiren darf, wie etwa das historische Urtheil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik. Joh. Aug. Eberhard (1738—1809; seit 1778 Professor in Halle) versuchte den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu vertheidigen. Er war der Hrsg. der Zeitschriften: Philosoph. Magazin, Halle 1788 bis 1792, und: Philos. Archiv, 1792—95. Thomas Abbt (1738—1766) schrieb: vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761, vom Verdienst, Berl. 1765, Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766 (eine Darstellg. d. allmähl. Fortschritts der Civilisation); seine vermischten Schriften sind Berl. 1768 u. ö. erschienen. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine leichte, den Conversationston nachahmende Form aus und wurden sehr beifällig aufgenommen. Ernst Platners (1744—1818) Schrift: Philosophische Aphorismen, Leipz. 1776—82, 2. umgearb. Aufl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doctrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Werth. Christoph Meiners (1747—1810) hat ausser Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie (s. o. Theil I, § 7) besonders Untersuchgn. üb. d. Denk- u. Willenskräfte, Gött. 1806, verfasst. Als populärer Moralist verdient hier der Dichter Chrn. Fürchteg. Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämmtl. Schriften sind Lpz. 1769 — 70 hrsg. worden, seine moral. Vorlesngn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentl., Leipz. 1770. Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte lockesche Doctrin (über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlasst ward), wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Theil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und Anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742—1798) hat die Ethik und die Politik des Aristoteles übersetzt und erläutert, einen krit. Ueberblick üb. die Gesch. der Moral mit besond. eingehender Prüfung d. kantischen Lehre hinzugefügt (Uebersicht d. vornehmst. Principien d. Sittenl. v. d. Ztalt. d. Aristoteles an bis auf uns. Zeiten, Breslau 1798), Ciceros Schrift v. d. Pflichten übersetzt und erklärt, Breslau 1793, 6. Aufl. 1819, Versuche üb. versch. Gegenstdc. aus d. Moral, Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1792 bis 1802, 2. Aufl. 1821, und and. Schriften und Abhandlungen verfasst, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen. Friedrich II. selbst war in seiner Jugend genau mit Bayles Dictionnaire bekannt geworden, hatte

dann frühzeitig die französische Philosophie kennen gelernt und neigte sich in Folge dessen dem Materialismus zu. Von der Philosophie Wolffs, mit der er sich später beschäftigte, nicht befriedigt, theilte er dann die Ansichten d'Alemberts und Voltaires, ohne freilich die Unsterblichkeit wie Letzterer sicher anzunehmen. Die Erfüllung der Pflicht war ihm die wahre Philosophie. Vgl. üb. ihn u. A.: Paul Hecker, d. relig. Entwicklg. F.s d. Gr., Augsbg. 1864; H. Merkens, Fr. d. Gr. Philos., Relig. u. Moral, Würzbg. 1876; G. Rigollot, Frédéric II. philosophe, Paris 1876; Eug. Pelletan, un roi philosophe, le gr. Fr., Paris 1878. Als Psychologen sind Joh. Christ. Lossius, der in seiner Schrift: Physische Ursach. des Wahren, Gotha 1775, die Beziehung der psychischen Processe zu den Bewegungen der Hirnfibern zu erforschen strebte, und sein Gegner Joh. Nic. Tetens (1736—1805), der Verfasser der Philos. Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwicklg., Lpz. 1776—77, von Bedeutung. Der letztere hat das Gefühl (das bei Aristoteles als Uebergang vom Wahrnehmen zum Begehren erscheint) dem Verstand und Willen als ein Grundvermögen coordinirt, dem „Gefühl" jedoch als der Receptivität ausser Lust und Unlust auch die sinnlichen Empfindungen und das Afficirtsein durch sich selbst zugerechnet, vgl. Fr. Harms, üb. d. Psychologie v. J. N. Tetens, Berl. 1878. Friedr. Carl Casimir von Creuz (1724—1770) spricht in seinem Versuch üb. d. Seele, Francf. u. Lpz. 1753, derselben die punctuelle Einfachheit ab, ohne sie darum jedoch für zusammengesetzt und theilbar zu erklären, und nimmt in seiner auf Erfahrung sich basirenden Doctrin eine Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz ein. Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Geo. Heinr. Feder (1740 bis 1821), dessen Lehrbücher (Grundriss d. philos. Wiss., Coburg 1767, Institutiones log. et metaph., Frcf. 1777 etc.) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Lpz. 1825, herausgegeben. Dietr. Tiedemann (1748 bis 1803), der lockesche Elemente mit der leibnizischen Doctrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnisslehre (Untersuchgn. üb. den Mensch., Lpz. 1777—98; Theätet od. üb. d. menschl. Wiss., e. Beitr. z. Vernunftkritik, Frankf. a. M. 1794; idealist. Briefe, Marburg 1798; Handb. d. Psychol., hrsg. von Wachler, Lpz. 1804) von Bedeutung. Hauptsächlich durch seine Allgem. Theorie d. schön. Künste, Lpz. 1771—74, auch 1792—94 (nebst Zusätz. v. Blankenburg, 1796—98, und Nachtr. von Dyk u. Schütz, Lpz. 1792—1808), hat Joh. Geo. Sulzer (1720—1779) sich verdient gemacht. Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre d. Christenth., Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und and. populäre Schriften. Joh. Jac. Engel (1741—1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: der Philosoph f. d. Welt, Lpz. 1775, 77, 1800, 2. Aufl. 1801—2, dargelegt. Karl Phil. Moritz (1757—93) gab ein Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre, 1785—93, heraus, lieferte eine Selbst charakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785 bis 1790, verfasste eine Abhdlg. üb. d. bildende Nachahmg. des Schönen, Braunschw. 1788, u. and. psycholog. und ästhet. Schriften. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg (1744—1817) hat Betrachtungen üb. d. Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedank. v. d. Bestimmg. d. moral. Werths, ebend. 1787, und and. philos. Schriften verfasst. Unter Lockes und Rousseaus Einfluss standen die Pädagogen Joh. Bernh. Basedow (1723—90), Joachim Heinr. Campe (1746—1818) und Andere; auch der Aufklärer Karl Friedr. Bahrdt (1741—92; über ihn handelt J. Leyser, 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870) hat eine Zeit lang ein Philanthropin geleitet. Die philanthropische Tendenz einer naturgemässen Gestaltung der Erziehung und des Unterrichts wurde durch den Reformator des Volksschulwesens Joh. Heinr. Pestalozzi (1745—1827) auf Grund der Ueberzeugung: „der Organismus der Menschennatur ist in seinem Wesen den

nämlichen Gesetzen unterworfen, nach welchen die äussere Natur allgemein ihre organischen Erzeugnisse entfaltet" in vertiefter und veredelter Form theoretisch und praktisch durchgeführt. Pestalozzi basirt alle Erkenntniss auf Anschauung und will in möglichst lückenlosem Fortschritt unter durchgängiger Anregung der Selbstthätigkeit immer Höheres und Edleres aus dem schon Begründeten hergeleitet sehen. (P.s Werke sind Tüb. u. Stuttg. 1819—26 ersch. und neuerdings h. v. L. W. Seyffarth, Brandenburg 1869 ff.) Mehr der Litteraturgeschichte als der Philosophie gehört Eschenburgs (1743—1820) Entwurf e. Theorie u. Litt. der schön. Wissenschaften, Berl. 1783, 5. Aufl. 1836, und sein Handb. d. class. Litt., 8. Aufl., Berl. 1837, an. Der Physiker Geo. Christoph Lichtenberg (1742—1799; vermischte Schriften, Gött. 1800—1805, auch 1844—53) hat sich gegen das „infame Zwei" in der Welt erklärt; „Seele" und „träge Materie" seien blosse Abstractionen, wir kennen von der Materie nichts als die Kräfte, mit denen sie eins sei.

Lessings (22. Jan. 1729 bis 15. Febr. 1781) fruchtreiche Gedanken zur Aesthetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte (besonders in der Hamburger Dramaturgie und in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts) enthalten Keime, deren Entwickelung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie in der folgenden Periode gehört. Die Frage nach dem Vorzug der Forschungsthätigkeit oder des durch göttliche Gabe gesicherten Besitzes der Wahrheit hat Lessing im entgegengesetzten Sinne wie Augustin (siehe Grdr. II, § 16, 5. Aufl., S. 88 f.) zu Gunsten der Forschung entschieden. L.s philosophische Anschauungen sind zumeist aus der leibnizischen Doctrin erwachsen. Zu dem „Spinozismus" hat sich L. 1780 gegen Jacobi wohl nur hinsichtlich bestimmter theologischer Sätze und schwerlich hinsichtlich der gesammten Doctrin von Gott, Welt und Mensch bekannt. Eine Wahl zwischen möglichen Welten im leibnizischen Sinne nimmt L. nicht an, sondern erklärt Gottes Vorstellen, Wollen und Schaffen für identisch. Nach Jacobis Mittheilung war ihm Ausdehnung, Bewegung, Gedanke in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist und für die es eine Art des Genusses giebt, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Auf diese „höhere Kraft" scheint das ἕν, auf das in ihr Gegründete das πᾶν in L.s „ἓν καὶ πᾶν" gedeutet werden zu müssen; L. behauptet nicht Identität, wohl aber die nothwendige Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt. Auch in der speculativen Umdeutung der Dreieinigkeitslehre konnte sich L. zum Theil an Spinoza, wie anderntheils an Augustin und Leibniz anschliessen. L. betrachtet die biblischen Schriften als die Elementarbücher in der Erziehung des Menschengeschlechts oder doch eines Theiles desselben, den Gott in Einen Erziehungsplan habe fassen wollen. L. nimmt drei Stufen an, welche sich von einander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuss sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird, die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend ist. (Mit dieser letzteren Aeusserung L.s verwandt ist einerseits der platonische Satz, dass die Gerechtigkeit und jegliche Tugend nicht um eines Lohnes willen, sondern an sich erstrebenswerth sei, andererseits Kants kategorischer Imperativ, wogegen unter den frühesten christlichen Kirchenlehrern mehrere, z. B. Lactantius, das Gegentheil behaupten.) Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen zu durchlaufen (welchen l.schen Satz Mendelssohn bestritt). Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts das alte Testament, für die zweite das neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn

hinweist, bestimmt; gewiss aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten „vorgespiegelt" (wie in Spiegelbildern uns vorgestellt), die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet L. darauf, „dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne". Gott muss eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich Alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes nothwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat, wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluss zur Einheit fordert (wogegen Kant derartigen Constructionen durch seinen Kriticismus den Boden entzieht). Die Lehre von der Erbsünde versteht L. in dem Sinne, „dass der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, dass er moralischen Gesetzen folgen könne". Der Lehre von der Genugthuung des Sohnes legt er den Sinn unter, „dass Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als dass er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschliessen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken lässt". (Kants Deutung der beiden letzterwähnten Dogmen in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" steht der lessingschen sehr nahe.) Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt L. nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei (worin Kant und Schelling, dieser wenigstens in seiner früheren Zeit, mit ihm übereinkommen, wogegen Schleiermacher zum Theil schon in den Reden über die Religion, und viel mehr noch in seiner späteren Zeit gerade an die Person Christi sein religiöses Leben knüpft). Den Gedanken, dass eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt L. nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gültigkeit zu und vindicirt demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während Eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt (welche letztere Annahme, da sie die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände involvirt und hierdurch wenigstens die bewusste Identität der Person in den Hintergrund treten lässt, der Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung vermittelst des geschichtlichen Zusammenhangs, Christi in den Christen, der Geister der Vorzeit in uns, zu welcher später, als der im 18. Jahrhundert herrschende Individualismus mehr und mehr universalistisch-pantheistischen Ansichten zu weichen begann, Schleiermacher mindestens zeitweilig entschieden hinneigte, bereits nahe kommt).

§ 14. **Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat und Begrün-**

dung einer neuen theoretischen und praktischen Weltansicht auf naturalistischen Principien. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch den Skepticismus des Bayle angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newtons Naturlehre und Lockes Erkenntnisslehre fusst, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und grossentheils auch ausserhalb Frankreichs. Schon vor ihm hat Maupertuis die newtonsche Kosmologie gegen die cartesianische siegreich vertreten, Montesquieu aber für die Ideen des Liberalismus die Ueberzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Cultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemässe Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmässig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveräusserlichen Menschenrechte zugestehen könne. Um die Aesthetik hat Batteux, der in der Nachahmung der schönen Natur das Wesen der Kunst fand, sich verdient gemacht. Den Sensualismus hat im Anschluss an Locke, aber über diesen hinausgehend, Condillac ausgebildet, der alle psychischen Functionen als umgebildete Sinneswahrnehmung auffasst und demgemäss auch die innere Wahrnehmung aus der äussern oder sinnlichen Wahrnehmung entspringen lässt. Auf das Princip des eigenen Interesses hat mittelst des Satzes, dass dieses nur in Uebereinstimmung mit dem Gemeinwohl seine ungetrübte und volle Befriedigung zu finden vermöge, Helvetius die Moral zu gründen versucht. Diderot, der im Verein mit d'Alembert die Herausgabe der das Ganze der Wissenschaften umfassenden Encyclopädie besorgte, ging allmählich vom Deismus zum Pantheismus fort. Durch die Annahme einer natürlichen Gradation der Wesen, eines stufenweisen Fortgangs der Naturgebilde bis zum Menschen hinauf, ist Robinet ein Vorläufer Schellings geworden. Unbeschadet des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit setzt Bonnet die Seele zu den materiellen Bedingungen ihres Daseins in die engste Beziehung. Den reinen Materialismus hat der Arzt Lamettrie hauptsächlich als psychologische Doctrin, der Baron von Holbach aber in dem Système de la nature als eine allumfassende, der Theologie entgegengesetzte Weltansicht dargestellt.

Ueber die Philosophie der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, tom. I—II, Paris 1858, tome III. avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Vgl. Lerminier, de l'influence de la philos. du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe, Par. 1833; Lanfrey, l'église et les

philosophes au XVIIIe siècle, 2. éd. Par. 1857; ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und litteraturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, hist. de la litt. fr., Paris 1848—49, Ch. Bartholmèss, hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—51, und hist. crit. des doctrines religieuses de la philos moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitième siècle à l'étranger, hist. de la litt. franc. dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV. jusqu'à la révolut. franc., 2 tom., Par. 1861, A. Frank, la philos. mystique en France au XVIIIe siècle, Par. 1868, ferner in Schlossers Gesch. d. 18. Jahrh., im II. Theil (der auf die franz. Litt. geht) von Herm. Hettners Litteraturgesch. d. 18. Jahrh., und bei F. Alb. Lange, Gesch. des Materialism., Iserlohn 1866, 3. Aufl. Leipz. 1876. — Voltaires Werke sind bereits 1768 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785—89 (nebst e. Biogr. Voltaires von Condorcet), zu Paris 1829—34 u. ö. erschienen. Ueber V. handeln ausser Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Par. 1820 ersch. ist) E. Bersot, la philos. de V., Paris 1848. L. J. Bungener, V. et son temps, 2 Bde., Par. 1850, 2 éd. 1851. J. B. Meyer, V. u. Rousseau, Berl. 1856. J. Janin, le roi Voltaire, 3. éd. Par. 1861. A. Pierson, V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France, Par. 1866. Emil du Bois-Reymond, V. in s. Bez. z. Naturwissensch., Berl. 1868. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. Voltaire, Lessing u. D. F. Strauss), in d. dtsch. Vierteljahrsschrift, 1868. D. F. Strauss, Voltaire, sechs Vortr., Lpz. 1870, 3. A. 1872. Courtat, défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis, Par. 1872. J. Morley, Volt., Lond. 1872, 2. éd. 1873. Gust. Desnoiresterres, V. et la société au XVIIIe siècle. V. à Cirey, 2. éd., Par. 1872, V. à la cour, 2. éd. 1872, V. et Frédéric., 2. ed. 1872, V. aux Délices, 1873. Em. Saigey, la physique de V., Par. 1873. Henri Beaune, V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Par. 1873. K. Rosenkranz in dem v. Rud. Gottschall hrsg. Neuen Plutarch, I, Lpz. 1874, S. 285—373. — Ueber Montesquieu handelt Bersot, Par. 1852, ferner E. Buss, Montesquieu u. Cartesius, in den philos. Monatsheften IV., 1869, S. 1—38. Ferd. Béchard, la monarchie de Montesquieu et la républ. de Jean Jacques, Par. 1872. — Rousseaus Hauptschriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlasst durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Emile, ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathay Par. 1818—20 in 22 Bänden, hrsg. von A. de Latour, Paris 1868; früher Unedirtes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 65 veröffentlicht; Biographien zur Ergänzung der coquettirenden Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathay Par. 1821, Morin, Par. 1851, E. Guion, R. et le XVIIIe siècle, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, R., sein Leben u. seine Werke, Leipz. 1863—74 geliefert. Vgl. rousseausche Studien, von Emil Feuerlein, in der Zeitschr. „der Gedanke", 1861 ff. A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Aufl., 1873. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Pr., Flensburg 1869. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Sch. Deutschlands, Realsch.-Pr., Mülh. a. d. Ruhr 1869. Theod. Vogt, R.s Leben, aus den Sitzungsber. d. kais. Akad., (phil.-hist. Cl., 63. Bd., 3. Heft 1869, S. 361—472), Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Par. 1870. John Morley, Rousseau, 2 vol., London 1873. Ueber Lamettrie handelt Nérée Quépat, la phil. matérialiste au XVIIIe siècle. Essay sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Par. 1873. Dubois-Reymond, L. M., Rede in d. öffentl. Sitzung der Akad. d. Wissensch., Berl. 1875. Den Versuch, Lamettrie gerechter, als es gewöhnlich geschieht, zu würdigen, macht Lange in seiner Gesch. des Materialismus und giebt zugleich die beste Darstellung von Lamettries Doctrin. — Ueber Condillac handeln u. A.: F. Réthoré, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864. L. Robert, les théories logiques de Condillac, Paris 1869. Ed. Johnson, bei seiner Uebstzg. der Abh. üb. die Empfindgn., in der v. Kirchmannschen „Bibl.", Berl. 1870. — Ueber Bonnet handelt Albert Lemoine, Charles B. de Genève, philosophe et naturaliste, Paris 1850. — Ueber d'Alembert handeln J. Bertrand in der Revue des deux mondes 1865, Bd. 59, S. 984—1006. Lord Brougham, lives of philosophers of the time of George III. (Works, Vol. I, S. 383—467). — Diderots philos. Werke sind in 6 Bd., Amst. 1772, die sämmtl. Werke besond., Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 ersch., wozu die Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829, und die unten erwähnten Mémoires Ergänzungen liefern. Oeuvres complètes, Par. 1875 ff. Umfassende Werke über Diderot sind: Rosenkranz, Diderots Leb. u. Werke, Lpz. 1866 u. J. Morley,

Diderot and the Encyclopaedists, 2 Vol., London 1878. C. Avezac-Lavigne, D. et la société du baron d' Holbach, Paris 1878. Vgl. auch den Artikel von Rosenkranz über Diderots Dialog: Rameaus Neffe in: der Gedanke, Bd. V, 1864, S. 1—25. — Ueber Condorcet handelt John Morley in: the Fortnightly Review 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. — Ueber Robinet handelt (ausser Damiron a. a. O.) Rosenkranz in: der Gedanke, Bd. I, 1861, S. 126 ff. — Holbach soll anonym ausser dem Système de la nature eine Reihe von Schriften verfasst haben, die sich gegen supranaturalistische Doctrinen richten, insbesondere Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés 1768, Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Eléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. Einige öfters Holbach zugeschriebene, direct gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon.

Unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts, welche philosophische Probleme berühren, haben die meisten weit mehr um die allgemeine Bildung und um die Umgestaltung der kirchlichen, politischen und socialen Verhältnisse, als um die Philosophie als Wissenschaft sich Verdienste erworben. Eine eingehendere Darstellung des Kampfes gegen den Despotismus in Staat und Kirche gehört mehr in die politische Geschichte und in die Geschichte der Litteratur und Cultur, als in die Geschichte der Philosophie. Besonders die Ausbildung des Sensualismus und des Materialismus hat philosophisches Interesse.

Nachdem Fontenelle (1657—1757) in seinen 1686 erschienenen Entretiens sur la pluralité des mondes die astronomische Doctrin des Copernicus und des Cartesius popularisirt hatte, ward für die newtonsche Lehre das Gleiche besonders durch Voltaire (21. Nov. 1694 bis 30. Mai 1778) geleistet, der vielleicht zumeist durch die moderne Astronomie und überhaupt durch die mathematische Erkenntniss des Naturmechanismus zur Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Dogmatik geführt wurde und sich deren Sturz zur Lebensaufgabe setzte. Die streng wissenschaftliche Widerlegung der cartesianischen und Begründung der newtonschen Doctrin hat in Frankreich vor Allen Pierre Moreau de Maupertuis (1698—1759, seit 1746 Präsident der Berliner Akademie der Wissenschaften) geleistet, der 1732 der Pariser Akademie seine Denkschriften: Sur les lois de l'attraction und Discours sur la figure des astres einreichte und bei der zum Behuf der Lösung der Streitfrage über die Figur der Erde 1736 unternommenen Gradmessung die Expedition nach Lappland leitete, wobei ihm namentlich Clairaut zur Seite stand; später hat Maupertuis einen Essai de philos. morale, 1749, und ein Syst. de la nature, 1751, Essai de cosmol., Dresden 1752, verfasst. Die Beziehungen der astronomischen Theorie aber zu der gesammten Weltanschauung hat vornehmlich Voltaire den Gebildeten zum Bewusstsein zu bringen gesucht. In den Jahren 1726—29 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreute sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschrieb. Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr grossen Unterschied in der Philosophie sowohl, als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und Fluth; in England gravitirt vielmehr das Meer gegen den Mond, so dass, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen.“ Die Lettres sur les

Anglais, 1728 verfasst, wurden zuerst in London veröffentlicht; in Frankreich erschienen dieselben 1734. Im Jahre 1738 veröffentlichte V. zu Amsterd. die Eléments de la philos. de Newton, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der cartesianisch gesinnte Censor d'Aguesseau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubniss versagte; daran schloss sich die Schrift: la métaph. de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Aber nicht bloss die Naturlehre sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen V. an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Er sagt: la liberté consiste à ne dépendre que des lois. Gleichheit ist nicht schlechthin, sondern nur als Gleichheit vor dem Gesetz möglich. In die Geschichtschreibung hat V. die durchgängige Mitberücksichtigung der Sitten und Bildung der Völker eingeführt. In der Erkenntnisslehre, Psychologie, Ethik und Theologie schloss sich V. zumeist an Locke an, dessen Lehre von der Seele sich zu der des Descartes und des Malebranche verhalte wie die Geschichte zum Roman. V. nennt Locke einen bescheidenen Mann von mässigem aber solidem Besitz; er sagt (in der 1767 geschrieb. Abhdlg.: Le philosophe ignorant): „après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation.“ V. betont stärker als Locke die Möglichkeit der Annahme, dass die Materie denken könne. Er kann sich nicht überzeugen, dass eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne, und ist geneigt, die substantielle Seele für eine „abstraction réalisée“ zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personification der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. V. sagt (Lettre XIII. sur les Anglais): Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis“. Doch erkennt V. an, dass gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur herfliessen und nicht bloss conventionelle Geltung haben. Das Dasein Gottes hält V. mit Locke für beweisbar (durch das kosmologische und besonders durch das teleologische Argument); zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine nothwendige Stütze der moralischen Ordnung; er sagt in diesem Sinne: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe“. Die leibnizische Lehre, dass die bestehende Welt die beste unter allen möglichen Welten sei, persifflirt V. in der (zuerst 1757 erschienenen) Schrift: Candide ou sur l'Optimisme, obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte. Er hält das Problem, wie das Uebel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Besseren und fordert, dass wir vielmehr im Handeln, als in undurchführbarer Speculation unsere Befriedigung suchen; er will im Collisionsfalle lieber Gottes Macht, als Gottes Güte beschränkt denken. V. hat in seiner früheren Zeit die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus behauptet, später jedoch die Gründe für den Determinismus als unabweisbar anerkannt.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Jan. 1689 zu Brède, gest. 20. Febr. 1755 zu Paris, hat bereits in den Lettres persanes, Paris 1721 den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1734, gezeigt, dass nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem Esprit des lois, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—29), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im Esprit des lois, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem Esprit des lois aus der concreten Form des englischen Staates den abstracten Schematismus der constitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein grosses und unbestreitbares Verdienst erworben, andererseits aber auch, obschon er principiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi“), doch thatsächlich dazu Anlass gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmässig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können) als allgemein gültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Conflicten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fictionen mit Thatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean Baptiste Dubos (geb. 1670 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Par. 1719 u. ö., in dem Bedürfniss einer solchen Anregung der Affecte, welche von den Inconvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? la poésie et la peinture en sont venues à bout.“ Dass die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur liege, lehrt Charles Batteux (1713—1780; les beaux arts réduits à un même principe, Par. 1746), ohne jedoch den Begriff des Schönen genügend zu bestimmen.

Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778 zu Ermenonville) sucht den Uebeln einer entarteten Cultur, die er tief empfindet, aber nicht durch positiven Fortschritt zu überwinden weiss, durch Rückgang auf einen erträumten Naturzustand zu entgehen. Für geschichtliche Entwickelung hat unter den Koryphäen der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert Rousseau am wenigsten Verständniss. Rousseaus politisches Ideal ist die Freiheit und Gleichheit der reinen Demokratie. Der Vernunftglaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist ihm um so mehr Gemüthsbedürfniss, je weniger die sittlichen Ideen seinen Willen beherrschen; er bezeugt diesen Glauben am eifrigsten nach dem ersten Hervortreten des Materialismus und Pantheismus Diderots und anderer Encyclopädisten, wogegen Holbachs atheistisches Natursystem erst nach Rousseaus Schriften und im Gegensatz zu denselben erschienen ist. Rousseau war eine eitle und calumniatorische Natur; er

hat seine moralische Misère rhetorisch herauszuputzen und die Personen, welche das Unglück hatten, mit ihm in nähere Berührung zu kommen, bei der Mit- und Nachwelt in übeln Ruf zu bringen gewusst. In der Revolutionszeit ist, wie für die Gestaltung der constitutionellen Monarchie Montesquieus Staatsideal, so für Robespierres Tendenzen Rousseaus Doctrin maassgebend gewesen.

Julien Offroy de la Mettrie (1709—1751), zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668—1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medicin studirend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Ueberzeugung, dass die psychischen Functionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äusserte dieselbe in der Histoire naturelle de l'âme, à la Haye (Paris) 1745. Aus den Empfindungen stammt alles Denken und Wollen; der Unterricht entwickelt dasselbe. Keine Sinneseindrücke keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig Ideen. Ein ausserhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluss an Arnobius (s. Grdr. II, § 14), würde geistig leer sein. Die „Seele" wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab; „ergo participem leti quoque convenit esse". Von diesem Standpunkte, den die Hist. nat. de l'âme begründet, geht Lamettrie in: l'homme machine, Leyden 1748 u. ö. (bei welcher Schrift der descartesische Mechanismus noch mehr als der lockesche Empirismus von maassgebendem Einfluss war), l'homme plante, Potsdam 1748, l'art de jouir, 1750, und anderen Schriften aus. Er vertritt hierin unverblümt den Atheismus und Materialismus, wenngleich letzterer bei ihm mehr anthropologischer als kosmologischer Art war, so dass er sich nicht deutlich über die Zusammensetzung der Materie ausspricht. Ein Staat von Atheisten würde nach ihm der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, dass bei jenem das öffentliche Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Convention und der Charlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. Friedrich der Grosse, der ihm an seinem Hofe Schutz gewährte, hat sein Eloge geschrieben (wiederabg. in Assézats Ausg. v. l'homme mach., Par. 1865).

Etienne Bonnot de Condillac (1715—1780) steht in seinen frühesten Schriften: Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746, und Traité des systèmes, 1749 (einer Polemik gegen Malebranche, Leibniz und Spinoza) im Wesentlichen noch ganz innerhalb des lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem Traité des sensations, Londres 1754 u. ö., und den späteren Schriften (Traité des animaux, Amst. 1755, philos. Lehrbücher für den Prinzen von Parma, dessen Erziehung Condillac zu leiten hatte, etc.) darüber hinaus. Von seinen Vorurtheilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämmtlichen psychischen Functionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (sensation transformée) auffasst. Um darzuthun, dass ohne die Annahme angeborener Ideen aus der blossen Sinnesempfindung die sämmtlichen psychischen Processe sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiction, dass einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorhülle gegen die Aussenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vor-

stellungen zu denken ist) nach einander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perceptionen, welchen Bewusstsein zukommt. Einer einzelnen Perception gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affection selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtniss. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortgeht, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perceptionen ein, so involvirt das Getheiltsein der Empfindung zwischen denselben die Vergleichung und das Urtheil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perceptionen bedingt ihre Associationen bei der Reproduction. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraction. Treten die übrigen Sinne hinzu und associiren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen darin, dass er uns die Existenz äusserer Objecte empfinden lässt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung); intellectuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen. Wie Farben, Töne etc. uns zunächst nur als subjective Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, dass auch diese nicht den Dingen an sich zukommen. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesammtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber nicht Materialist. Er hält nicht für möglich, dass die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und theilbar sei dieselbe ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjectes (Substrates) voraus. Er nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele auf Veranlassung der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnisse und Fähigkeiten. — In dem Grundgedanken, dass alle Seelenthätigkeiten auf eine einzige, die Empfindung, zurückzuführen seien, geht namentlich später Herbart auf Condillac zurück.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793; Oeuvres, Neufchâtel 1779) betrachtet in seinem 1748 entworfenen, Lond. 1755 erschienenen Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, dem er 1760 einen Essai analytique sur les facultés de l'âme folgen liess, die Sinnesempfindung als die psychische Reaction gegen die äussere Einwirkung (eine Auffassung, wodurch die übliche Vergleichung der Perception mit dem Beschriebenwerden einer leeren Tafel rectificirt wird). Er sucht die durchgängige Bedingtheit der psychischen Functionen durch Nervenbewegungen nachzuweisen, weiss jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des das Gesammtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, in 28 Bänden, Paris 1751—72; dazu Supplément in 5 Bänden, Amst. 1776—77, und Table analytique in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Encyclopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der

jedoch später, seit 1757, als Gegner der Encyclopädisten auftrat), Grimm, Holbach Turgot, Jaucourt und andere geliefert. Die treffliche Einleitung (Discours préliminaire), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfasst worden (der seit 1757 an der Redaction der Encyclopädie sich nicht mehr betheiligte). D'Alembert, der Mathematiker, ist in der Metaphysik Skeptiker. Er ist versucht zu glauben, dass es ausser uns nichts gebe, was dem, das wir zu sehen meinen, entspreche. Die Verbindung der Theile in den Organismen scheint auf eine bewusste Intelligenz hinzuweisen; aber wie diese zur Materie sich verhalten könne, ist undenkbar. Weder von der Materie noch vom Geist haben wir eine deutliche und vollständige Idee. Diderot ist von einem offenbarungsgläubigen Theismus aus bis zum Pantheismus fortgegangen, der in dem Naturgesetz und in der Wahrheit, Schönheit und Güte die Gottheit erkennt. Durch den Gedanken, dass aller Materie Empfindung innewohne, überschreitet er den Materialismus, indem er die letzte Consequenz desselben zieht. An die Stelle der leibnizischen Monaden setzt er, allerdings im Anschluss an Robinet und Maupertuis, Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewusste in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewusstseins entsteht, wie die Empfindungen von einem Atom zu dem andern kommen und in einander fliessen, nimmt Diderot an, dass die empfindenden Theilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiermit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. In der Schrift: principes de la philos. morale ou essay sur le mérite et la vertu, 1745, die fast nur Shaftesburys Inquiry concerning virtue and merit wiedergiebt, bekennt sich Diderot zum Offenbarungsglauben, den er nicht mehr in den Pensées philosoph., à la Haye 1746, hegt und noch weniger in der 1747 geschriebenen, erst im 4. Bande der Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot, Paris 1830, veröffentlichten Promenade d'un sceptique. Nach mehreren Schwankungen fixirt sich sein philosophischer Standpunkt in den Pensées sur l'interprétation de la nature, Paris 1754; die eingehendste, bei aller Leichtigkeit der Form und allem Fernhalten äusserlichen Beweisapparats von einem tiefen Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme zeugende Schrift: Entretien entre d'Alembert et Diderot, nebst: Le Rêve d'Alembert, 1769 verfasst, ist gleichfalls erst im vierten Bande der Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits veröffentlicht worden. Das Schöne findet Diderot im Naturgemässen. Er polemisirt gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau im Anschluss an die Forderungen des Horaz und anderer Alten aufgestellt hatte.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Aeusserung über die Schädlichkeit der übergrossen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend, und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem Code de la nature, Amst. 1755, eine communistische Doctrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigenthum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709—1783), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienenen Schrift: de la législation ou principes des lois, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Thatsächlichen zugewandt waren die national-ökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten, Quesnay (1697—1774) u. A., und des die Einseitigkeit derselben vermeidenden Turgot (1727—1781), der eine Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774, etc. verfasst hat, auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen Dialogues sur le commerce des

blés, 1770 (vgl. Dubois-Reymond, Darwin versus G., Berlin 1876). Das Monopol und die Sclaverei hat der Abbé Raynal in seiner hist. philos. du commerce des deux Indes bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Baboeuf sich angeschlossen. Gerade im Gegentheil findet Claude Adrien Helvetius (1715—1771) in seinem Buche: de l'esprit, Paris 1758, und den nach seinem Tode erschienenen Schriften: de l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1772, deutsch mit Einleitung und Commentar von G. A. Lindner, Wien 1877; le vrai sens du syst. de la nature, Lond. 1774 (deutsch zuletzt u. d. T. 29 Thesen d. Materialismus etc, Halle 1873 (72); les progrès de la raison dans la recherche du vrai, Lond. 1775, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, dass es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist; aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, dass er dadurch das Interesse Anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. Tout devient légitime pour le salut public. Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser, als deren Begründung. An Helvetius schliessen sich, seine Principien mildernd und die unauflösliche Verbindung des Glücks des Einzelnen und der Gesammtheit betonend, insbesondere Charles Francois de St. Lambert (1716 bis 1803; Catéchisme universel, 1797) und Volney (Constantin François de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; oeuvres complètes, Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: die Ruinen (les ruines ou médit. sur les révolutions des empires, 4. éd. Par. 1808, deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl. Braunschw. 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcets (1743—1794) Geschichtsphilosophie (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794), welche sich an Condillacs Lehre anschloss.

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendaselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: de la nature, 4 vols., Amst. 1761—1766 (Vol. I., nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme, Amst. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmässigen Entwickelung der Wesen durchzuführen gesucht. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können.

Einen modificirten Spinozismus vertritt der Benedictiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfassten, erst in jüngster Zeit durch Emile Beaussire (Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Paris 1865) veröffentlichten Manuscript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances." Die Wahrheit vereinigt in sich Contradictorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben. (Vgl. Journal des sav. 1866, S. 609—624.)

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Heidelsheim bei Bruchsal in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfasste Natursystem: Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leyden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Secretair der Pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. Holbachs System vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doctrin: den (lamettrieschen) Materialismus, den (condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Theil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Alterthumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Secretair der Akademie der Inschriften 1749, verfassten Lettre de Thrasybule à Leucippe, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesammtinteresses gemilderte) auf das Princip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doctrin des Wohlwollens grösstentheils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseit der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklichkeit giebt es nur Atome, die sich nach innern Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch dass sich die Dinge abstossen und anziehen. In der Physik heissen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraction, in der Moral Selbstliebe, Hass, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnöthig, sondern sogar schädlich und muss fern gehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet Niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) theilte die naturalistische Grundansicht, ohne dieselbe offen und rückhaltslos zu äussern. An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757—1808; rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—99 in den Mém. de l'institut, dann separat 1802 u. ö.) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; Eléments d'idéologie, Par. 1801—15; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Laromiguière (Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—18) u. A. haben in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts den Sensualismus theils fortzubilden, theils zu mildern gesucht, aber theils an kirchlich gesinnten Philosophen, theils an Royer-Collard und Victor Cousin, die theils an Descartes, theils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluss beträchtlich beschränkt haben. Vgl. Damiron, essai sur l'histoire de la philos. en France au dix-neuvième siècle, Paris 1828.

§ 15. Gleichzeitig mit der französischen Aufklärung und in Wechselwirkung mit derselben hat sich der humesche Skepticismus entwickelt. David Hume (1711—1776), Philosoph, Staatsmann und Historiker, steht auf dem Boden des lockeschen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über den Ursprung und die Anwendbarkeit des Begriffs der Causalität zum Skepticismus um. Er findet den Ursprung des Causalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Thatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schliessen. Hume negirt demgemäss die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesammtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schliessen. — Humes ethisches Princip ist das Gefühl der Glückseligkeit und des Elends der Menschen. Das moralische Urtheil beruht auf dem Wohlgefallen oder Missfallen, welches eine Handlung in dem Betrachter derselben erregt. Vermöge der natürlichen Sympathie des Menschen mit dem Menschen ruft ein Handeln, welches auf das Gemeinwohl geht, Beifall, ein entgegengesetztes aber Missfallen hervor. — Der besonders als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790) ist auch für die Moralphilosophie von Bedeutung. Als das Princip der Moral gilt ihm, indem er sich hierin an Hume anschliesst, die Sympathie.

Vorzüglich die antitheologischen Consequenzen dieses Standpunktes gaben mehreren schottischen Philosophen, an deren Spitze Thomas Reid steht — ausser ihm James Beattie, James Oswald — Anlass zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Princip, der Berufung auf den gesunden Menschenverstand (Common sense) schwach ist, aber zu manchen und zum Theil zu werthvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat: die Doctrin dieser schottischen Philosophen hat später der cousinsche Eklekticismus mit in sich aufgenommen. — In Deutschland ist Immanuel Kant zumeist durch Humes Skepticismus zur Ausbildung seines Kriticismus angeregt worden.

Humes Treatise on human nature ist in 3 Bd. Lond. 1739—40 erschienen, auch Lond. 1817, zuletzt zusammen m. dialogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hnr. Jakob, Halle 1790—91. Sein bekanntestes philos. Werk: Enquiry concerning human understanding, ersch. zuerst Lond. 1748; ins Deutsche (von Sulzer) übers. Hamb. u. Leipz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst e. Abhndlg. üb. d. philos. Skepticism. v. K. Leonh. Reinhold) Jena 1793 u. v. J. H. v. Kirchmann als

Bd. XIII. der „philos. Bibl.‘, Berlin 1869. Unt. d. Tit.: Essays and treatises on several subjects liess H. 1770 die Essays moral, political and literary, die zuerst 1741 ersch. waren, zugleich m. d. Enquiry concerning human understanding und m. d. Abhdlgn.: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (zuerst London 1751) und the natural history of religion (zuerst Lond. 1755) zusamm. drucken; diese Sammlung ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 vols., London 1875. Nach H.s Tode erschien die Schrift: Dialogues concerning natural religion by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, the second edition, Lond. 1779, deutsch (von Schreiter) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Leipz. 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new. ed., Lond. 1789. Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen in d. philos. Biblioth., 1877. Gesammtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1870 erschienen. Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith, Lond. 1777, lat. 1787. Ueb. ihn handeln J. H. Burton, life and correspondence of D. H., Edinb. 1846 u. 1850; Feuerlein, H.s Leb. u. Wirk., in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV. und V., Berl. 1863 u. 64. F. Papillon, David H., précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, H. u. Kant üb. d. Causalbegriff, In.-Diss., Rostock 1870. Frdr. Jodl, Dav. H.s Lehre v. d. Erkenntn., Halle 1871, Leb. u. Phil. Dav. H.s, Preisschrift, ebd. 1872. Gabr. Compayré, la phil. de Dav. H., Toulouse 1873. Edm. Pfleiderer, Empirism. u. Skepsis in Dav. H.s Philos. als abschliessende Zersetzg. d. engl. Erkenntnisslehre, Moral u. Religswissensch. dargestellt, Berlin 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, s. ob. S. 98. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, s. ob. S. 97. A. Meinong, Hume-Studien, I. Zur Geschichte u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877. A. Speckmann, über Humes metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et essai philosophique sur l'entendement — avec une introduction par F. Pillon, Paris 1878. C. Ritter, Kant und Hume, I.-D., Halle 1878. G. v. Gizycki, d. Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung, Breslau 1878. T. Huxley, Hume, Lond. 1879.

Ad. Smith, theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö.; sein Hauptwerk: Inquiry into the nature into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. Vgl. üb. sein Leben u. seine Schriften Dugald Stewart in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, auch: the Works complets, 5 vol., Edinb. 1811—12. Ueber ihn s. Smellie, ob. S. 112, H. Lord Brougham in seinen Lives of philosophers etc. (s. ob. S. 98), S. 196—289, A. Oncken, Ad. S. in d. Culturgesch., Wien 1874, Mich. Chevalier, étude sur Ad. S. et sur la fondation de la science économique, Par. 1874, Witold v. Skarżyński, Ad. Sm. als Moralphilosoph u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878.

Ueber die schottische Philos. vgl. J. M.' Cosh, the scottish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875.

Reid, inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1763 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788; die beiden letzteren Schriften öfters zusammen gedruckt als essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1827 u. ö.; vgl. Reid and the philos. of Common sense, eine im J. 1847 verfasste Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, vol. II, S. 407—459.

James Beattie, essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticisme, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übers. Kopenh. u. Lpz. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778. — James Oswald, appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—72.

Geboren zu Edinburgh am 26. April 1711, lebte Hume von 1734—37 in Frankreich. In Paris erregten damals die Wunder, die zu Gunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressirten Denkern Anlass zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. H. bekundet dies von sich selbst in seiner Abhandlung über die Wunder. (In ähnlicher Art haben die angeblichen Wunder des thierischen Magnetismus Dav. Frd. Strauss in ziemlich frühem Alter zu psychologischen Betrachtungen angeregt.) Während seines Aufenthaltes

in Frankreich schrieb H. sein erstes philosophisches Werk: A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, welches er nach seiner Rückkehr nach England zu London 1739—40 erscheinen liess. Dasselbe fand geringe Beachtung. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 zu Edinburgh erschienenen Essays moral, political and literary. Im Jahre 1746 soll sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburgh beworben haben. Nicht lange hernach (1747) begleitete er den General St. Clair als Secretär bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete er seinen Tractat über die menschliche Natur um und theilte denselben in mehrere einzelne Abhandlungen. Von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, Enquiry concerning human understanding, London 1748. Im Jahr 1749 reiste Hume nach Schottland zurück. Im Jahr 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Principien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine political discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebd. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle litterarischer Hülfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlasste ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, die zuerst 1754—62 erschien. Im Jahr 1755 erschien die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindungen zuzog. H. begleitete 1763 als Secretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluss des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand H. eine glänzende Aufnahme. Bei seiner Rückkehr nach England 1766 liess er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte, und der sich von H. besonders durch gewisse öffentliche Aeusserungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Als Unterstaaatssecretär im auswärtigen Amte (an dessen Spitze der General Conway stand) hat H. 1767—68 die diplomatische Correspondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte H. privatisirend in Edinburgh, wo er am 25. August 1776 starb.

Nachdem H. in seinem philosophischen Hauptwerk, der „Untersuchung über den menschlichen Verstand", erklärt hat, dass es ihm nicht um blosse Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntniss zu thun sei, also nicht um ein bloss populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophiren, in welchem er jedoch die Klarheit mit der Gründlichkeit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen. Er unterscheidet Eindrücke (impressions) und Ideen oder Gedanken (ideas, thoughts); unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungs-Vorstellungen, deren wir uns dann bewusst werden, wenn wir über irgend einen Eindruck reflectiren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter, als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äussere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Combination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen sind Copien von Perceptionen. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Principien der Association: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Classen eintheilen: Beziehungen der Ideen und Thatsachen. Zu der ersten Classe gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urtheil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die blosse Denkthätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten.*) Sätze dagegen, die auf Thatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch blosse Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müsste die Annahme des Gegentheils in sich selbst mit einem Widerspruche behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schliessen, welches auf Thatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, dass es einen Causalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Factum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so dass das eine die Ursache des andern oder auch beide Facta coordinirte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewissheit über erschlossene Thatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir die Kenntniss von Ursache und Wirkung erlangen.

Wir erlangen, sagt H., die Kenntniss des Causalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, dass gewisse Objecte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen liesse, dass der Stein oder das Metall sich nicht eben so gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die nothwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, dass das höchste Ziel der menschlichen Erkenntniss darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elasticität, die Schwerkraft, die Cohäsion der Theile, die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, das sind wahrscheinlich

---

*) Diese Ansicht Humes ist nur eine Behauptung, nichts Erwiesenes; sie ist nur haltbar unter der mindestens höchst bestreitbaren Voraussetzung der blossen Subjectivität des Raumes, zu welcher freilich Hume durch Gleichstellung der von Locke angenommenen primitiven Qualitäten mit den secundären, und später entschiedener Kant fortgegangen ist, die aber keineswegs mit Nothwendigkeit gilt, und selbst unter dieser Voraussetzung giebt sie nicht eine wirkliche Erklärung der apodiktischen Erkenntniss. Es giebt keinen Satz der reinen Geometrie, der die Existenz eines Kreises oder eines Dreiecks in der Natur behauptete, sondern nur Sätze, welche unter Voraussetzung dessen, was der Subjectsbegriff bezeichnet, die Nothwendigkeit behaupten, dass dasselbe mit dem betreffenden Prädicate verbunden sei; diese Beziehung aber wird als eine objectiv-reale und nicht als eine blosse Beziehung zwischen unseren Vorstellungen behauptet, und eben darum wird auch von der angewandten Geometrie jedem in der Natur existirenden Kreis, Dreieck, Cylinder, Kegel etc. eben jenes Prädicat vindicirt.

die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in Bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnisslehre. Die Geometrie, so gross auch ihr wohlverdienter Ruhm von Seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntniss der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze; diese selbst aber müssen mittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, dass aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es lässt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuthen, dass der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten könnte. Das Princip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntniss der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder ausser uns noch in uns beobachten; sondern dieses Princip ist die Gewohnheit: der Verstand wird, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde in Wirklichkeit treten. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüthe fühlen, der gewohnte Uebergang von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bilden. Wir fühlen bei beständig wahrgenommenen Verbindungen von Vorgängen die gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände, wie wir überhaupt den Aussendingen die Empfindungen, welche durch dieselben in uns veranlasst werden, beizulegen pflegen.*)

---

*) So richtig H. hiermit den Anfang des auf Erfahrung gegründeten Schliessens bei Thieren und Menschen bezeichnet, so wenig vermag das blosse Princip der Gewöhnung den Fortgang desselben, die Aufhebung der naiven Objectirung des jedesmaligen subjectiven Vorstellungslaufs und die stufenweise Erhebung zu objectiv gültiger Einsicht, zu erklären. Das Thier, welches in die Falle geht, der blosse Praktiker, der nur Routine hat und in aussergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei dem gewohnten Gange ins Unglück geräth, zeigen diejenige Erscheinung, welche von H. psychologisch erklärt wird; aber H. hat nur nachträglich (in einer später beigefügten Note) und nicht ohne einige Inconsequenz einen Versuch gemacht, zu zeigen, wie diejenigen Schlussreihen zu Stande kommen, durch welche dem Menschen die Ueberlistung des Thieres möglich wird, oder der Denker die Fehler des blossen Praktikers vermeidet. Umfassendere Induction kann zu allgemeineren Sätzen führen, welche die Obersätze zu deductiven Schlüssen abgeben, durch welche die Gültigkeit der Ergebnisse minder umfassender Inductionen theils bestätigt und gesichert, theils beschränkt wird; in dem Maasse aber, wie die so berichtigten Erwartungen mehr in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit treten, erlangt der Begriff der Kraft, der aus der Reflexion auf die Empfindung der Anstrengung und auf unsere Willenskraft überhaupt erwächst, und der auf dem Begriffe der Kraft ruhende Begriff der Causalität objective Gültigkeit, und gehen die Regeln, die nicht ohne Ausnahmen gelten, in ausnahmslos gültige Gesetze über. Indem H. (in der erwähnten Note, II. 5) sagt: „das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äussern Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft grosse Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn“, so erkennt er hiermit, aber nur implicite, eine objective Norm des Causalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im (psychischen) Causalnexus, setzt also die (psychische) Objectivität der Causalität voraus. Um eine objective Gültigkeit

An H.s Betrachtungen über die Causalität knüpft sich zumeist seine philosophische Bedeutung. Sein Skepticismus ist eben darin begründet, dass der Causalbegriff bei seinem Ursprung aus der Gewohnheit nur einen Gebrauch innerhalb des Erfahrungskreises zulasse; der Schluss von dem empirisch Gegebenen auf Transscendentes (über den gesammten Erfahrungskreis Hinausgehendes), wie Gott und Unsterblichkeit, erscheint H. als unzulässig. Dazu kommt, dass Hume, besonders in seinem frühesten Treatise, eben so negativ auch über den Substanzbegriff urtheilt: das Ich ist ein Vorstellungscomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perceptionen; eine Substanz ist etwas von Perceptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntniss von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in Etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perceptionen, aber dieselben bedürfen in der That keines Trägers. Die Frage, ob die Perceptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, dass wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungsthätigkeiten vollziehen. Diese constante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. — Religiöse Wahrheiten können nie gewusst, sondern immer nur geglaubt werden. Also auch die Naturreligion des Deisten ist wissenschaftlich unhaltbar. Dagegen macht sich Hume an das Problem, nachzuweisen, wie alle Religionen durch psychologische Nothwendigkeit entstanden seien.

Aehnlich wie Spinoza gründete Hume seine Ethik auf eine Theorie der Affecte, als deren Grundelemente er Lust und Unlust betrachtet. Vermöge der Association sollen sich aus diesen beiden die ganzen Reihen von Affecten und Leidenschaften entwickeln. Blosses Denken, reine Verstandesprocesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft giebt nur die Urtheile über Wahr und Falsch, kann aber nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluss auf das Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affect, der, ohne eine merkliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge fasst und den Willen antreibt. — In dieser Beziehung stellte sich Hume demnach ganz anders als die deutschen Aufklärer, welche die Willensentscheidungen von Vorstellungen abhängig machten. Gleich diesen ist er, da die Affecte und Leidenschaften von ihm als natürliche Vorgänge betrachtet werden, entschiedener Determinist, obwohl er doch sonst der Causalität gegenüber sich skeptisch verhält. Unter den Affecten betont er besonders die Sympathie, die darauf beruht, dass die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es kann kein Mensch von irgend einer Leidenschaft bewegt werden, deren nicht alle anderen auch fähig wären. Das eigentliche Mitleid ist nur eine Form der Sympathie, zu der sich hier das Verlangen, zu helfen, gesellt. Es giebt uninteressirtes Wohlwollen, uninteressirte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Missbilligung des Gegentheils. Demnach wird der Versuch, den Egoismus zum Princip der Moral zu machen, durch die Thatsachen widerlegt. Im Gegentheil ruht die Billigung und Missbilligung in den sympathischen Gefühlen.

---

dem Begriff der Causalität zu vindiciren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori fasste, wodurch jedoch die allein mit vollem Recht so zu nennende Objectivität (welche Kant als die „transscendentale“ von der „empirischen“ unterscheidet) verloren geht, s. unten § 18.

Zunächst werden andere Menschen aus diesen beurtheilt, und hieraus ergiebt es sich, dass wir uns selbst danach beurtheilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, Anderen zu helfen oder zu schaden. Es erwächst so die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern. Alles wird als gut angesehen, was der Gesellschaft Nutzen bringt, und nicht das, was nur das individuelle Wohl im Auge hat. — Nach Adam Smith, der mit Hume eng befreundet war, hat der Mensch eine natürliche Neigung zur Theilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen Anderer. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Motive des Andern in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann (wobei freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder missbilligen, analysirt, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden).

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und das ursprüngliche moralische Gefühl das Beurtheilungsvermögen, so war es natürlich, dass man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute und Schlechte, Schöne und Hässliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common sense“ sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geb., 1752—63 Professor am Kings College in Aberdeen, von 1763—1787 Prof. der Moralphilos. an d. Universit. Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, † 1796 in Zurückgezogenheit). Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber sowohl der Immaterialismus des Ersteren, als auch der Skepticismus des Andern in Bezug auf Substantialität und Causalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, dass unsere Seele von vornherein leer sei, und dass erst durch äussere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie käme. Im Gegentheil muss angenommen werden, dass unsere Seele ursprünglich Urtheile besitze, die allerdings in ihre Bestandtheile künstlich zerlegt werden können, ohne dass damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Thatsache festzustellen. Man muss an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntniss verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand geradeso wie der tiefste Denker. Für die factischen oder zufälligen Wahrheiten giebt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urtheile, zu denen der cartesianische Satz: die Thatsache des Denkens verbürgt uns die Gewissheit für die Existenz des denkenden Subjects, gehört. Ferner: Jede Empfindung verräth ein empfundenes Object, nicht als Wirkung desselben — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Für die Erkenntniss der nothwendigen Wahrheiten giebt es nun auch gewisse Principien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, dass jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, dass wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich Jeder eine Moral aufbauen. — James Beattie (1735 bis 1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt), hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewissheit. Auch

der äussere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher, † 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen den Skepticismus vertheidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Thatsache.

An sie haben sich spätere schottische Philosophen, zum Theil mit selbständiger psychologischer Forschung, wie Dugald Stewart (1753—1828; elements of the philos. of human mind, Edinb. 1792—1827 u. ö., Lond. 1862, 1867; outlines of the moral philos. 1793 (with critical notes by J. M' Cosh, Lond. 1863) etc.; philos. Werke, hrsg. von Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—58), Thom. Brown (1778—1820; zu unterscheiden von dem 1735 gestorbenen, in der Philosophie sensualistisch, in der Theologie orthodox gesinnten Bischof von Cork, Peter Brown; Thom. Brown, lectures on the philos. of human mind, 1820 u. ö., 19. Aufl., Lond. 1856, Lectures on Ethics ib. 1856), James Mackintosh (1764—1832; dissertat. on the progress of ethical philos., chiefly during the 17. and 18. centuries, in der Encyclop. Brit., auch besond. gedr., Lond. 1830, Edinb. 1836, 3. ed. with prefation by W. Whewell, Lond. 1863, 4. ed., Edinb. 1872, franz. v. H. Poret, Paris 1834) und Andere angeschlossen.

Die Ansichten Reids haben, allerdings modificirt, besonders durch William Hamilton weitere Verbreitung gefunden. In Schottland stehen sie jetzt noch in hoher Achtung. In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt und Dugald Stewart durch die Uebersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neueste Philosophie oder die Kritik und Speculation seit Kant.

---

§ 16. Den dritten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit eröffnet die kantische Vernunftkritik, die durch Reflexion auf den Ursprung, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, deren Stoff durch Sinnesaffection gegeben, deren Form aber von dem Subjecte selbst erzeugt sei, und den Dingen an sich, welche raum-, zeit- und causalitätslos existiren, zu begründen sucht und vermöge dieser Unterscheidung einerseits der empirischen Forschung auf dem Erscheinungsgebiete volle Selbständigkeit vindicirt, andererseits aber

neben den Erfahrungsobjecten ein Gebiet der Freiheit anerkennt, welches Kant selbst zwar nur dem moralischen Bewusstsein eröffnet, einige seiner Nachfolger aber, das Princip der Autonomie des Geistes erweiternd, auch der theoretischen Speculation vindiciren. In Kants Lehre von der Erscheinungswelt ist der subjective Ursprung, den er den Formen der Erkenntniss zuschreibt, ein (subjectiv-) idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches; in seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Function des Afficirens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindicirte Freiheit ein idealistisches Element. Der Dualismus der durch Kant unvermittelt neben einander gestellten und keineswegs (auch nicht in der Kritik der Urtheilskraft) zu widerspruchsloser Harmonie mit einander verbundenen idealistischen und realistischen Elemente musste in zweifacher Weise den Versuch der Ausbildung einer consequenten, in sich selbst harmonischen Gesammtansicht hervorrufen, indem entweder zu Gunsten der idealistischen Lehren die realistischen Voraussetzungen geopfert oder umgekehrt zu Gunsten der letzteren die idealistischen Theoreme aufgehoben oder doch sehr beträchtlich modificirt wurden; jenes geschah durch Fichte, dieses durch Herbart. An Fichtes subjectiven Idealismus hat sich Schellings vorwiegend objectiver Idealismus und an diesen Hegels absoluter Idealismus geschlossen; von Anderen (zu denen Schleiermacher gezählt werden darf) ist die harmonische Vereinigung beider Seiten zu einem Idealrealismus erstrebt worden. Mit den in der Philosophie selbst liegenden Entwickelungsmotiven trifft auch in diesem Abschnitt die Wechselbeziehung zu der positiven Natur- und Geschichtsforschung, zu der Dichtung, zu den politischen Verhältnissen und zu dem religiösen Leben, überhaupt zu der allgemeinen Culturentwickelung zusammen und zwar so, dass in den ersten Jahrzehnten die Philosophie vorwiegend einen bestimmenden Einfluss auf jene anderen Seiten des geistigen Lebens übt, in der späteren Zeit dagegen, in welcher sich ihr weniger das allgemeine Interesse zuwendet, mehr ihrerseits den Einfluss derselben erfährt.

Die neueste Philosophie seit Kant stellen ausser den betreffenden Theilen der Grdr. I, § 4 und III, § 1 citirten umfassenderen Werke insbesondere folgende Schriften dar: Karl Ludw. Michelet, Gesch. der letzt. Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Berl. 1837 - 38, und: Entwickelungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos., Berl. 1843. Heinr. Mor. Chalybäus, histor. Entwickelung d. specul. Philos. in Deutschl. von Kant bis Hegel, Dresden 1837, 5. Aufl. 1860. Friedr. Karl Biedermann, die deutsche Philos. von Kant bis auf unsere Tage, Leipz. 1842—43. A. Ott, Hégel et la philos. allemande ou exposé et examen critique des principeaux systèmes de la philos. allemande depuis Kant, Paris 1843. A. S. Willm, hist. de la philos. allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, Paris 1846—49. L. Wocquier, essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Bruxelles, Gand et Leipz. 1852. C. Fortlage, genet. Gesch. d. Philos. seit Kant, Leipz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos.

seit Kant, in der (Kieler) Allgem. Monatsschrift für Wiss. u. Litt., auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. G. Weigelt, zur Gesch. d. neuer. Philos., Hamb. 1854—55. Carl Herm. Kirchner, die speculat. Systeme seit Kant u. die philosoph. Aufgabe d. Gegenwart, Leipz. 1860. A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, études sur la philos. allemande depuis Kant jusqu'à nos jours, Paris 1862. Ad. Drechsler, Charakteristik d. philos. Systeme seit Kant, Dresd. 1863. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant, Berl. 1876. Zur Gesch. der Philosophie seit Kant, insbesondere zur Würdigung Schellings, Schleiermachers etc. enthält wesentliche Beiträge R. Haym, die romantische Schule, Berlin 1870. Vgl. die oben (zu § 2) angef. Werke.

Die Erläuterung und Begründung der obigen Andeutungen über den Entwickelungsgang der Philosophie in dieser Periode kann nur durch den Verfolg der Darstellung selbst gegeben werden; vor der Darstellung der Systeme würde dieselbe der Anschaulichkeit entbehren und leicht Vorurtheile begründen. Nur darauf sei hier wiederholt hingewiesen, dass die innerste Seele des gesammten Entwickelungsprocesses der Philosophie der Neuzeit nicht eine blosse immanente Dialektik speculativer Principien, sondern vielmehr der Kampf und das Versöhnungsstreben zwischen der überlieferten und in Geist und Gemüth tief eingewurzelten religiösen Ueberzeugung und andererseits den durch die Forschung der Neuzeit errungenen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften ist. Der Dogmatismus hatte an Verschmelzbarkeit theologischer (zum Theil umgebildeter) Fundamentalsätze mit naturwissenschaftlichen und psychologischen Doctrinen zu dem Ganzen eines philosophischen Systems geglaubt, und auf die theologische Erkenntniss die kosmologische und anthropologische gebaut. Der Empirismus hatte die theologischen Sätze mindestens nicht zur Basis aller andern philosophischen Erkenntniss gemacht und dieselben in der Regel aus dem Gebiete der Wissenschaft ausgeschieden (allerdings nicht immer vollständig, sofern besonders Locke das Dasein Gottes für beweisbar auf Grund des empirisch Gegebenen hielt), sei es, um sie dem Glauben anheimzugeben oder um sie ganz zu negiren. Der Skepticismus hatte an der Lösbarkeit der betreffenden Probleme verzweifelt. Kant (der den Kern der ihm zunächst voranliegenden philosophischen Bestrebungen in einer bleibend gültigen Weise erfasst hat) eröffnete durch seinen Kriticismus eine neue Bahn: er hob vermittelst seiner Reflexion auf die Erkenntnissgrenzen der menschlichen Vernunft die dogmatische Voraussetzung der erreichbaren Harmonie auf, nahm die von dem Empirismus vollzogene Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntniss in einem wesentlich veränderten Sinne (indem er sie auf die Erscheinungen bezog) wieder auf, trat aber in eine zweifache Beziehung zu dem Resultate des Skepticismus, indem er dieses zugleich sich aneignete und es durch das der moralischen Ueberzeugung eröffnete Gebiet des Ansichseienden überschritt. Die späteren Richtungen sind in gewissem Sinne modificirte Erneuerungen der früheren unter dem Einfluss und zum Theil auf dem Boden des Kantianismus.

§ 17. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreussen am 22. April 1724, gest. ebendaselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Für Kants frühere philosophische Richtung war die wolffsche Philosophie und die newtonsche Naturlehre von maassgebendem Einfluss, und zuerst nahm Kant im Ganzen den Standpunkt des wolffschen Rationalismus ein. Später, von 1762 an, neigte er sich dem Empirismus zu, so dass er keine Erkenntniss von Gegenständen aus reiner Vernunft zugab. Erst seit dem Jahre 1769 bildete er den

Kriticismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt, und mit dem er sowohl den realistischen Rationalismus als auch den Empirismus bekämpft, obwohl er wiederum im Jahre 1770 in seiner „Dissertation“ Erkenntnisse von Thatsachen aus reiner Vernunft gewinnen will.

Unter Kants Schriften aus der rationalistischen Periode ist die bedeutendste die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, aus der dem Empirismus sich nähernden, die „Träume eines Geistersehers.“ Die kritischen Hauptschriften sind: die zuerst 1781, dann in neuer Bearbeitung 1787 erschienene Kritik der reinen Vernunft, die 1788 veröffentlichte Kritik der praktischen Vernunft und die 1790 verfasste Kritik der Urtheilskraft. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786), die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) und andere kleinere Schriften enthalten die Anwendung der Principien des Kriticismus auf einzelne Gebiete der philosophischen Betrachtung. — In Forschung und Lehre hat Kant ebenso, wie im äusseren Leben, stets strenge Gewissenhaftigkeit und unablässige Pflichttreue bewährt.

Ueber Kants Leben und Charakter handeln: Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. Kants, Königsb. 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidirte, nach Kants Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über Kants Familienverhältnisse und früheres Leben werthvolle Notizen enthält), Reinh. Bernh. Jachmann, Immanuel K. in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit K. 1784—94 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze), Ehreg. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte Kants), ferner Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsb. 1805, F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 und And. (vgl. auch Artikel in der N. Berl. Monatsschr. Febr. und Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der früheren zusammenfassend und durch vieles neue Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, Imm. Kants Biographie, in: Kants Werke, hersg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. XI, Abth. 2, Leipz. 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt. Bd. VI, Königsb. 1848, Heft 4 u. 5 besond. abgedr.) und durch die Schrift: Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leb. und Schriften, herausg. von Rud. Reicke (Separatabdr. aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt.), Königsb. 1860, worin eine von dem Consistorialrath Prof. Wald im Jahr 1804 gehaltene Gedächtnissrede auf Kant nebst den Notizen, worauf Wald fusste, und insbesondere mit mehreren werthvollen Bemerkungen des mit Kant innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu K.s Schriften abgedruckt sind. Aus diesen Quellenschriften haben die späteren Darsteller des Lebens K.s (unter denen Kuno Fischer, K.s Leb. und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannh. 1860, auch in der Gesch. der neueren Ph., Bd. III, Mannh. u. Heidelb. 1860, 2. Aufl. 1869, mit Auszeichnung zu erwähnen ist) geschöpft. Ueber d. Entwickelung der Lehre Kants s. besonders Friedr. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgesch. der kantischen Erkenntnisstheorie, Leipz. 1875, ferner A. Riehl, der philos. Kriticismus u. seine Bedeut f. d. positive Wissenschaft, Bd. 1: Gesch. u. Methode des philos. Kriticismus, Leipz. 1876, Bd. II, Th. I, 1879.

Kants Schriften sind in neuerer Zeit in mehreren Gesammtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, hrsg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Leipz. bei Modes u. Baumann, 1838—39, und: I. Kants sämmtl. Werke, hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipz. bei Leop. Voss, 1838—42, in 12 Bd., deren letzter

die „Gesch. der kant. Philos.“, von K. Rosenkranz, enthält. (Hartensteins Ausg. ist im Einzelnen zum Theil correcter; die Ausgabe von Ros. u. Sch. ist eleganter und reicher an Material und an anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im Ganzen systematische. Bei H. folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urtheilskraft, dann die Naturphilosophie, bei Ros. u. Sch. aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluss der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere; weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwickelungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neuen Ausgabe der kantischen Werke: I. Kants sämmtliche Werke, in chronol. Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein, 8 Bde., Leipz. bei Leop. Voss, 1867—69. Die Werke Kants sind von Neuem nach dieser Ausg. in systematischer Ordnung abgedruckt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „philos. Bibl.,“ Berl. bei L. Heimann 1868 ff. Die drei Kritiken, sowie die Religion innerhalb u. s. w., sind nach den ersten Editionen, kritisch sorgfältig revidirt, sehr handlich, hrsg. von K. Kehrbach, Leipz. in der Universal- Bibliothek bei Phil. Reclam.

Die Familie Cant stammt aus Schottland. Johann Georg Cant betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Reuter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel, der seinen Familiennamen Kant schrieb. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800), ward Theolog; von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen Hauptvertreter der seit 1731 an der altstädtischen Kirche als Pfarrer und Consistorialrath angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schulz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Ostern 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schulz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: tetrica illa quidem sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur, und hinzufügt, schon damals hätten Alle von Kant (der besonders die römischen Classiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wusste) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der Königsberger Universität studirte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des ausserordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei Anderen, die aber nur geringen Einfluss auf ihn gewannen, und Dogmatik bei Franz Albert Schulz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die wolffsche Philosophie zu verbinden wusste. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746—55 Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformirten Pfarrer Andersch zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich bei dem Grafen Kayserling-Rautenburg, habilitirte sich an der Königsberger Universität und eröffnete mit dem Wintersem. 1755—56 seine Vorlesungen über Mathematik und Physik, Logik, Metaphysik, Ethik und philosoph. Encyclopädie; seit Somm. 1757 las er auch über physische Geographie, seit 1760 las er ausserdem über natürliche Theologie und Anthropologie. Er bewarb sich im April 1756 um die durch Knutzens frühen Tod erledigte ausserordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluss gefasst hatte, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Das im Dec. 1758 erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur der

in der Anciennetät Kant vorangehende Docent der Mathematik und Philosophie, Buck; erst zwölf Jahre später, 1770, rückte Kant in dieselbe Stelle ein, indem Buck die ordentliche Professur der Mathematik erhielt; 1766 war dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant“ eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schlossbibliothek mit 62 Thlr. Gehalt verliehen worden, die er 1772 aufgab. Einen Ruf nach Halle und andere Anträge schlug Kant aus. Er docirte bis zum Herbst 1797, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Seine Vorträge waren sehr beliebt. Reinhold Lenz preist an ihnen, dass sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben“ anleiteten (in einem Gedicht auf Kant zum 21. August 1770, s. Altpreuss. Monatsschr. IV, 655 ff.). Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mittheilen, sein Vortrag war ein Verlautbaren des Processes der Gedankenbildung.

Lebhaft betheiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein entschiedener Liberalismus. Er sympathisirte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisiren verhiess, wie er auf dem Gebiete der Erziehung den rousseauschen Grundsätzen huldigte. Kant sagt (in den Fragmenten aus seinem Nachlasse, Werke, Bd. XI, Abth. 1, S. 253 ff.): „Es kann nichts entsetzlicher sein, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Anderen stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne dass man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen, und es wünscht, nur bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten.“ — „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist.“ — Jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als blosses Mittel zu behandeln, ist ein Fundamentalsatz der kantischen Ethik. Aber Kant begehrte die Unabhängigkeit wesentlich zu dem Zweck der Selbstbestimmung im Sinne des sittlichen Gesetzes. Vgl. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik, in Raumers hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff., wo besonders die grosse Macht der monarchisch-conservativen Gesinnung bei allem Liberalismus in Kant nachgewiesen wird.

Charakteristisch für Kants Gesinnung ist sein Selbstbekenntniss in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“

Innige Freundschaft verknüpfte Kant mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirector Ruffmann, dem Oberförster Wobser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthause er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen“ niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann war Kant befreundet. Von seinen Collegen standen ihm besonders der Hofprediger

und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doctrin, und der Professor der Cameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward (wie von Baggesen, dem er für einen zweiten Messias galt).

Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Grossen Cultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, schätzte Kant hoch; auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute er sich anfangs noch der Gunst der Regierung; als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ausmachen, kam er mit der Censur in Conflict, die nach den Grundsätzen des Religionsedicts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformirten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radicalen Bösen“, worin Kant die mit dem Pietismus im Wesentlichen harmonirende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur ertheilt, obschon selbst dieser nur mit der Bemerkung: „dass sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen“; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift“. Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ wurde von dem Berliner Censurcollegium die Druckerlaubniss versagt. Kant blieb der Ausweg übrig, von einer theologischen Facultät die Schrift censiren zu lassen. Die theologische Facultät seiner Vaterstadt erlaubte den Druck, und die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erschien zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg; in zweiter Auflage 1794. Um aber für die Zukunft Kant diesen Ausweg abzuschneiden, erwirkten seine Gegner eine Kgl. Kabinetsordre (vom 1. Oct. 1794), worin Kant die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums“ vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und seine Talente zur Förderung der „landesväterlichen Intention“ anwenden. Auch wurden sämmtliche theologischen und philosophischen Lehrer der Königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu lesen. Kant hielt dafür (wie ein Zettel in seinem Nachlass bezeugt, bei Schubert XI, 2, S. 138), Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung sei niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Unterthanenpflicht; alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen. Er erklärte demgemäss in seinem Verantwortungsschreiben, „als Sr. Maj. getreuester Unterthan“ sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge über Religion auf dem Katheder und in Schriften enthalten zu wollen. Da für Kant nur in der Unterthanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens lag, so fand er sich beim Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Aeusserungen berechtigt. In der Schrift: „der Streit der Facultäten“ hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäusserung vindicirt und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch konnte Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr aufnehmen; seine leibliche und geistige Kraft war gebrochen. Er erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtniss und Denkkraft raubenden Altersschwäche, während gleichzeitig seine Doctrin auf den meisten

deutschen Universitäten glänzende Triumphe feierte. Die Ueberschreitung seines Princips durch Fichtes Wissenschaftslehre hat Kant gemissbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Speculation in der idealistischen Richtung zu hemmen.

Kants Schriften sind folgende:

I. Aus der ersten, dem Kriticismus vorangehenden genetischen Periode, in welcher Kant zunächst im Ganzen auf dem Boden des leibnizisch-wolffischen Dogmatismus stand, später aber diesen Standpunkt überschritt und mehr und mehr dem Empirismus und Skepticismus, eben dadurch aber mittelbar auch dem spätern Kriticismus sich annäherte. Die Verschiedenheit seiner Schriften aus dieser Periode in stofflicher Hinsicht zeugt für die Breite und den Umfang der Studien, die er gemacht hatte.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746*); die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz u. A.) nach dem Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Descartes, Euler u. A.) nach dem Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der grössten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche, er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden leibnizischen Ansicht zu Gunsten der cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant theilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt werde, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hinderniss sich entgegensetze, die andere soll, ohne dass ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äussere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke**); im ersten Fall soll das leibnizische, im andern das cartesianische Princip gelten.***) Uebrigens ist Kants Erklärung

---

*) Wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden.

**) Die „Eintheilung" ist freilich, wie gar manches in dieser Erstlingsschrift, durchaus verfehlt; die richtige Lehre von der sog. „Trägheit" entwickelt Kant 1758 in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe." Nicht unberechtigt war damals Lessings Epigramm: „K. unternimmt ein schwer Geschäfte, Der Welt zum Unterricht: Er schätzet die lebendigen Kräfte; Nur seine eignen schätzt er nicht." Kants Schätzung der menschlichen Kräfte in der Vernunftkritik sollte Lessing nicht mehr erleben.

***) Falls der Begriff der Kraft, wie es heute üblich ist, für einen blossen Hülfsbegriff genommen wird, so wird die Streitfrage selbst aufgehoben, indem dann nur die Feststellung der Bewegungserscheinungen und ihrer Gesetze unmittelbar von objectiver Bedeutung ist, bei der Definition der Kraft aber vielmehr die methodische Zweckmässigkeit in Frage kommt. Wird unter „Kraft" eine der Quantität der Bewegung eines Körpers proportionale Ursache verstanden, so gilt selbstverständlich das cartesianische Princip; versteht man aber darunter die Fähigkeit des bewegten Körpers, gewisse specielle Wirkungen zu üben, z. B. einen continuirlichen und gleichmässigen Widerstand zu überwinden, so gilt die leibnizische Formel; denn die von der „Kraft" ausgeführte „Arbeit" ist gleich dem Unterschiede der halben Producte der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit am Anfang und am Ende der Bewegung. Man nennt gegenwärtig bekanntlich mv die „Quantität der Bewegung", und mv^2 die „lebendige Kraft." Beim freien Fall ist die Endgeschwindigkeit nach n Secunden $= 2ng$, der in Secunden durchlaufene Weg $= n^2g$; das halbe Product aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit $= \frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}m \cdot 4n^2g^2 = 2mn^2g^2 = 2gm \cdot n^2g$, also gleich dem Product aus der bewegenden Kraft ($2gm$) und dem Wege (n^2g). Die Höhen, bis zu welchen aufwärts geschleuderte Körper steigen, verhalten sich hiernach, wie die Quadrate der Anfangsgeschwindigkeiten, und in

§ 19 charakteristisch, die Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntniss.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Königsbergschen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Fluth eine Ursache beständiger Retardation. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschr. April bis Juni 1868, S. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft. Vgl. Reuschle a. a. O. S. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet. Der philosophische Grundgedanke derselben ist die Vereinbarkeit einer mechanischen Naturerklärung, welche ohne willkürliche Grenzen jedesmal wieder zu der Ursache eine Naturursache sucht, mit einer Teleologie, welche die gesammte Natur von Gott abhängig sein lässt. Somit findet Kant in den entgegengesetzten Doctrinen Elemente der Wahrheit. Dass die Naturkräfte selbst zweckmässig wirken, zeugt für das Dasein eines intelligenten Urhebers der Natur. Die Materie ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen frei überlassen, sie nothwendig schöne Verbindungen hervorrufen muss. Aber gerade darum ist ein Gott. Denn wie wäre es möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Uebereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig von einander nothwendig wären, so würden sie nicht mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammenpassen, wie eine überlegte kluge Wahl sie vereinigen würde. Weil Gott durch die in die Materie selbst gelegten Gesetze wirkt, so ist zu jedem Erfolg die nächste Ursache in den Naturkräften selbst zu suchen. Die anfängliche seitwärts gerichtete Bewegung, welche zugleich mit der Gravitation den Lauf der Planeten bestimmt, ist ihrerseits wiederum aus Naturkräften zu begreifen. Sie entstand, als die Materie der Sonne und Planeten, die ursprünglich als Dunstmasse ausgebreitet war, sich zu ballen begann, indem der Zusammensturz der Massen Seitenbewegungen erzeugte. Nach der Analogie mit der Genesis und dem Bestande des Planetensystems ist die Genesis und der Bestand des Fixsternsystems zu denken. (Mit Kants Lehre von dem Bestande des Fixsternsystems kommt das Resultat der herschelschen Untersuchungen und mit seiner Lehre von der Genesis desselben die laplacesche Theorie in den wesentlichsten Grundzügen überein; doch tritt bei Herschel die empirische Basis an die Stelle allgemein gehaltener Vermuthungen, und die Lehre des Laplace unterscheidet sich von der

---

gleicher Art ist überhaupt nach dem halben Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit die „Arbeit“ hinsichtlich des von dem zu bewegenden Körper zurückgelegten Weges zu messen. D'Alembert hat bereits 1743 in seinem Traité de dynamique (Préface, S. XVI ff.; vgl. Montucla, histoire des mathématiques, nouv. éd., Paris 1802, t. III, p. 641) gezeigt, dass die analytische Mechanik die Streitfrage als einen Wortstreit bei Seite lassen könne. Doch lag den Discussionen, von dem Wortstreit überdeckt, das Problem zum Grunde, das Princip der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung mit den Thatsachen zu vereinigen. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschrift, April bis Juni 1868, S. 53—55.

kantischen durch die Annahme der successiven Ausscheidung der Planetenstoffe aus der rotirenden Sonnenmasse und durch die strengere mathematische Begründung. Die von Newton aufgeworfenen Fragen, wie sich die Verschiedenartigkeit der Planeten- und Kometenbahnen erkläre, und warum die „Fixsterne" nicht aufeinanderstürzen, finden eine Lösung in der kant-laplaceschen Theorie, und an die Stelle der newtonschen Zurückführung der Tangentialbewegung auf ein unmittelbares Einwirken des (um mit Goethe im „Faust" zu reden) gleichsam „von aussen stossenden" Gottes tritt in dieser Theorie der Versuch einer genetischen Erklärung derselben nach Naturgesetzen.) Kant hält die meisten Planeten für bewohnt und die Bewohner der von der Sonne entfernteren Planeten für die vollkommneren. Wer weiss, fragt Kant, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? (Vgl. Ueberweg, üb. K.s Allg. Naturg. etc. in: Altpreuss. Monatsschrift, Bd. II, Hft. 4, Kgsb. 1865, S. 339—353, und E. Hay, üb. K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Hft. 4, 1866, S. 312—322, ferner Reuschle a. a. O. S. 82 bis 102, Otto Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie in: Philos. Monatshfte., IX, 1873, S. 246—251.)

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, Kants Doctor-Dissertation, der philos. Facultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233—254. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluss materieller Theile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs Neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Aether. Die Flamme ist „vapor ignitus". (Eine Beurtheilung der einzelnen Sätze dieser Dissertation aus dem heutigen Standpunkte der Physik und Chemie von Gust. Werther steht in: Altpr. Monatsschr., Kgsb. 1866, S. 441—447; vgl. Reuschle a. a. O. S. 55—56.)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im Wesentlichen nur die leibnizischen Principien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen Modificationen. Nicht das Princip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Princip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Princip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non est, als Princip der negativen Wahrheiten. Das Princip der ratio determinans (wofür Kant nicht den Ausdruck ratio sufficiens gesetzt sehen will) zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: ratio cur oder antecedenter determinans und ratio quod oder consequenter determinans unterscheidet; jene setzt er mit der ratio essendi vel fiendi, diese mit der ratio cognoscendi gleich (was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntniss aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird). Kant vertheidigt das principium rationis determinantis gegen die Angriffe, die besonders Crusius auf dasselbe gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, dass dasselbe die Freiheit aufhebe, indem er (im leibnizischen Sinne) definirt: Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas (welche Definition später Kant selbst verwarf). Aus dem Princip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das principium identitatis indiscernibilium, wonach es keine zwei einander vollkommen gleichen Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant,

leitet aber aus dem Princip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1) das Princip der Succession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen unter einander geknüpft (welches Princip später Herbart durchgeführt hat: beide schliessen auf Grund dieses Princips aus der Veränderung unserer Vorstellungen auf wirklich vorhandene äussere Objecte; auch Schleiermachers Dialektik beruht mit auf diesem Princip); 2) das Princip der Coexistenz: die reale Verbindung der endlichen Substanzen unter einander beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellect, sie denkt und erhält. (Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der leibnizischen Lehre von der prästabilirten Harmonie an, ohne jedoch derselben beizutreten; noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, nicht ein blosser consensus, sondern eine wirkliche dependentia gesetzt sein; andererseits unterscheidet Kant dieses so begründete „systema universalis substantiarum commercii“ streng von dem blossen influxus physicus der wirkenden Ursachen.)

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756, eine von K. zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zu Theil wurde), vertheidigte Dissertation. An die Stelle der punctuellen leibnizischen Monaden setzt K. ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er (zu der Theorie Brunos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend) die Monadenlehre der Atomistik annähert; von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doctrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittelst der Repulsivkraft (die von dem Centrum aus nach dem Cubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attractionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum impenetrabilitate conjunctim limitem definiens extensionis. K. folgert hieraus u. a., dass die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (K.s Argumentation, dass die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Maasse schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreite, vermöge der wachsenden Entfernung vom Centralpunkte grösser werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley, 1656—1724, an, s. Whewell, Gesch. d. ind. Wiss., übers. v. Littrow, Bd. II, S. 157.)

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westl. Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, in den Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Kgsb. 1756; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, in den Königsb. Fr.- und Anz.-Nachrichten, 1756, No. 15 und 16; naturwissenschaftliche Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels“ in nahem Zusammenhange stehen. (Die Berichte, worauf Kant in der Schrift üb. das Lissaboner Erdbeben von 1755 fusste, hält Otto Volger in seinen „Untsuchgn. üb. die Phäno-

mene der Erdbeben in d. Schweiz", Gotha 1857—58, für sehr ungenau. Doch vgl. andererseits Reuschle a. a. O. S. 66 ff.)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift K.s zu s. Vorles. im Somm. 1756. K. hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde, wie es scheint, originell aufgestellt, ohne von Hadleys partiellem Vorgange zu wissen. Hadley hat 1735 (nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperatur-Unterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte) die Windverhältnisse der Tropen im Wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperatur-Unterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; K. hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft ausserhalb der Tropen (die Westwinde aus dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Aequator zu den Polen hat) erklärt. (Vgl. Doves meteorolog. Untsuchgn. Berl. 1837, S. 244 ff., und in Beziehung auf Kant Reuschle a. a. O. S. 68 f.) K. hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischen Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt K., er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach Eberhards Lehrbuch „Erste Gründe d. Naturlehre" zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meyerschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art" nennt und dessen „Dunkelheit" er „durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen" zu heben hofft.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen. Kgsb. o. J. (Goldbeck, litterar. Nachr. v. Preuss. II, 43 (1783), giebt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants (1804), richtig Borowski u. nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765. Kant las die phys. Geogr. zuerst im Sommersemester 1757.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die positive Lösung fehlt, weil der Einfluss der Temperatur auf die Capacität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Königsberg 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stosse der Körper und giebt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft" zugeschriebenen Erscheinungen.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Königsberg 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Ueberzeugung, Gott könne nicht umhin das Beste zu wählen; er hält dafür, dass das Weltganze das Beste sei und Alles um des Ganzen willen gut. Sein späterer Kriticismus lässt diesen Argumentationsgang nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Königsberg 1760). Eine Gelegenheitsschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Kant lässt nur die erste Figur als naturgemäss gelten. Vgl. dagegen die von Ueberweg, Syst. der Log., zu § 103 aufgestellte Widerlegung.

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Kgsb. 1763. Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt,

was durch das Andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, dass von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädicate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne, wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Activschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das K. Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathematischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhdlg.: princ. cogn. met. dilucidatio hat K. die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Princip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+ A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minus-Zeichens willkürlich sei und eine petitio principii involvire; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes; aus jenem ergiebt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Theilbegriff in ihm liegt, aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas Anderes und Neues. Wie Causalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt K., nicht einzusehen. (K. hat seitdem an der Ueberzeugung festgehalten, dass die Causalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Causalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Kriticismus, auf einen ursprünglichen Verhältnissbegriff.)

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg 1763. Kant äussert schon in dieser Abhandlung die Ueberzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; „es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht eben so nöthig, dass man es demonstrire." Nichts desto weniger hält Kant hier noch für möglich, zu einem Beweise für Gottes Dasein zu gelangen, indem man sich auf den finsteren Ocean der Metaphysik wage, wogegen er später die Unmöglichkeit jedes theoretischen Beweises der Existenz Gottes darzuthun unternimmt. Schon in dieser Abhandlung stellt er den Satz auf, das Dasein sei kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge; die Dinge erhalten nicht durch die Existenz ein Prädicat mehr, als sie ohne dieselbe, als bloss mögliche Dinge, haben. In dem Begriffe des Subjects findet man immer nur Prädicate der Möglichkeit. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise gesetzt wird. Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des ersteren ist. Es ist unmöglich, dass nichts existire; denn dadurch würde das Material und die Data zu allem Möglichen aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint werden; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich.*) Demnach

---

*) Offenbar ist dies ein Paralogismus: die Aufhebung aller Möglichkeit des Daseins ist zwar mit der Behauptung der Unmöglichkeit des Daseins, aber nicht mit der Behauptung der Unmöglichkeit jener Aufhebung aller Möglichkeit identisch.

existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Das nothwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muss, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgend eine Existenz voraussetze, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Nothwendigkeit begreiflich machen können. Die (anselmische und) cartesianische Form des ontologischen Beweises, aus dem vorausgesetzten Begriffe Gottes auf Gottes Existenz zu schliessen, verwirft Kant Uebrigens fügt Kant eine (vortrefflich durchgeführte) Betrachtung bei, worin aus der wahrgenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird, und führt insbesondere den physico-theologischen Grundgedanken seiner „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels" weiter durch.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kants Abhandlung erhielt das Accessit, die mendelssohnsche („über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften") den Preis. Beide wurden zusammen Berlin 1764 gedruckt. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnissweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto; die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Object der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden." Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in der Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, möglichst mit Hülfe der Mathematik.

Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, in den Königsb. (kanterschen) gelehrt. und polit. Ztgn. 1764, den „Ziegenpropheten", der von einem achtjährigen Knaben begleitet umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden", dessen Rüstigkeit und Freimuth ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im rousseauschen Sinne.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in derselb. Zeitung 1764.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen aus dem Gebiet der Aesthetik, Moral und Psychologie. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur".

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—66. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muss forschend (zetetisch) sein.

Ueber Swedenborg, Brief an Fräulein von Knobloch, vom 10. August 1763, nicht 1758, wie Borowski angegeben hat und auch nicht, wie andere wollen, 1768. Das Jahr 1763 ergiebt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewissheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain im December 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, dass die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte von Knobloch, geb. 10. Aug. 1740, mit dem Hauptmann Friedrich von Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Theil 37, Leipz. 1765, S. 384. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. (auch Riga) 1766 (anonym), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebten metaphysischen Annahmen ist unbestreitbar, aber dieselben theilen diesen Vortheil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; viele Speculationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft" einen mechanischen Vortheil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind für die Philosophie unlösbar, und zwar soll dies eben für diejenige Philosophie gelten, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern auch deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fictionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muss ihre selbständige Geltung haben. Uebrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemässer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Theiles, welches Kant nennt ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbar scheinender Principien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich selbst die höchst beachtenswerthe Probe eines solchen Systems, die er hier giebt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Vgl. (Tafel), Abriss d. Lebens u. Wirk. Em. Swedenborgs . . . . verbund. mit e. Würdigg. der Berichte u. Urtheile Stillings, Klopstocks, Herders, Kants, Wielands u. A., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Swedenborg, Paris 1863; Theod. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des posit. Christenthums, Breslau 1866; White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 vls., London 1867. Paul Janet, Kant et Swed., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, in den Königsb. Fr. u. Anz.-Nachr. 1768. Schon Euler hatte (Historie der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1748) darzuthun gesucht, dass der Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie eine eigene Realität habe; Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu

können." Aus dem Umstande, dass Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in denselben Grenzen beschlossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand passt), glaubt Kant den Schluss ziehen zu dürfen, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäss nicht bloss in dem äusseren Verhältniss der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein und zwar nicht als blosses Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine blosse Form unserer Anschauung zu erklären, womit der letzte Schritt zum Kriticismus geschah.

II. Schriften aus der Periode des Kriticismus.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Der Grundgedanke der Vernunftkritik tritt hier bereits in Bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in Bezug auf Substantialität, Causalität und überhaupt die Kategorien hervor. Auf diese letzteren dehnte Kant denselben erst in den nachfolgenden Jahren aus.

Man kann die beiden Richtungen der Philosophie, die in der letzten Zeit namentlich vertreten waren, und die Kant selbst vertreten hatte, in dieser Dissertation mit einander verbunden sehen, und damit sind manche Hauptresultate der Vernunftkritik vorausgenommen. Die menschliche Erkenntniss ist doppelter Art, ohne dass die eine von der andern abhängig ist, die sinnliche und die intellectuelle. Die erste, die der sensualitas entstammt, und deren Gegenstand die sensibilia (phänomena) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subject. Die letztere bezieht sich auf die intelligibilia (noumena). Sie entsteht aus der intelligentia (rationalitas) und erkennt die Dinge wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntniss muss man den Stoff von der Form unterscheiden. Die Materie, sensatio, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem anzeigt, aber die Beschaffenheit desselben nicht angiebt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen, sondern ursprünglich dem Gemüth innewohnen. Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Princips der Seele, wodurch dieses Vielerlei nach festen und eingebornen Gesetzen eine bestimmte Gestalt annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, apparentia, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. Und ganz ähnlich heisst es vom Raume: Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes andern sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntniss, welche aus der vermittelst des usus logicus geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heisst Erfahrung, experientia, so dass wir also drei

Stufen der sinnlichen Erkenntniss haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Ueberlegung in Gemässheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellect und seine Erkenntniss anlangt, so wird durch den usus logicus des Verstandes eine selbständige Erkenntniss nicht erzeugt. Es giebt aber ausser diesem usus logicus noch einen usus realis des Intellects, durch welchen Begriffe theils von Gegenständen theils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntniss enthalten. Es giebt also eine Verstandeserkenntniss, aber keineswegs darf diese als die deutliche, und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Principien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze giebt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Thätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Nothwendigkeit, die Ursache u. s. w. mit den entgegengesetzten und correlaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationalen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle andern Realitäten dienendes Maass, in die perfectio noumenon. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so dass also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurtheilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Princip der Erkenntniss und als wirklich daseiend das Princip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, und so sind die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes. Die Einheit der Dinge, wie sie thatsächlich in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Theile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche Annahme des influxus physicus, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr blosses Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuirt werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno. — Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno. — Kant neigt hier der Metaphysik im alten Sinne zu, obwohl er schon in den „Träumen eines Geistersehers" sich gegen eine solche verwahrt hatte und in seinen späteren kritischen Schriften diese Art der Metaphysik ganz verwarf.

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebranches, dass wir alle Dinge in Gott schauen sehr nähert, jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewissheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäusserten Ansicht von den äusseren Dingen nur so weit afficirt, und die Welt steht ihrem Anschauen nur soweit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen andern Dingen von der Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äusseren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äusseren Ursache wahr. Daher kann der Raum, als die allgemeine und nothwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die Omnipraesentia phänomenon genannt werden, und die Zeit in gleicher

Weise causae generalis aeternitas phänomenon. Kant nähert sich hier einem Pantheismus, obwohl er in § 19 der Dissertation sagt, die Ursache der Welt sei ein Wesen ausserhalb derselben, und nicht die Seele der Welt, ihre Gegenwart in der Welt sei keine örtliche, sondern eine wirksame.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant den Versuch, die Anschauungen Raum und Zeit als phänomenale Correlate der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit aufzufassen, nicht mehr gemacht, sondern dieselben als schlechthin nur subjective Formen betrachtet; er war dazu genöthigt, weil er daselbst auch die Relationsbegriffe, das „Commercium" der Substanzen und den Substanzbegriff selbst als etwas bloss Subjectives fasste, also in ihnen nicht mehr (mit Leibniz) eine objective Basis der subjectiven Raumanschauung finden konnte, und ebensowenig in der causae generalis aeternitas die objective Basis der subjectiven Zeitanschauung, zumal da ihm nunmehr das Absolute gerade am allerwenigsten als wissenschaftlich erkennbar galt. (Vgl. F. Michelis de I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect., und die betreffenden Abschnitte in den citirten Werken von Paulsen und Riehl.)

Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen, aus der Königsb. gelehrten u. polit. Zeitung 1771, abg. in Reickes Kantiana, S. 66—68. Kant billigt Moscatis anatomische Begründung des Satzes, dass die thierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüssigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Kgsbg. (verändert und erweitert in Engels Philosoph f. d. Welt, 2. Thl., Leipz. 1777, in den spätern Auflagen nicht mehr). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Racen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswerth ist Kants Aeusserung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntniss zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von Neuem entwickelt.

Ueber das Dessauer Philanthropin, in den Königsbergischen gel. u. pol. Ztgn. 1776—78, bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. (Doch ist nur bei B [1777, welcher Aufsatz, „an das gemeine Wesen" überschrieben, auch in den „pädagog. Unterhaltungen", hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3. Stück, und darnach bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd. II, S. 287, abgedruckt ist] und wohl auch bei A [1776] die kantische Autorschaft genügend gesichert, bei C dagegen, das in Gedanken und Ausdruck gemässigter aber auch vulgärer ist, mindestens zweifelhaft; der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778, bei R. und Sch. XI, S. 72, den Artikel verfasst zu haben.) Kant interessirt sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene" Erziehungsmethode des Philanthropins. Vgl. Reicke, Kant u. Basedow im deutsch. Museum, 1862, No. 10.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. In dieses Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten mit grösster Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht". Die zweite, umgearbeitete Auflage erschien ebend. 1787; die

späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrücke der zweiten. In den Gesammtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Krit. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann (Lpz. 1878) sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben. Rosenkranz wie neuerdings Kehrbach legt die erste Auflage zu Grunde und giebt die in der zweiten Auflage eingetretenen Aenderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urtheils über den Werth beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer und Anderen in der zweiten Auflage Aenderungen des Gedankens zum Nachtheil der Consequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluss an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Aenderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Missverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Vgl. Ueberwegs Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, worin dieser die Richtigkeit des kantischen Selbstzeugnisses im Einzelnen nachzuweisen sucht, sowie B. Erdmann, Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V., Lpz. 1878, nach welchem die Veränderungen nicht den kritischen Hauptzweck, nämlich zu beweisen, dass es keine transcendente Erkenntniss der Dinge aus Vernunft geben könne, treffen, sondern in der zweiten Auflage nur auf Kosten dieses Hauptzweckes die positive Seite, die Grundlegung für eine Metaphysik als Wissenschaft, und die realistische Seite, das Dasein von afficirenden Dingen, mehr hervorgehoben wird. — Kant hatte allerdings in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, wie schon in den 1783 erschienenen „Prolegomena“, namentlich die realistische Seite seines Lehrbegriffs, die in demselben aber von Anfang an lag und die er auch für den aufmerksamen Leser deutlich genug bezeichnet hatte, die aber von flüchtigen Lesern verkannt worden war, stärker betont. Man thut Kant Unrecht, wenn man hierin eine wesentliche Aenderung seines Gedankens, die er selbst misskannt oder gar (wie Schopenhauer meint) heuchlerisch verleugnet habe, erblicken will. — Ueber den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der andern Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Uebersicht, sondern in der Darstellung des kantischen Lehrgebäudes referirt werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in den Gött. gel. Anz. 19. Jan. 1782 erschienene, von Garve verfasste, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später anderweitig in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Recension, die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der berkeleyschen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, kräftig hervor. In der Vorrede erzählt Kant, wie er durch Humes Bedenken gegen den Causalbegriff aus dem „dogmatischen Schlummer“ zuerst geweckt worden sei; an dem Funken, den der Skeptiker ausstreute, habe das kritische Licht sich entzündet. In § 13 benutzt Kant dieselbe Bemerkung über symmetrische Figuren, aus welcher er 1768 die absolute Realität des Raumes zu erweisen suchte, zu einer Stütze seiner nunmehrigen Behauptung, dass Raum und Zeit blosse Formen unserer sinnlichen Anschauung seien. Mit Recht sagt Gauss, Gött. gel. Anz. vom 15. April 1831, dass in jener an sich richtigen Bemerkung ein Beweis für die Meinung, dass der Raum nur Anschauungsform sei, nicht liege. — B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner

Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, dass der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandtheile zerfalle, 1) in einen erläuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2) in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Recension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschiebseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Doch ist diese Hypothese Erdmanns widerlegt durch Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berl. 1879. — Eine Anzahl von Incongruenzen und Inconvenienzen, die sich in §§ 2 u. 4 der Prolegomena finden, hebt H. Vaihinger durch eine Blattversetzung, Philos. Monatsh. 1879, S. 321—332.

Ueber Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Raisonnirenden Bücherverzeichniss", Kgsb. 1783, No. 7. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine consequente Durchführung der leibnizischen Principien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindicirt er jetzt dem Menschen eine Freiheit, die denselben „gänzlich ausserhalb der Naturkette setze." (Ueber die spätere Amtsentsetzung jenes charaktervollen Mannes durch einen Willküract des Ministeriums Wöllner handelt Volkmar, Religionsprocess des Pred. Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Leipz. 1845.)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784 im Novemberheft. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Decemberheft. Kants Antwort lautet: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines Andern zu bedienen; selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. Sapere aude!

Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Littztg. 1785. (Kant verwirft hier von seinem Kriticismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff von einander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaction des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren.) Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785. Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, ebd. Nov. 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Aufl. 1797 (Kant will in dieser Schrift das oberste Princip der Moralität aufsuchen und feststellen).

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Aufl. Leipz. 1800.)

Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr. Jan. 1786. Ueber (Gottl.) Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allg. Littztg. 1786. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berl. M., Oct. 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen; wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfniss für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der

mendelssohnschen Morgenstunden" (in eben dieser Schrift von Jacob, nach der Vorrede).

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Wielands teutschem Mercur, im Januar 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. Aufl. Leipz. 1827.

Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau 1790; 3. Aufl. Berl. 1799.

Ueber eine Entdeckung (Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790 (eine von persönlicher Gereiztheit zeugende und den Gegner wohl über Gebühr verdächtigende Antikritik, die aber für die Erkenntniss des Verhältnisses der Lehre Kants zum Leibnizianismus von beträchtlichem Werthe ist). Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, bei (Borowski), Cagliostro, einer d. merkwürdigst. Abenteurer uns. Jahrh., Kgsb. 1790.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berl. Monatsschr., Sept. 1791.

Ueber die von d. K. Akad. der Wissensch. zu Berlin f. d. Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufg.: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Hrsg. von F. Th. Rink, Kgsb. 1804. Kant sucht hier, ohne speciell auf Leistungen Anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom leibniz-wolffschen Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebend. 1794. (Der erste Abschnitt: „vom radicalen Bösen" erschien zuerst im Aprilheft des Jahrganges 1792 der „Berlinischen Monatsschrift.")

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in Bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Ueber Philosophie überhaupt, am Ende von Jac. Sigism. Becks Auszug aus Kants kritischen Schriften, Bd. 2, Riga 1794. (Ursprünglich als Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft geschrieben, dann aber wegen des zu grossen Umfangs als solche verworfen, später Beck zur Benutzung für dessen Auszug aus K.s kritischen Schriften überlassen. Beck giebt nicht das ganze Manuscript, sondern nur das, was er Eigenthümliches darin fand, doch dies als wörtlichen Auszug aus dem Manuscript.)

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebend. Juni 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795, neue verm. Aufl. 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Kant spricht die Vermuthung aus, dass das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Uebertragung der Affectionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Mai 1796. (Gegen platonisirende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, ebd. Oct. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will denselben aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dec. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1797, 2. Aufl. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, 2. Aufl.

1803. Diese beiden zusammengehörigen Schriften tragen den gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten (Theil I und II).

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Königsberg 1798; hrsg. und mit Anm. vers. von C. W. Hufeland, 16. Aufl. Leipz. 1872.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798.

Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Königsberg 1800, abgedr. in Reickes Kantiana S. 81. 82.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes litthauischem Wörterbuch, Königsberg 1800, abgedr. ebd. S. 82. 83.

Kants Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Königsberg 1800.

Kants physische Geographie, hrsg. von Rink, Königsberg 1802—1803 (vgl. darüber Reuschle a. a. O. S. 62—65; „das Ausland", 1868, No. 24 u. K. Dietrich, K.s Auffassung der physisch. Geogr. als Grundlage der Geschichte, Jena 1875).

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Kgsb. 1803. Mit Einleitg. u. Anmerkg. von O. Willmann in der Pädagog. Biblioth., hrsg. v. K. Richter, Bd. X, Lpz. 1874 u. ö., ferner v. Th. Vogt, Langensalza 1878.

Ausserdem enthalten die Gesammtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Aeusserungen Kants. Unter Mitwirkung Kants sind seine „vermischten Schriften" von Tieftrunk in 3 Bden., Halle 1799 und mehrere kleinere Schriften von Rink, Kgsb. 1800 hrsg. worden. Ungedruckt ist ein Manuscript zur Metaphysik der Natur, woran Kant in seinen letzten Lebensjahren gearbeitet hat, s. Preuss. Jahrb. I, 1858, Januarheft, S. 80—84, Schubert in: N. preuss. Prov.-Bl., Kgsb. 1858, S. 58—61, und besonders Rudolf Reicke in der Altpreuss. Monatsschr., Bd. I, Kgsb. 1864, S. 742—749.

Ins Lateinische hat Kants kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde., Leipz. 1796—98; noch andere Uebersetzungen werden u. a. im tennemannschen Grundriss der Gesch. der Philos., 5. Aufl., Leipz. 1829, zu § 388, S. 486 f. und im XI. Bande der Ausg. von Rosenkranz und Schubert S. 217 f. citirt. Ueber französ. Uebersetzungen referirt J. B. Meyer in Fichtes Zeitschr. XXIX, 1856, S. 129 ff. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie Kants hat Tissot übersetzt. Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—22 übersetzt. Von englischen Uebersetzungen mag hier (neben den zum folgenden Paragraphen erwähnten) noch angeführt sein: J. W. Semples Uebers. der Grundl. zur Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften Kants, Edinburgh 1836, wovon eine neue Aufl. unter dem Titel „the Metaphysic of Ethics" mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einl. und Anhang), Edinb. 1869, erschienen ist. Kant's critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, Vol. I. III, Lond. 1872—74 und theory of Ethics by Th. K. Abbot, Lond. 1873.

§ 18. Unter der Kritik der Vernunft versteht Kant die Prüfung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Reine Vernunft nennt er die von aller Erfahrung unabhängige Vernunft. Die Schrift: „Kritik der reinen Vernunft" unterwirft die reine theoretische Vernunft der Prüfung. Kant hält dafür, dass diese Prüfung jeder andern philosophischen Erkenntniss vorangehen müsse. Jede Philosophie, die den Erfahrungskreis überschreitet, ohne diese Ueberschreitung durch eine Prüfung der Erkenntnisskraft gerechtfertigt zu haben, nennt Kant Dogmatismus, die philosophische Beschränkung auf den Erfahrungskreis Empirismus, den philosophischen Zweifel an aller den Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss, sofern derselbe sich nur auf das Ungenügende aller vorhandenen Beweisversuche und nicht auf eine Prüfung der menschlichen Erkenntnisskraft überhaupt stützt, Skepticismus, seine eigene Richtung aber, die von dem Resultate jener Prüfung alles fernere Philosophiren abhängig macht, Kriticismus. Der Kriticismus ist Transscendentalphilosophie oder transscendentaler Idealismus, sofern er die Möglichkeit einer transscendenten, d. h. den gesammten Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss prüft und verneint und nachweist, dass gewisse Elemente, die zur Erfahrung erfordert werden, der menschlichen Seele eigenthümlich, also subjectiv oder ideell sind.

Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urtheile (insbesondere der kategorischen Urtheile) aus. Nach dem Verhältniss des Prädicates zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjectsbegriff durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei (in welchem letzteren Falle das analytische Urtheil ein identisches ist) und synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjectsbegriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Das Princip der analytischen Urtheile ist der Satz der Identität und des Widerspruchs, synthetische Urtheile aber können nicht aus dem jedesmaligen Subjectsbegriff auf Grund dieses Satzes allein gebildet werden. Nach dem Ursprung der Erkenntniss aber unterscheidet Kant Urtheile a priori und Urtheile a posteriori. Unter den Urtheilen a posteriori versteht er Erfahrungsurtheile, unter Urtheilen a priori im absoluten Sinn solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle die-

jenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der (unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden) Voraussetzung ausgeht, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Combinationen von Erfahrungen, wohl aber unabhängig von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjectsbegriff durch Erfahrung gewonnen worden sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergiebt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Klassen. Wird nämlich die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung vollzogen; so entstehen synthetische Urtheile a priori. Die Existenz der letzteren Klasse hält Kant für unleugbar; denn unter den Urtheilen, die anerkanntermaassen streng universell und apodiktisch, demgemäss nach Kants Voraussetzung Urtheile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen. Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urtheile. Ein Theil der arithmetischen Fundamentalurtheile (z. B. a = a) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämmtliche geometrischen Urtheile aber sind nach ihm synthetische Urtheile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten, synthetische Urtheile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemein gültige und apodiktische Urtheile sind, und ergeben sich doch nicht durch blosse Zergliederung des Subjectsbegriffs, da ja das Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori, z. B. der Satz: alles, was geschieht, muss eine Ursache haben. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Es giebt also, schliesst Kant, synthetische Urtheile a priori oder reine Vernunfturtheile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: W i e s i n d s y n t h e t i s c h e U r t h e i l e a p r i o r i m ö g l i c h?

Die Antwort lautet: Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welchen er vermöge seiner Receptivität empirisch aufnimmt, gewisse reine Erkenntnissformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig

von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Objecte der Erfahrung, weil alles, um für mich Object zu sein, die Formen annehmen muss, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewusstsein oder die „transscendentale Einheit der Apperception" alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Aber die Objecte, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte, d. h. die Dinge, wie sie, abgesehen von unserer Weise sie aufzufassen, an sich selbst sind, sondern nur die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserm Bewusstsein sind. Die Dinge an sich sind dem Menschen unerkennbar. Nur ein schöpferisches göttliches Bewusstsein, das ihnen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit giebt, vermag sie zu erkennen. Die Dinge an sich richten sich nicht nach unseren Erkenntnissformen, weil unser Bewusstsein kein schöpferisches, unsere Anschauung nicht von bloss subjectiven Elementen frei, nicht „intellectuelle Anschauung" ist. Unsere Erkenntnissformen richten sich nicht nach den Dingen an sich, weil sonst alle unsere Erkenntniss empirisch und ohne Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit wäre; die empirischen Objecte aber, da sie unsere Vorstellungen sind, richten sich nach unsern Erkenntnissformen. Also können wir die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, aber auch nur diese, erkennen. Alle Erkenntniss a priori hat nur Geltung in Bezug auf Erscheinungen, also auf Objecte wirklicher oder möglicher Erfahrung.

Die Erkenntnissformen sind theils Anschauungs-, theils Denkformen. Von jenen handelt die „transscendentale Aesthetik", von diesen die „transscendentale Logik."

Die apriorischen Formen der Anschauung sind: Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes, die Zeit ist die Form des inneren und mittelbar auch des äusseren Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die der arithmetischen Urtheile, und hiermit ist die Frage beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte sind weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjecten, folglich nur in dem anschauenden Subject.

Die Formen des Denkens sind die zwölf Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes, welche die Formen der Urtheile bedingen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation;

Substantialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit. Auf ihrer Apriorität beruht die Gültigkeit der allgemeinsten Urtheile, die aller empirischen Erkenntniss zu Grunde liegen, und hiermit ist die Frage erledigt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte haben weder Einheit noch Vielheit, sind nicht Substanzen und unterliegen nicht dem Causalverhältniss, sind überhaupt nicht den Kategorien unterworfen; die Kategorien finden nur Anwendung auf die Erscheinungsobjecte, welche in unserm Bewusstsein sind.

Die Vernunft strebt über die Verstandeserkenntniss, die an dem Endlichen und Bedingten haftet, zum Unbedingten hinauszugehen. Sie bildet die Idee der Seele als einer Substanz, die immer beharre, der Welt als einer unbegrenzten Causalreihe und Gottes als des absoluten Inbegriffs aller Vollkommenheiten oder des „allerrealsten Wesens." Indem diese Ideen auf Objecte gehen, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, so haben sie keine theoretische Gültigkeit; wird ihnen dieselbe (von der dogmatischen Metaphysik) vindicirt, so geschieht dies mittelst einer irreführenden Logik des Scheins oder Dialektik. Der psychologische Paralogismus verwechselt die Einheit des Ich, welches niemals als Prädicat, sondern immer nur als Subject vorgestellt werden kann, mit der Einfachheit und absoluten Beharrlichkeit einer psychischen Substanz. Die Kosmologie führt auf Antinomien, deren beide einander widersprechende Glieder sich indirect erweisen lassen, wenn die Realität von Raum, Zeit und Kategorien vorausgesetzt wird, aber mit Aufhebung dieser falschen Voraussetzung wegfallen. Die rationale Theologie, welche durch das ontologische, kosmologische und physikotheologische Argument das Dasein Gottes zu erweisen sucht, verstrickt sich in eine Reihe von Sophisticationen. Doch sind jene Ideen in zweifachem Betracht von Werth: 1. theoretisch, sofern sie nicht als constitutive Principien gelten, durch welche eine wirkliche Erkenntniss von Dingen an sich gewonnen werden könne, sondern als regulative Principien, die nur besagen, dass, wie weit auch die empirische Forschung gelangt sein möge, niemals der Kreis der Objecte möglicher Erfahrung für völlig abgeschlossen angesehen werden dürfe, sondern immer noch weiter zu forschen sei; 2. praktisch, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Nothwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. Hiermit ist die dogmatistische Metaphysik gestürzt, obwohl sie in der natürlichen Anlage der menschlichen Vernunft begründet ist, und als Wissenschaft kann sich die Metaphysik nur geltend machen, wenn sie sich mit der Kritik verbindet.

So hat Kant die Frage erledigt: **Wie ist Metaphysik überhaupt und als Wissenschaft möglich?**

In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" sucht Kant, indem er die Materie auf Kräfte zurückführt, eine **dynamische** Naturerklärung zu begründen.

Ueber **Kants Philosophie** überhaupt und insbesondere über seine **theoretische** Philosophie handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer und Antikantianer, wovon die bedeutendsten unten erwähnt werden sollen; vgl. darüber insbesondere die Gesch. des Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. d. Gesammtausg. der Werke Kants beigefügt ist. Aus neuerer Zeit sind ausser den Historikern der Philosophie überhaupt und insbesondere der neueren Philosophie (Hegel, Michelet, Erdmann, Kuno Fischer, I. Herm. Fichte, Chalybäus, Ulrici, Biedermann, G. Weigelt, Barchou de Penhoën, A. Ott, Willm, Harms u. A., s. oben S. 1—2 und 173 f.) noch zu nennen:

Charles Villers philosophie de Kant, Metz 1801, auch Utrecht 1830. Victor Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant (gehalten 1820), Paris 1842, 4. éd., Paris 1864, translated from the French, with a Sketch of K.s Life and Writings, by A. G. Henderson, London 1870. Amand Saintes, histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Paris et Hambourg 1844. E. Maurial, le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme de Kant, Paris 1857. Emile Saisset, le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd., ebend. 1867. Fortlage üb. die kantische Philos. in s. sechs philos. Vorträgen, Jena 1869. Charl. Sarchi, examen de la doctrine d. K., Par. 1872.

Pasquale Galluppi, Saggio filosofico sulla critica della connoscenza, Napoli 1819. Alfonso Testa, della Critica della ragion pura di Kant, Lugano 1841. B. Spaventa, la fil. di Kant, Torino 1860.

F. A. Nitsch, View of Kants principles, London 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, London 1798. Meiklejohn, Critic of Pure Reason, translat. from the German of Imm. K., Lond. 1854. Thom. Davies, on the chief. princ. in K.s Kr. d. r. Vern., Inaug. Diss., Götting. 1863. M. P. W. Bolton, K. and Hamilton, Lond. 1866, auch 1869. Vinc. Lilla, K. e Rosmini, Torino 1869. Klingberg, K.s Kritik af Leibniziasmen. Akad. Afhandl., Upsala 1863, Sjöholm, det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och K.s Kriticism. Akad. Afhandl., Upsala 1869.

G. S. A. Mellin, encycl. Wörterb. d. kant. Philos., Züllichau u. Leipz. 1797 ff. Th. A. Suabedissen, Resultate d. philos. Forschgn. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntn. von Plato bis Kant, Marburg 1805. Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1836. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. J. C. Glaser, de principiis philos. Kantianae, diss. inaug., Hal. 1844. A. Petrasi, de K. categoriis, Heidelb. 1845. Chr. H. Weise, in welch. Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientiren hat, Leipz. 1847. O. Ule, üb. d. Raum u. d. Raumtheorie des Arist. u. K., Halle 1850. A. F. C. Kersten, quo jure Kantius Arist. categ. rejecerit, Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berl. 1853. Lud. Gerkrath, de Kantii categ. doctrina, diss. inaug., Bonn 1854. Jul. Rupp, Imm. K., üb. d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Kgsb. 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Kgsb. 1859. Theod. Sträter, de principiis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859. J. B. Meyer, üb. d. Kriticismus mit besond. Rücks. auf Kant, in: Zeitschr. für Ph., Bd. 37, 1860, S. 226 bis 263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Neuwied, gest. 1864): ein Ergebniss aus d. Krit. d. kantischen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: das unbewusste Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861; mit od. ohne romantisch. Zopf? im II. Bd. von Oppenheims deutsch. Jahrb. für Polen und Litt., 1862. Michelis, die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf d. Entwicklg. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862, u. Kant vor und nach d. J. 1770, Braunsb. 1871 (70). Jos. Jaekel, de K. phaenomeno et noumeno, diss. Vratisl. 1862. K. F. E. Trahndorf, Aristoteles und Kant, oder: was ist die Vernunft? in: Zeitschr. für d. luth. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug., Berol. 1863. Jos. Richter, d. kantischen Antinomien, Mannheim 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältn. z. relig. Bewegung des 18. Jahrh. in: deutsche Vierteljahrs-

schrift., Juli-Sept. 1864, S. 244—295. Theod. Merz, üb. d. Bedeutg. d. kantischen Phil. für d. Gegenw., in: protest. Monatsbl., herausg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375-388. O. Liebmann, K. u. d. Epigonen, Stuttg. 1865. Heinr. Bach, üb. die Beziehg. d. k.schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. Ueber die Frage, ob K. den rechten Grund für d. Allg. u. Nothw. d. Erk. angegeben habe, handelt E. H. Theod. Stenhammar, akad. afhandling, Upsala 1866. Ed. Röder, das Wort a priori, eine neue Kritik d. k.schen Philos., Frankf. a. M. 1866.

Trendelenburg, üb. e. Lücke in K s Beweis v. d. ausschliessenden Subjectivität des Raumes u. d. Zeit, e. krit. und antikrit. Blatt, in den „hist. Beitr. zur Philos." III, 1867, S. 215—276*) und Kuno Fischer u. sein Kant, eine Entgegnung, Leipz. 1869. Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870; vgl. dazu Kym (s. u.) und Rich. Quäbicker in: philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408—413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323; C. Grapengiesser, K.s Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer u. Ad. Trendelenburg, Jena 1870 (vom apeltschen Standpunkte aus verfasst); Emil Arnoldt, Kants transscendentale Idealität des Raumes u. d. Zeit, für Kant gegen Trendelenburg; in der altpreuss. Monatsschrift VII, 3. 5/6; VIII, 1. 5/6; Herm. Cohen, zur Controv. zw. Tr. u. F., in: Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachw. VII, S. 239-296.

W. Pflüger, üb. K. transsc. Aesthetik, In.-Diss., Marburg 1867. Siegm. Levy, K.s Kr. der r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Gust. Knauer, conträr und contradictorisch, nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

Günther Thiele, wie sind die synth. Urth. a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle 1869. F. Ueberweg, der Grundgedanke des kant. Kriticismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Werth, in: altpr. Monatsschr. VI, 1869, S. 215—224. Aug. Müller, die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissensch. Standp. gesehen, ebd. S. 368—421. C. Hebler, Kantiana, in philos. Aufs., Leipz. 1869. Hodgson, time and space (e. Analyse d. k.schen Lehre), Lond. 1869. G. Biedermann, K.s Kr. der reinen Vern. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag 1869. Ernst Wickenhagen, d. Logik bei Kant, Diss., Jena 1869. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock 1869. Oscar Hohenberg, üb. das Verhältn. d. k.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss., Jena 1869. Aug. Th. Rich. Braune, der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s Inaug.-Diss., Rostock 1869. Fr. Herbst, Locke u. K., Rostocker Promotionsschr., Stettin 1869. Maxim. Kissel, de rat. quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, comm., Rostochii 1869. J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. 1870 (1869).

Rich. Quäbicker, krit.-philos. Untersuchungen: I. Kants u. Herbarts metaph. Grundansichten üb. d. Wesen d. Seele, Berlin 1870. Rud. Hippenmeyer, üb. K.s Kritik der rat. Psychol., in: Zeitschr. f. Ph. N. F. Bd. 56, 1870, S. 86—127. H. Wolff, die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu d. Naturw. und ihre philos. Gegner, Leipz. 1870. Fr. Reinh. Ernst Zelle, de discr. inter Aristotelicam et K. logices notionem intercedente, diss. Hal. 1870 (auch deutsch, Berlin 1870). W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Causalbegriff, Inaug.-Diss., Rostock 1870. Rud. Tombo, üb. K.s Erkenntnisslehre, Inaug.-Diss. Rostock 1870.

---

*) Trendelenburg leugnet, dass von Kant bewiesen sei, dass das „Apriorische", dessen Ursprung ein rein subjectiver sei, auch bloss subjectiv hinsichtlich seiner Gültigkeit, d. h. bloss auf die Erscheinungen anwendbar sei und nicht auf die Dinge an sich oder die transscendenten Objecte; neben „bloss objectiv" und „bloss subjectiv" bestehe als „dritte Möglichkeit": „subjectiv und objectiv zugleich" (wobei „objectiv" im transscendentalen Sinne zu nehmen ist); dass Kant es unterlassen habe, diese „dritte Möglichkeit" genau zu erwägen, sei eine „Lücke" in seiner Argumentation, wodurch dieselbe beweisunkräftig werde; Trendelenburg nimmt seinerseits an, Raum und Zeit seien als Producte der „Bewegung", welche sich in uns und ausser uns vollziehe, gleich sehr subjectiv und objectiv (vgl. u.). Kuno Fischer sucht darzuthun, dass von Kant für das Nichtbehaftetsein der Dinge an sich mit Raum und Zeit ein directer und (in dem Abschnitt über die Antinomien) ein indirecter Beweis geführt worden sei. Die Fragestellung selbst aber ist zu ändern, wenn sich ergiebt, dass der Begriff „a priori", wie Kant denselben versteht, unhaltbar ist. Der Raumanschauung lässt sich vermöge einer philosophischen Reflexion über die physikalischen Gesetze, insbesondere über das Gravitationsgesetz, objective Gültigkeit im transscendentalen Sinne vindiciren, s. Ueberwegs unten citirte Abh. über K.s Kriticismus.

E. v. Hartmann, das Ding an sich u. seine Beschaffenheit, k.sche Studien zur Erkenntnisstheorie u. Metaph., Berlin 1871. (Hartmann will, dass man in der bereits von Kant eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transsc. Analytik weiter gehe, während K.s unmittelbare Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, dessen letzte Consequenz der „absolute Illusionismus" sei.) Edmund Montgomery, die k.sche Erkenntnisslehre widerl. vom Standp. der Empirie, München 1871. K. Zimmermann, üb. K.s mathem. Vorurth. und dess. Folgen, Wien 1871. F. Lengfehlner, d. Princip d. Phil., der Wendepunkt in K.s Dogmatism. u. Kriticism. Progr., Landshut 1870. F. Frederichs, d. phänomenale Idealism. Berkeleys u. K.s, Berlin 1871. Herm. Cohen, K.s Theorie d. Erfahr., Berlin 1871. C. Grapengiesser, Erklär. u. Vertheidig. v. K.s Krit. d. reinen Vern. wider die „sogenannten" Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. Eine Bekämpfg. d. modern. Realism. in d. Philos., Jena 1871. Ders., K.s transscendental. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Zeitschr., 61, 191—247; 62, 30—70; 232—285; 63, 145—200. Geo. Scherer, Krit. üb. K.s Subjectivität u. Apriorität d. Raumes u. d. Zeit, Inaug.-D., Frkf. a. M. 1871.

L. Ballauf, d. k.sche Idealism. im Pädag. Arch., 1872, S. 241—295. Barach, K. als Anthropolog in Mitthlgn. d. anthrop. Ges. in Wien, 1872. Burmeister, d. Erkenntnisslehre K.s, Wrietzen, Schulprogr., 1872. E. Fleischl, e. Lücke in K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann, Wien 1872. Jagielski, wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefasst? Ostrowo, Progr., 1872. Johs. Quaatz, K.s kosmol. Ideen, ihre Ableitg. a. d. Kategorien, die Antinomie u. deren Auflösg., Berlin, Progr. d. Andreas-Sch. 1872. Rob. Zimmermann, üb. K.s Widerlegungen d. Idealism. v. Berkeley (aus d. Sitzgsber. d. philos.-hist. Cl.), Wien 1872. E. Arnoldt, Metaphysik die Schutzwehr der Relig., Rede, Kgsb. (auch in der altpr. Mtsschr., X, 289—306). Benno Erdmann, d. Stellg. d. Dinges an sich in K.s Aesthet. u. Analytik, I.-D., Berlin. Herm. Cohen, d. system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhltn. zu krit. Idealism., Berlin. Alfr. Hölder, Darstllg. d. k.schen Erkenntnisstheorie mit besond. Berücks. d. verschied. Fassgn. d. transscendentalen Deduct. d. Kateg., Tüb. G. Knauer, ist d. Zweckbegr. auf K.'s Standpkt. in der Kateg.-Tafel einzustellen? in Philos. Monatshefte, IX, 361—66. T. Mamiani, K. e l'ontologia, Firenze. Fil. Masci, una polemica su K., l'estetica trascendentale e le antinomie, Napoli. J. Volkelt, K.s Stellg. z. unbewusst. Logisch. in Philos. Mtshft. IX, 49—57, 113—124. Ferd. Schmidt, de origine termini Kantiani „transcendens", diss. inaug., Marb. Sämmtlich aus d. Jahre 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e. K. Bologna. W. H. S. Monck, an introduction to the critical philos., Dubl. Jos. Pommer, z. Abwehr einig. Angriffe auf K.s Lehre von d. synthet. Natur mathemat. Urtheile, Wien. Johs. Witte, Beiträge z. Verständn. K.s, Berlin. Rob. Zimmermann, K. u. d. positive Philos. (Sitzgsber. d. phil.-hist. Cl.), Wien, 1874.

G. Spicker, K., Hume u. Berkeley, Berlin 1875. F. G. Hann, über den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach Kant, Innsbruck 1875. Fr. Schultze, K. u. Darwin, Jena 1875. D. Nolen, la critique de K. et la metaphysique de Leibniz, Paris 1875. P. Ragnisco, la critica della ragione pura di K., Napoli 1875. Die Werke von Paulsen u. Riehl s. o. S. 175.

G. Schenk, die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnisslehre, I.-D., Jena 1876. C. Stommel, die Differenz K.s u. Hegels in Bez. auf die Antinomien, I.-D., Halle 1876. J. Jacobson, die Auffindung des Apriori, Berlin 1876; ders., die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, Kgsbg. 1877. Ernst Laas, K.s Analogien der Erfahrung, Berlin 1876. F. v. Wangenheim, Vertheidigung K.s gegen Fries, I.-D., Halle 1876. G. Zahn, üb. die k.sche Unterscheidung von Sinn, Verstand u. Vernunft, Jena 1876. M. Desdouits, la philosophie de K. d'après les trois critiques, Paris 1876. E. Caird, the philosophy of K., explained and examined with a historical introduction, Lond. 1876. B. Alexander, K.s L. vom Erkennen, Leipz., I.-D., Budapest 1876. Jos. Weisz, K.s L. v. Raum u. Zeit, Leipz., I.-D., Budapest 1876. Rob. Steffen, K.s L. vom Dinge an sich, I.-D., Leipz. 1876. W. Ostermann, üb. K.s Krit. der rational. Theologie, Jena 1876. G. Thiele, K.s intellectuelle Anschauung als Grundbegr. seines Kriticismus dargestellt, Halle 1876. A. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in d. k.schen Philos., Leipz. 1876.

K. Dieterich, K. u. Newton, Tübing. A. v. Leclair, kritische Beiträge zur Kategorienl. K.s, Prag. L. Smolle, K.s Erkenntnisstheorie v. psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung u. Prüfung d. k.schen Krit. des ontolog. Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbad. T. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. k.schen Vernunftkritik, Freib. i. Breisgau. Reinh. Biese, die Erkenntnissl. des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin.

J. Theodor, der Unendlichkeitsbegr. bei Kant u. Aristoteles, Breslau. E. Caird, a critical account of the philosophy of K. W. Windelband, über d. verschied. Phasen d. k.schen L. v. Ding an s., in Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Ph. Sämmtlich aus d. J. 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe u. Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, K.s L. v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen. R. Lehmann, K.s L. v. Ding an sich, Berlin. P. S. Neide, die k.sche L. vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, I.-D., Halle. C. Ritter, K. u. Hume, I.-D., Halle. Mor. Steckelmacher, die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transscendentalen, Breslau. J. Nathan, K.s logische Ansichten u. Leistungen, I.-D., Jena. Friedr. v. Bärenbach, das Ding an sich als kritisch. Grenzbegr., in Ztschr. für Philos. und philos. Krit., Bd. 72, S. 65—80. T. Mamiani, della psicologia di K, Roma. Sämmtlich aus d. J. 1878.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berlin 1879. M. Peschel, Aphorismen zur k.schen Philos., nebst Andeutung eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel 1879. Jul. Janitsch, K.s Urtheile über Berkeley, Strassbg. i. E. 1879. C. Cantoni, Em. K. Vol. I. La filos. teoret., Milano 1879. J. Frohschammer, üb. d. Bedeutg. der Einbildungskraft in d. Philos. K.s u. Spinozas, Münch. 1879. Joh. Volkelt, Imm. K.s Erkenntnisstheorie nach ihr. Grundprincipien analys., Lpz. 1879. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien 1879. R. Falckenberg, üb. d. intelligibl. Char., Halle 1879.

Ueber Kants Naturphilosophie handeln: Laz. Bendavid, Vorlesg. üb. d. metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Schwab, Prüfg. d. k.schen Begriffe von der Undurchdringlichk., d. Anziehg. u. e. Zurückstossung der Körper, nebst e. Darstellg. der Hypothese des Lesage*) üb. d. mechan. Ursache d. allgem. Gravitation, 1807. Fr. Gottl. Busse, K.s metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. in ihren Gründen widerlegt, Dresd. 1828. Reuschle, K. u. d. Naturwissenschaft, in d. deutsch. Vierteljahrsschr., 31. Jahrg., April—Juni 1868, S. 50—102 und insbesondere üb. K.s dynam. Theorie der Materie, ebd. S. 57—62.

Kant versteht unter dem „Dogmatismus der Metaphysik", als dessen bedeutendsten Vertreter er Wolff nennt, das allgemeine Zutrauen derselben zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloss um ihres Gelingens willen (Kant geg. Eberhard, üb. e. Entdeckung etc. bei Ros. u. Sch. I., S. 452) oder das dogmatische (aus philosophischen Begriffen streng argumentirende) Verfahren der Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens (Vorr. zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V. S. XXXV). Unter dem Skepticismus, wie denselben namentlich Hume repräsentire, versteht Kant das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (a. a. O. I., S. 452). Kant hält dafür, dass man vom empirischen Standpunkte aus das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, da beide ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, und findet in Lockes Beweisversuch eine Inconsequenz (Kr. d. r. V., S. 127 und 822 f.), so dass ihm der Skepticismus als die nothwendige Folge des Empirismus erscheint. Die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche muss vor dem kritischen Auge einer höheren und rich-

*) Lesage (in Genf geb. 1724 und ebend. gest. 1803) nahm, zum Theil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (in einer Abhandl. im Journal des sav., April 1764, und in anderen Schriften), dass äusserst kleine Körperchen sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr grossen Geschwindigkeiten bewegen und dass der Stoss, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirke, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Complex dieser Körperchen „le fluide gravifique". Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmässig gestossen; ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger, als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, dass dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper dienen sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältniss der Massen und mit geometrischer Nothwendigkeit im umgekehrten Verhältniss zu dem Quadrat der Entfernungen, woraus das newtonsche Gesetz resultirt.

terlichen Vernunft erscheinen (ebd. S. 767); die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten der Vernunft (ebd. S. 779). Der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, ist die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden (gegen Eberhard, a. a. O. I., S. 452). Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien (Vorr. zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Quellen und Grenzen derselben beurtheilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnisse a priori.*)

Gegen das kantische Unternehmen einer Vernunftkritik ist eingewandt worden, das Denken könne nur durch das Denken geprüft werden; vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, heisse daher denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne ins Wasser zu gehen (Hegel). Jedoch dieser Einwurf widerlegt sich durch die Unterscheidung des vorkritischen und des kritisch-philosophischen Denkens. Jenes muss allerdings der Vernunftkritik vorangehen, dann aber eine Prüfung desselben eintreten, die sich zu ihm ebenso verhält, wie die Optik zum Sehen. Nachdem aber durch die kritische Reflexion der Ursprung und Umfang der Erkenntniss festgestellt und das Maass und der Sinn der Gültigkeit der Erkenntnisse ermittelt worden ist, so kann hieran ein ferneres philosophisches Denken sich anschliessen. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Log. § 31 und Kuno Fischer a. a. O.)

Kant führt die Genesis seiner Vernunftkritik auf die Anregung zurück, die er durch Hume empfangen habe. Er sagt (in der Einleitung der Proleg. z. e. j. k. Metaph.), seit Lockes und Leibnizens Versuchen über den menschlichen Verstand, ja seit dem Entstehen der Metaphysik, sei nichts Bedeutenderes auf diesem Gebiet erschienen, als Humes Skepsis. — Hume „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte.“ „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume (gegen die Gültigkeit des Causalbegriffs) war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. — Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr ver-

---

*) Die aristotelisch-wolffsche Lehre von den Seelenvermögen hat Kant in den Grundzügen nur adoptirt, in einzelnen Beziehungen umgebildet, aber nicht einer principiellen Kritik unterzogen. Wie sehr dies seiner Erkenntnisskritik zum Nachtheil gereicht, hat besonders Herbart hervorgehoben.

sichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien."

Transscendental nennt Kant nicht jede Erkenntniss a priori, sondern nur die Erkenntniss, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien. Im Unterschiede von transscendentaler Erkenntniss nennt Kant einen transscendenten Gebrauch von Begriffen denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die Vernunftkritik, welche selbst transscendental ist, weist die Unzulässigkeit jedes transscendenten Vernunftgebrauchs nach.

Der Gang der Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft" ist folgender. In der Einleitung sucht Kant das Vorhandensein solcher Erkenntnisse darzuthun, die er „synthetische Urtheile a priori" nennt, und wirft die Frage auf, wie dieselben möglich seien. Er findet, dass ihre Möglichkeit bedingt sei durch gewisse rein subjective Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch ebensolche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; aus den letzteren sollen auch die Vernunftideen erwachsen. Nun theilt Kant den Complex seiner Untersuchungen ein in die transscendentale Elementarlehre und die transscendentale Methodenlehre (im Anschluss an die zu seiner Zeit übliche Eintheilung der formalen Logik). Die transscendentale Elementarlehre handelt von den Materialien, die transscendentale Methodenlehre von dem Plan oder den formalen Bedingungen eines vollständigen Inbegriffs aller Erkenntnisse der reinen speculativen Vernunft. Die transscendentale Elementarlehre theilt Kant ein in die transscendentale Aesthetik und Logik; jene handelt von den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, diese von den reinen Verstandeserkenntnissen. Der Theil der transscendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Der zweite Theil der transscendentalen Logik aber ist die transscendentale Dialektik, d. h. die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, eine Kritik des dialektischen Scheins, welcher entsteht, wenn man die reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern sich ihrer ohne ein gegebenes Subject über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient und somit von den bloss formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch macht. Die transscendentale Methodenlehre hat vier Hauptstücke, welche die Titel führen: die Disciplin der reinen Vernunft, der Kanon derselben, ihre Architektonik und ihre Geschichte.

Die transscendentale Aesthetik geht besonders auf die Möglichkeit der reinen Mathematik, die Analytik auf die der reinen Naturwissenschaft, die Dialektik auf die der Metaphysik überhaupt, die Methodenlehre auf die der Metaphysik als Wissenschaft.

Alle unsere Erkenntniss, sagt Kant in der Einleitung, fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntniss entspringt aus der Erfahrung. Erfahrung ist continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Erfahrung ist das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Nun behauptet Kant*): „Erfahrung sagt uns

*) Indem er einen Satz, der von der vereinzelten Erfahrung und von der elementarsten Form der Inductionen „per enumerationem simplicem" gilt, auf alle logische Combination von Erfahrungen überträgt.

zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit"; „Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction." Nothwendigkeit und strenge (nicht bloss „comparative") Allgemeinheit gelten Kant als sichere Kennzeichen einer nicht empirischen Erkenntniss.*) Die nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss bezeichnet Kant als „Erkenntniss a priori.**) Die Erkenntniss a priori ist von der Erfahrung unabhängig, auch wenn sie erst mittelst der Erfahrung ins Bewusstsein gebracht wird; sie hat ihren Grund in der Natur unseres Erkenntnissvermögens. Kant unterscheidet (nach dem Vorgange Lamberts, Org. § 639, der jedoch die Existenz des „rein" Apriorischen dahingestellt sein lässt, nachdem Hume die Existenz von Ideas, die nicht aus Impressions stammen, geleugnet hatte): man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer a priori fähig oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten; wir werden aber im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt; von den Erkenntnissen a priori heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist.***)

---

*) In diesen Voraussetzungen, welche Kant feststanden, ohne von ihm jemals einer Prüfung unterworfen worden zu sein, liegt das πρῶτον ψεῦδος, aus welchem mit grosser (obschon nicht absoluter) Consequenz das gesammte Lehrgebäude des „Kriticismus" erwachsen ist. Schon das streng allgemeingültige und doch, wie Kant zugesteht, aus der Erfahrung geschöpfte Gravitationsprincip ist ein zureichendes Gegenzeugniss. Je einfacher das Object einer Wissenschaft ist, um so gewisser ist die Allgemeingültigkeit ihrer inductiv gewonnenen Fundamentalsätze, wonach sich von der Arithmetik (Quantität) zur Geometrie (Quantität nebst Bewegung und Form), Mechanik (Quantität, Form und Bewegung, Zeit, Schwere) etc. eine Stufenordnung des Maasses der Gewissheit und nicht, wie Kant will, ein absoluter Unterschied einer hier strengen, dort bloss „comparativen" Allgemeinheit ergiebt. Die empirische Basis der Geometrie erkennen philosophirende Mathematiker von der Bedeutung eines Riemann und Helmholtz an. B. Riemann, über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött. (auch separat) 1867 (verfasst 1854), S. 2: „die Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Grössen unterscheidet, können nur aus der Erfahrung entnommen werden." Helmholtz, über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen, in den Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Gött. 1868, 3. Juni, S. 193—221. Apodiktisch gewiss ist das streng Erwiesene, also die Abfolge der Lehrsätze aus ihren Prämissen; die Axiome aber „apodiktisch gewiss" zu nennen, ist ein Missbrauch des Wortes.

**) „Erkenntniss a priori" heisst in dem seit Aristoteles üblichen Sinne: „Erkenntniss aus den realen Ursachen", und an diese Art von Erkenntniss knüpft sich allerdings Nothwendigkeit oder apodiktische Gültigkeit. Im Laufe des 18. Jahrh., als man selten auf die aristotelischen Schriften zurückging, verlor man allmählich diese Bedeutung und ersetzte sie häufig durch „Erkenntniss mittelst eines Schliessens".

***) Hiermit aber ist der Gesichtspunkt jener von Aristoteles begründeten Eintheilung verrückt, wonach unter Erkenntniss a priori die Erkenntniss aus den Ursachen, unter Erkenntniss a posteriori die Erkenntniss aus den Wirkungen verstanden wurde. Diesen aristotelischen Gebrauch hält noch Leibniz fest, der in einer Epist. ad J. Thomasium 1669 sagt (Opera philos. e. Erdm. p. 51): constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa, auch

Kant verbindet mit der Eintheilung der Erkenntnisse in apriorische und empirische die zweite Eintheilung derselben in analytische und synthetische. Er versteht unter analytischen Urtheilen, Erläuterungsurtheilen, solche, deren Prädicat B zum Subjecte A als etwas gehört, was verdeckter Weise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urtheilen, Erweiterungsurtheilen, aber solche, deren Prädicat B ausser dem Subjectsbegriff A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind schwer. (Dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, dass deren zwei aber zusammengenommen grösser sein müssen, als die dritte, ist ein synthetischer Satz.) In den analytischen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch

---

später durchgängig das connaître a priori mit dem connaître par les causes identificirt und nur mitunter dafür den Ausdruck: par des demonstrations einsetzt, wobei aber wohl insbesondere an die Demonstrationen aus dem Realgrunde zu denken ist; vgl. die in Ueberwegs Log. § 73, citirten Stellen. Die letzterwähnte Einschränkung weglassend, setzt Wolff ungenauer das eruere veritatem a priori mit dem elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando gleich, und demgemäss das eruere veritatem a posteriori mit solo sensu. An ihn hat Baumgarten sich angeschlossen und an diesen wiederum Kant, der aber seinerseits noch die Unterscheidung eines absoluten und relativen Apriori hinzuthut, welche dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes völlig heterogen ist. Die Erkenntniss a priori im aristotelischen Sinne ist nicht eine annähernd von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss, zu der eine andere, die von aller Erfahrung unabhängig wäre, sich wie eine reine zu einer unreinen verhalten könnte, sondern ruht vielmehr auf der grössten Fülle logisch verarbeiteter Erfahrungen und ist nur von der auf den Inhalt des Schlusssatzes selbst gerichteten Erfahrung unabhängig, wie z. B. die Vorausberechnung irgend einer astronomischen Erscheinung zwar von dem Erfahren eben dieser Erscheinung selbst unabhängig ist, aber theils auf vielen andern empirisch constatirten Datis beruht, theils auf dem der Rechnung zum Grunde liegenden newtonschen Gravitationsprincip, welches, wie Kant selbst anerkennt, aus der Erfahrung des Falls der Körper zur Erde und der Umläufe des Mondes und der Planeten geschöpft ist. Ein von aller Erfahrung unabhängiges Urtheil würde, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewissheit, sondern gar keine Gewissheit haben und ein blosses Vorurtheil sein. Ohne alle Erfahrung können wir überhaupt gar keine Erkenntniss, geschweige denn, wie Kant will, apodiktische Erkenntniss gewinnen. Gleich wie Maschinen durch welche wir die Resultate blosser Handarbeit überschreiten, nicht ohne Hände durch Zauber, sondern nur mittelst des Gebrauchs der Hände zu Stande kommen, so kommt der Beweis, durch welchen wir die Resultate vereinzelter Erfahrung überschreiten und die Nothwendigkeit erkennen, nicht unabhängig von aller Erfahrung durch subjective „Formen" von unbegreiflichem Ursprung, sondern nur durch logische Combination von Erfahrungen nach inductiver und deductiver Methode auf Grund der den Dingen selbst immanenten Ordnung zu Stande.

Zwar muss die Erfahrung auf subjectiven psychischen Bedingungen beruhen, die ihr selbst vorausgehen (ein Leichnam macht keine Erfahrung), aber dies gilt von der Perception der Luftschwingungen als Töne, der Aethervibrationen als Farben u. s. w. mindestens ebensowohl, und sofern diese Formen nachweislich bloss subjectiv sind, sogar in vollerem Maasse, als von der Raumanschauung. Wird die Gewissheit, die in der Gesammtheit der mathematischen Operationen liegt (in der Wahrnehmung, Abstraction, Construction aus den letzten Abstractionen [Punkt etc.], hypothetischen Idealisirung durch Annahme einer absolut genauen Gültigkeit der Axiome, Deduction der Lehrsätze und Vergleichung des Deducirten mit dem Thatsächlichen bei wirklicher Construction), in den „apriorischen" Ursprung der Raumanschauung gelegt (der nichts erklärt, weil beweislose Aussagen, die auf subjective Bedingungen der Erkenntniss gehen und aus der Selbstbeobachtung geschöpft sind, doch immer nur einen assertorischen Charakter haben), so ist dies eine Art von Mythologie, welche bereits das Mystische in Kants Freiheitsbegriff anbahnt.

Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines andern Princips.*)

Durch analytische Urtheile wird unsere Erkenntniss nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urtheilen aber muss ich ausser dem Begriff des Subjects noch etwas Anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen, welche als solche insgesammt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl (und zwar mit Nothwendigkeit) mit demselben verknüpft sei? Mit andern Worten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Kant glaubt drei Arten synthetischer Urtheile a priori als vorhanden nachweisen zu können, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Unbestrittene allgemeine und apodiktische Erkenntniss enthalten Mathematik und Naturwissenschaft; bestrittene enthält die Metaphysik, sofern in Frage steht, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Ihrer Tendenz nach aber sind auch alle eigentlich metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori.

Mathematische Urtheile, sagt Kant, sind insgesammt synthetisch (obschon Kant einige mathematische Grundsätze wie $a = a$, $a + b > a$, als wirklich analytische Sätze anerkennt, die aber nur zur Kette der Methode und nicht als Principien dienen sollen). Man sollte, sagt Kant, anfänglich zwar denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfasst. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzuthut.**)

---

*) Diesen Gebrauch der Ausdrücke analytisch und synthetisch unterscheidet Kant selbst richtig von dem sonst üblichen, wonach die Methode des das Gegebene zergliedernden Fortgangs zur Erkenntniss der Bedingungen und zuhöchst der Principien analytisch, die Methode des deducirenden Fortgangs aber von den Principien zur Erkenntniss der Bedingungen synthetisch genannt wird. Kant will jene Methode lieber die regressive, diese die progressive genannt wissen. Der kantische Begriff des analytischen Urtheils ist eine Erweiterung des Begriffs des identischen Urtheils; in diesem bildet der ganze Subjectsbegriff, in jenem entweder der ganze Subjectsbegriff oder irgend ein Element desselben den Prädicatsbegriff. Doch ist mehr der Terminus neu, als der Begriff; auch Aristoteles und andere Philosophen haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden.

**) In der That ist aber dieses didaktische Hülfsmittel keine wissenschaftliche Nothwendigkeit; das Zurückgehen auf die Definitionen: Zwei ist die Summe von Eins und Eins, Drei die Summe von Zwei und Eins etc., ferner auf die Definition des dekadischen Systems und auf den aus dem Begriff der Summe (als der Gesammtzahl mit Abstraction von der Ordnung) fliessenden Satz, dass die Ordnung der Zusammenfassung der Summanden für die Summe gleichgültig sei, reicht zu. Empirisch ist das Vorhandensein gleichartiger Objecte gegeben, die sich unter den nämlichen Begriff stellen lassen, woran die Zählbarkeit sich knüpft; aus den arithmetischen Fundamentalbegriffen aber folgen dann als analytische Sätze die arithmetischen Grundsätze und aus diesen syllogistisch die übrigen Sätze.

Ebensowenig, sagt Kant, ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität; Anschauung muss zu Hülfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist.*) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Mathematik möglich?

Naturwissenschaft, sagt Kant ferner, enthält synthetische Urtheile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit etc.**) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch für eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. die Welt muss einen Anfang haben; alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist Metaphysik (a. als Naturanlage, b. als Wissenschaft) möglich?

In der transscendentalen Aesthetik, der Wissenschaft von den Principien der Sinnlichkeit a priori, sucht Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit

---

*) Allerdings besteht die Geometrie nicht bloss aus Definitionen und Folgerungen aus blossen Definitionen, sondern enthält grösstentheils Sätze, deren Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht, oder (um mit Helmholtz in s. Vortr. „üb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie“ in den Heidelb. Jahrb. 1868, S. 733, zu reden) „Wahrheiten von thatsächlicher Bedeutung“. Aber die geometrischen Fundamentalsätze von dieser Art, z. B. dass der Raum drei Dimensionen hat, dass es zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie giebt, haben assertorische Gewissheit, nicht apodiktische. Der Geometer erkennt die Dreizahl der Dimensionen des Raumes nur als Thatsache und weiss keinen Grund anzugeben, warum es nothwendig sei, dass derselbe gerade drei und nicht zwei oder vier Dimensionen habe; diese assertorische Gültigkeit wird aber erlangt durch Abstraction, Induction und andere logische Operationen, die auf dem Grunde zahlreicher Erfahrungen über räumliche Verhältnisse ruhen. Die in den Fundamentalsätzen sich bekundende Ordnung räumlicher Gebilde, welche sich philosophisch auf das Princip der Unabhängigkeit der Form von der Grösse reduciren lässt, bekräftigt ihre Gültigkeit, ist aber in der objectiven Natur des Raumes selbst begründet; nichts beweist, dass sie einen bloss subjectiven Charakter trage. Aus den Fundamentalsätzen folgen die übrigen geometrischen Sätze syllogistisch. Sie haben apodiktische Gültigkeit und nicht bloss empirische, sofern sie aus jenen erwiesen und nicht auf unmittelbare Erfahrung gegründet sind; in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist die Geometrie eine apodiktische und nach dem aristotelischen Gebrauch dieses Wortes apriorische, aber keineswegs nach dem kantischen Wortgebrauch apriorische Wissenschaft. Die Fundamentalsätze selbst (die Axiome und Postulate) sind an sich assertorische Sätze und, sofern es sich um absolute Genauigkeit handelt, Hypothesen. Nur insofern, als jene Ordnung ohne geometrische Demonstration sich mit einer gewissen Unmittelbarkeit bekundet, ist die Annahme zulässig, dass bereits die Axiome ein über den bloss assertorischen Charakter vereinzelter Erfahrungen hinausgehendes Maass von Gewissheit haben.

**) Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, dass sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Kraft u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstractionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden. Nur insofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Principien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im aristotelischen, aber wiederum nicht im kantischen Sinne apriorischen Charakter.

darzuthun. In einer „metaphysischen Erörterung dieses Begriffs", die dasjenige enthalten soll, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, finden wir folgende vier Sätze: 1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muss aller concreten Localisirung schon zum Grunde liegen.*) 2. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, obwohl man sich wohl vorstellen kann, dass keine Gegenstände in demselben seien.**) 3. Der Raum ist kein discursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, dessen Theile alle sogenannten Räume sind.***) 4. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.†)

In der „transscendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum", unter der Kant die Erklärung desselben als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden könne, versteht, führt Kant die Behauptung durch, die Vorstellung des Raumes müsse eine Anschauung a priori sein, wenn es möglich sein solle, dass die Geometrie die Eigenschaften desselben synthetisch und doch a priori bestimme. Wäre nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese

---

*) Was freilich ein Cirkelschluss ist. Ferner wird auch der Raum nicht ganz qualitätslos vorgestellt werden können.

**) Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist. Auch eine aus empirisch Gegebenem nach psychischen Gesetzen hervorgebildete Vorstellung kann unaufhebbar sein. Ausserdem geht K. vom Standpunkt des fertigen Bewusstseins dabei aus, ohne auf das im Werden begriffene Rücksicht zu nehmen.

***) Es ist auffallend, dass Kant in der Ueberschrift den Raum als einen „Begriff" bezeichnet, was durch 3. u. 4. ausgeschlossen zu sein scheint. Aber der Begriff im weiteren Sinne umfasst bei Kant die beiden Classen: Begriff im engeren Sinne oder allgemeine Vorstellung und andererseits Einzelvorstellung oder Anschauung. Wohl nur auf den Begriff im strengen Sinne dieses Wortes ist die Definition in der Vernunftkritik zu beziehen: „der Begriff ist eine Erkenntniss, die sich mittelbar, vermittelst eines Merkmals, das mehreren Dingen gemeinsam sein kann, auf den Gegenstand bezieht." (Dass nur der Genus-Begriff gemeint sei, nämlich Anschauung a priori, unter den der Raum falle, ist wohl nicht anzunehmen; denn der Sinn ist, dass die Raumvorstellung erörtert werden soll, um den Begriff, unter den sie falle, zu ermitteln, und nicht, dass die Natur des Genus-Begriffs, unter den der Raum falle, erörtert werden soll. Auch werden ja in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller synth. Urth." Raum und Zeit geradezu „Begriffe" genannt.)

†) Die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentielles Enthaltensein derselben in ihm handelt; actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin. Die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten könnten, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine bloss subjective Anschauung sei.

subjectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch ausmachen.*)

Der Raum gilt demnach Kant als eine Anschauung a priori, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werde, und zwar als die formale Beschaffenheit des Gemüthes, von Objecten afficirt zu werden, oder als die Form des äusseren Sinnes überhaupt.**)

Die Räumlichkeit ist nach Kant nicht eine Form der Existenz von Objecten an sich selbst. Weil wir, sagt Kant, die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Wir können nur von dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Raum hat Realität, d. h. objective Gültigkeit, in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, Idealität aber in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. — Der Raum, sagt Kant, stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie im Verhältniss auf einander vor, keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirte; denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.***)

---

*) Kant hat weder nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschauung die Gewissheit der geometrischen Fundamentalsätze folge (die, wenn auch der Raum als Anschauung a priori ursprünglich ist, nicht ihrerseits eben so ursprünglich in uns sind) und wo deren Grenze gegen Lehrsätze liegt, noch auch, dass aus einer objectiv begründeten und emprisch gewonnenen Raumanschauung jene Sätze nicht folgen können. Dass sich über räumliche Objecte als Dinge an sich „nichts a priori synthetisch ausmachen" liesse, würde selbst unter der Voraussetzung der Apriorität der Raumanschauung nicht beweisen, dass nicht dennoch räumliche Dinge an sich existiren, von welchen die nämlichen Sätze, wie von den räumlichen Gebilden in unserer Anschauung, gelten. Auch hat Kant den Doppelgebrauch nicht genügend gerechtfertigt, den er von Raum, Zeit und Kategorien macht, sofern ihm dieselben einerseits als blosse Formen oder Weisen der Verknüpfung des empirisch gegebenen Stoffes, und doch andererseits unleugbar auch als etwas Materiales gelten, nämlich als die Materie oder der Denkinhalt, woraus wir die synthetischen Urtheile a priori bilden.

**) Dass der Raum nur die Form des äussern und nicht des innern Sinnes sei, die Zeit dagegen die Form des innern und mittelbar auch des äussern Sinnes, glaubt Kant nach der Natur der äussern und innern Erfahrung annehmen zu sollen; in der That aber haftet die Räumlichkeit allerdings auch den „Erscheinungen des inneren Sinnes" an, den Wahrnehmungsbildern als solchen, den Erinnerungsvorstellungen, auch den Begriffen, sofern die concreten Vorstellungen, aus denen sie abstrahirt sind, ihre unabtrennbare Basis ausmachen, daher auch den aus ihnen combinirten Urtheilen, sofern das, worauf das Urtheil geht, anschaulich mitvorgestellt wird, etc.

***) Hierin würde auch unter der Voraussetzung der „Apriorität" doch immer nur der Beweis liegen, dass wir nicht berechtigt seien, auf Grund unserer „apriorischen" Anschauung den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben; was wir als „Bestimmung" von Dingen anschauen (so dass wir es auf Grund

Durch eine ganz analoge metaphysische und transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit sucht Kant auch deren empirische Realität und transscendentale Idealität darzuthun. Die Zeit ist ebensowenig, wie der Raum, etwas, was für sich bestände oder auch den Dingen als objective Bestimmung der Ordnung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte. Die Zeit ist nichts Anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes, indem sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande bestimmt. Weil aber alle Vorstellungen, auch wenn sie äussere Dinge zum Gegenstande haben, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand gehören, dessen formale Bedingung die Zeit ist, so ist die Zeit mittelbar auch eine formale Bedingung a priori der äusseren Erscheinungen. Die Zeit ist an sich, ausser dem Subjecte, nichts; sie kann den Gegenständen an sich, ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung, weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden. Die Zeit hat subjective Realität in Ansehung der inneren Erfahrung. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Den Einwurf, dass die Wirklichkeit des Wechsels unserer Vorstellungen die Wirklichkeit der Zeit beweise, weist Kant durch die Bemerkung ab, dass auch die Objecte des „inneren Sinnes" nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten habe, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet werde, die andere, da auf die Form der Anschauung desselben gesehen werde, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern in dem Subject, dem derselbe erscheine, gesucht werden müsse.*)

Kant erklärt den Satz der leibniz-wolffschen Philosophie für falsch, dass unsere Sinnlichkeit nur die verworrene Vorstellung der Dinge und dessen, was diesen an sich selbst zukomme, sei. Er spricht dem Menschen die intellectuelle Anschauung" ab, die ohne Affection von aussen oder von innen her und ohne bloss subjective Formen (Raum und Zeit) Objecte, wie sie an sich seien, erkenne.

Das Resultat der transscendentalen Aesthetik fasst Kant (in der allg. Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik, 1. Aufl. S. 42, 2. Aufl. S. 59 bei Ros. II, S. 49)

---

dieser Anschauung auf die Dinge selbst beziehen dürfen), schauen wir allerdings eben mit diesen Dingen zugleich und auf gleiche Weise, nämlich vermöge der Affection unserer Sinne, und nicht vor den Dingen oder unabhängig von denselben, also a posteriori und nicht a priori an. Aber unsere Nichtberechtigung zuzuschreiben, unser Nichtsagenkönnen (Nicht auf Grund der Anschauung selbst sagen dürfen), dass die Räumlichkeit den Dingen an sich zukomme, eine (absolute und relative) „Bestimmung" derselben sei, ist von Kant fälschlich in eine Berechtigung, abzusprechen, in ein Behauptendürfen, dass die Räumlichkeit nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sei, dass sie denselben nicht zukomme, umgesetzt worden.

*) Der „innere Sinn" bringt nicht zu einem an sich Zeitlosen die Form der Zeit erst hinzu; die Selbstauffassung ist nur durch eine gewisse Art der Vorstellungsassociation bedingt. Aber auch dann, wenn ein „innerer Sinn" in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände, würde die kantische Unterscheidung doch nicht zutreffen, weil bei der psychologischen Selbstbeobachtung das Subject, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Object, dem sie angehören, identisch ist; die Erscheinung des Vorstellungslaufs dürfte nicht bloss als ein untreues Abbild der an sich zeitlosen, den inneren Sinn afficirenden inneren Zustände, sondern müsste auch als ein durch die Affection in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem Seienden als solchem und nicht bloss der Erscheinung angehörendes Resultat betrachtet werden, oder nicht bloss ein Mittel, sondern auch selbst wieder ein Object der Selbstauffassung sein, und zwar ein der Veränderung unterworfenes Object.

dahin zusammen: „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." Was wir äussere Gegenstände nennen, darin findet Kant nur Vorstellungen unserer Sinnlichkeit.

Zu dem gleichartigen Resultat gelangt Kant in Bezug auf die Verstandesformen in der transscendentalen Logik.

Die Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, ist die Sinnlichkeit, die Spontaneität des Erkenntnisses aber, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist der Verstand. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber sind blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe aber auf Functionen; Function ist die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Mittelst dieser Functionen bildet der Verstand Urtheile, welche mittelbare Erkenntnisse der Gegenstände sind. Auf den verschiedenen Stammbegriffen des Verstandes oder Kategorien beruhen die verschiedenen Urtheilsformen, und umgekehrt können aus den letzteren, wie die allgemeine (formale) Logik sie darlegt, die Kategorien durch Rückschluss von uns erkannt werden. Kant definirt die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Urtheilsfunctionen als bestimmt angesehen wird (wie z. B. Körper durch die Kategorie der Substanz als Subject bestimmt wird in dem Urtheil: alle Körper sind theilbar). Er stellt folgende Tafel der Urtheilsformen*) und der entsprechenden Kategorien**) auf:

Logische Tafel der Urtheile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurtheile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (particulare oder plurative)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urtheile	Unendliche oder limitative	Disjunctive	Apodiktische

---

*) Die von Kant in jeder Klasse erstrebte Dreizahl von Urtheilsformen ist nicht durchgängig gerechtfertigt, s. Ueberwegs Syst. d. Log. §§ 68—70.

**) Kategorien als Begriffe, welche auf Formen des „Gegenstandes" oder der objectiven Wirklichkeit gehen und als solche zugleich gewisse Urtheilsfunctionen bedingen, sind nur die von Kant sog. Kategorien der Relation. Die Unterschiede der Qualität und die der Modalität beruhen nicht auf verschiedenen Formen der objectiven Existenz, so dass diese sich in dem subjectiven Urtheilsact wiederspiegelten, sondern auf verschiedenen Arten der Beziehung des Subjectiven auf das Objective, d. h. der im Urtheil vollzogenen Vorstellungscombination auf dasjenige Reale, welches durch dieselbe vorgestellt werden soll; es liegen denselben also nicht verschiedene Kategorien zum Grunde. Die „Quantität" aber beruht mehr auf der Möglichkeit, mehrere Urtheile, deren Subjecte unter den nämlichen Begriff

Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität und Dependenz	Dasein und Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Concurrenz)	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Hieran reiht sich eine Tafel synthetischer Urtheile a priori, die sich auf jene Verstandesbegriffe gründen. Kant bezeichnet dieselbe als:

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

Axiome	Anticipationen	Analogien	Postulate
der Anschauung	der Wahrnehmung	der Erfahrung	des empirischen Denkens überhaupt.

Ein vollständiges System der Transscendentalphilosophie, sagt Kant, müsste auch die aus den reinen Stammbegriffen abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Causalität folgen; diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung (woraus folgt, dass Kant das Wesentlichste der gesammten Transscendentalphilosophie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben glaubt).

K. bemerkt über diese Kategorien u. a., dass derselben in jeder Klasse drei seien, da doch sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie (A und non-A) sein müsse; die dritte entspringe jedesmal aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse. (In der „Krit. d. Urtheilskr.", Einl., letzte Note, nennt K. jene Dichotomie eine analytische Eintheilung a priori, die nach dem Satze des Widerspruchs geschehe: jede synthetische Eintheilung a priori aber, die nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung, sondern aus den Begriffen a priori geführt werden solle, müsse ein Dreifaches enthalten: 1. eine Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. den Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringe.) Die Allheit sei die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft wechselseitige Causalität unter Substanzen, die Nothwendigkeit die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz. Aber die Verbindung erfordere einen besonderen Act des Verstandes, um deswillen der dritte Begriff gleichfalls als ein Stammbegriff des Verstandes gelten müsse. (In dieser kantischen Bemerkung liegt der Keim der fichteschen und hegelschen Dialektik.)

---

fallen, zu Einem Urtheile zusammen zu fassen, so dass entweder von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs oder von einem Theile derselben das Prädicat bejaht (oder verneint) wird; sie involvirt keine dem Urtheil als solchem eigenthümliche Beziehung auf eine Form der objectiven Wirklichkeit. Vgl. Ueberwegs Syst. der Logik a. a. O.

Die objective Gültigkeit der Kategorien (von welcher Kant in der „transscendentalen Deduction der Kategorien“ handelt) beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung, der Form des Denkens nach, möglich ist. Sie beziehen sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Es sind, sagt Kant, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.

Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objecten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört (die von Kant, Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 20 u. 50, 2. Aufl. S. 34 u. 74, sogenannte Materie der sinnlichen Erkenntniss) richtet sich nach den Objecten, jedoch ohne treu mit denselben übereinzustimmen. Die Dinge an sich oder transscendentalen Objecte afficiren unsere Sinne (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 235; Proleg. z. M. § 33); durch diese Affection entsteht die Empfindung der Farbe, des Geruchs etc., ohne dass diese Empfindungen mit dem Unbekannten in den Dingen an sich, das sie in uns hervorruft, gleichartig wären. Die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität, Causalität etc. aber beruht nach Kant nicht auch auf dieser Affection, weil sonst alle diese Formen empirisch und ohne Nothwendigkeit wären, dieselben gehören ausschliesslich dem Subject an, welches mittelst ihrer die Empfindungen gestaltet und so die Erscheinungen, die seine Vorstellungen sind, erzeugt; sie stammen nicht aus den Dingen an sich.

Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, dass unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Zwar der Wille, jedoch nicht die Vorstellung als solche übt eine Causalität auf das Dasein der Objecte aus. Wohl aber kann die Erkenntniss eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten. Diese letztere Annahme vergleicht Kant mit der astronomischen Theorie des Copernicus, welche die erscheinende Drehung des Himmelsgewölbes aus einer realen Bewegung des Erdbewohners, nach der jene Erscheinung sich richte, erklärt.

Das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objective Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein.

Die Receptivität des Gemüthes kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Die Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung, und der Recognition derselben im Begriffe (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 ff.).

Das Durchlaufen des Mannigfaltigen in der Anschauung und die Zusammenfassung desselben zur Einheit ist die Synthesis der Apprehension. Ohne sie würden wir nicht die Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben können. Die reproductive Synthesis der Einbildungskraft ist gleichfalls auf Principien a priori gegründet (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 100 ff.; ebend. S. 117 f. und 123 und 2. Aufl. S. 152 wird bestimmter von der reproductiven Einbildungskraft, die auf Bedingungen

der Erfahrung beruhe, die productive als eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss unterschieden; in der 2. Aufl. a. a. O. sagt Kant, dass die erstere zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss a priori nichts beitrage und nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehöre; in der 2. Aufl. handelt er von ihr wie auch von der „Recognition im Begriff" nicht mehr). Würde ich bei der Synthesis der Theile einer Linie, eines Zeitabschnitts, einer Zahl die früheren immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit, entspringen können. Ohne das Bewusstsein aber, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblik zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Der Begriff ist das, was das Mannigfache, nach und nach Angeschaute und dann Reproducirte in Eine Vorstellung vereinigt.

In der Erkenntniss des Mannigfaltigen wird das Gemüth sich der Identität seiner Function, durch die es die Synthesis übt, bewusst. Alle Verknüpfung und Einheit im Erkennen setzt diejenige Einheit des Bewusstseins voraus, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und in Beziehung worauf alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewusstsein nennt Kant die transscendentale Apperception. Er unterscheidet dieselbe von der empirischen Apperception oder dem wandelbaren empirischen Selbstbewusstsein im Flusse der durch den inneren Sinn aufgefassten inneren Erscheinungen. Die transscendentale Apperception ist ein ursprünglicher synthetischer Act, das empirische Selbstbewusstsein beruht auf einer Analysis, welche jene ursprüngliche Synthesis zur Voraussetzung hat. Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das: „Ich denke", welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Selbst die objective Einheit des Raumes und der Zeit ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf diese transscendentale Apperception möglich.

Die Kategorien sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben. Alles Mannigfaltige der Anschauung muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception gemäss sein, also unter allgemeinen Functionen der Synthesis nach Begriffen stehen. Die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, muss der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäss sein. Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception) sind demgemäss zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. h. der Erscheinungen) und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Ebenso ist uns andererseits keine Erkenntniss a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da

sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verbindung, sagt Kant, ist nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste der ganzen menschlichen Erkenntniss ist. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, diese empirische Synthesis aber wiederum von der transscendentalen, mithin von den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur, bloss als Natur überhaupt betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit abhängt.*)

Kant erwähnt nachträglich (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 167 f.) ausser den beiden Wegen, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (dass nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), noch einen Mittelweg, der sich vorschlagen lasse, nämlich die Annahme, dass die Kategorien nicht empirische, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die aber von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimme. Er nennt diese Annahme (die im Wesentlichen mit der leibnizischen Theorie einer prästabilirten Harmonie übereinkommt, von Kant aber Proleg. z. e. j. k. Met. in einer Note zu § 37 Crusius beigelegt

---

*) Zur Erkenntniss besonderer Gesetze, weil diese empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, muss nach Kant Erfahrung dazu kommen. Doch liegt in dieser kantischen Theorie ein mehrfacher innerer Widerspruch, theils schon insofern, als die Dinge an sich uns afficiren sollen, Affection aber Zeitlichkeit und Causalität involvirt, welchen Kant doch andererseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt, ferner insofern, als diese Affection einestheils einen völlig ungeformten, chaotischen Stoff liefern müsste, damit derselbe unter keinem dem apriorischen Gesetz der Verknüpfung unfügsamen Gesetze stehe, andererseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloss von innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Muss aber für die besonderen Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns afficirenden Objecte oder „Dinge an sich" gefunden werden, so lässt sich ferner nachweisen, dass die Art und Folge der Affectionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objectiv-wirklichen Behaftetsein eben dieser „Dinge an sich" mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Causalität etc. herfliessen kann, womit der kantische Subjectivismus gestürzt ist. (Vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 44 und die oben, S. 175, citirte Abh. über den Grundgedanken des kantischen Kriticismus.) Dieser Beweis beruht auf der Ableitbarkeit des Gravitationsgesetzes aus den drei Dimensionen des Raumes. Einem an die drei Dimensionen des Raumes geknüpften Gesetz könnten die Erscheinungen unterworfen sein, wenn sie rein subjectiv, d. h. bloss durch eine dem Subject immanente Causalität bedingt wären, was sie doch nach Kants eigener Affections-Lehre nicht sind; sie könnten ihm nicht unterworfen sein, wenn die uns afficirenden Dinge an sich eine andere Ordnung trügen, also bleibt nur die Annahme übrig, dass diese Dinge eine Ordnung haben, welche der unseres Anschauungsraumes gleichartig sei.

wird) eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, erklärt sich aber gegen dieselbe, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehöre.*)

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muss in allen Subsumptionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muss es ein drittes geben, was einerseits mit jener, andererseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, nennt Kant das transscendentale Schema des Verstandes. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich.**)

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die Succession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muss alle reine Verstandeserkenntniss a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fliessen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewissheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von discursiver Gewissheit.

Das Princip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Grössen. Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist: in allen

---

*) Aus dem Mangel eines Beweises für die Nothwendigkeit der Anwendung der Kategorien auf die Objectivität im transscendentalen Sinne folgt freilich nicht die Unmöglichkeit, dass sie auch für diese gelten; der „Beweis" ist demnach nicht stringent. Nun liegt allerdings nach Kants Absicht ein indirecter Beweis der blossen Subjectivität alles Apriorischen, sowohl der Anschauungsformen Raum und Zeit, als auch der Kategorien, in den Antinomien, wovon in einem späteren Abschnitt gehandelt wird, Krit. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 506, 2. Aufl. S. 534, in der Gesammtausg. von Rosenkranz und Schubert Bd. II, S. 399, und dieser würde, wenn er zwingend wäre, allerdings die von Trendelenburg behauptete „Lücke" ausfüllen. Er leistet dies aber nicht, weil die Beweise für die Antinomien nur dann Kraft haben, wenn bereits Kants Grundgedanken als gültig vorausgesetzt werden; s. die oben citirten Streitverhandlungen zwischen Trendelenburg, Kuno Fischer und Anderen.

**) Es bedarf nicht eines besonderen „Schematismus", da ja schon die Gestaltung des sinnlich gegebenen Stoffes durch die beiden Anschauungsformen überhaupt denselben zu der ferneren Gestaltung durch die Kategorien präparirt. Wenn es aber doch desselben bedarf, so scheint aus denselben Gründen, wie die Zeit, auch der Raum einen Schematismus liefern zu können und zu müssen.

Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Princip fliesst der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich, dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulates, das auf den Erweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus“ beigefügt, die auf dem Satze beruht, dass innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äussere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum ausser uns, möglich sei. Den Beweisgrund findet Kant darin, dass die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewusstsein meines eigenen Daseins liege, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, das von meinen Vorstellungen verschieden sein müsse, damit der Wechsel daran gemessen werden könne, das also nur durch ein Ding ausser mir möglich sei.*)

---

*) Auch bereits in der 1. Aufl. (S. 376, Bd. II, S. 301 der Ausgabe der Werke von Rosenkranz und Schubert) hat Kant „den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen“ gesucht, nämlich durch die Bemerkung, dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äusseren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen könne, ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben. Aeussere Gegenstände im Raum aber sind, wie Kant immer aufs Neue wiederholt, nicht für Dinge an sich zu halten; sie heissen äussere, weil sie dem äusseren Sinn anhängen, dessen Anschauung der Raum ist. Der Raum ist nichts, als was in ihm vorgestellt wird, weil der Raum selbst nichts Anderes als Vorstellung ist. „Correspondirend“ heisst hier nur: als Erscheinungsobject unsern (gleichfalls in die Erscheinung fallenden) Sinnen correspondirend (obschon hierin eine angreifbare Schwäche der kantischen Annahme liegt). Unter dem „Beharrlichen in der Wahrnehmung“ kann Kant nur die beharrliche Erscheinung im Raum, die undurchdringliche ausgedehnte Substanz, verstehen. Vgl. auch Proleg. zur Metaph. § 49. Die „Widerlegung“ soll nach Kants Aussage in der 2. Aufl. der Kr. zunächst den „problematischen“ Idealismus“ des Descartes treffen, der die Wirklichkeit der Aussendinge nur für unbeweisbar erkläre, damit aber zugleich auch den dogmatischen Idealismus des Berkeley, der dieselbe leugne. Gegen Descartes, der die innere Wahrnehmung für sicherer hält als die äussere, sucht Kant nachzuweisen, dass die äussere der inneren nicht nachstehe, was aber auf seinem Standpunkt nur heissen kann, dass beide uns die empirische Realität der Erscheinungen sichern. Hierdurch wird die cartesianische Bevorzugung des inneren Sinnes zurückgewiesen. Dass jedoch eben hierdurch mittelbar auch Berkeleys Idealismus getroffen werde, ist ein Irrthum; denn die Wendung, die Erscheinungen oder Ideencomplexe wirkliche Dinge zu nennen, weil sie etwas in uns Reales sind, findet sich bei Berkeley ebensowohl, wie bei Kant, und dass die Erscheinung eines Baumes, eines Berges, eines Sterns etc. ausserhalb der

Obgleich unsere Begriffe die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objecte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingetheilt werden; denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objecte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos und eine nicht-sinnliche oder intellectuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind.*)

Durch Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transscendentale Ueberlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des leibnizischen Systemes, welches die Erscheinungen intellectuire, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objecte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittelst des Verstandes und der abgesonderten formalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, dass das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, dass Realitäten als blosse Bejahungen

---

Erscheinung unseres eigenen Leibes liege, und dass in diesem Sinne von „Dingen im Raum ausser uns" geredet werden könne, ist selbstverständlich. Kants Irrthum, dass seine Argumentation auch mit gegen Berkeley gehe, erklärt sich aus der nahe liegenden ungenauen Auffassung der berkeleyschen Doctrin, als ob diese die Wirklichkeit der Dinge im Raum bestreite und diese Dinge für blosse „Einbildungen" erkläre.

*) Die Folgerung Späterer, weil das Ding an sich nicht in Raum und Zeit sei, müsse es „in der Gedankenwelt" sein, ist demnach auf kantischem Standpunkte unzulässig. Versteht man unter dem, was in der Gedankenwelt sei, etwas unserm Denken Immanentes, also einen Begriff oder Gedanken, so gilt dies von dem „Ding an sich" gar nicht; versteht man darunter ein transscendentales Object unseres Denkens, so gilt dies von dem „Ding an sich" nur insofern, als wir sein Dasein überhaupt annehmen müssen, aber nicht in dem Sinne, dass die Kategorien unseres Denkens darauf Anwendung finden können. Unverkennbar aber hat Kants Beziehung des dem platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Noumena auf seine Dinge an sich trotz der Clausel, dass derselbe nur in negativem Sinne gelten solle, schon bei Kant selbst Verwirrung gestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt, insbesondere die Hineintragung von Werthbestimmungen in den Begriff der Dinge an sich. Dass die raum-, zeit- und causalitätslosen Dinge an sich, welche uns afficiren, etwas Besseres und Höheres seien, als die Erscheinungen, ist eine mindestens willkürliche Annahme, die aber durch jenen platonischen Terminus, namentlich in der Entgegensetzung: homo noumenon, homo phaenomenon, eine anscheinende Stütze erhält und so in die Ethik eingeführt wird.

einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, dass wir den Substanzen keinen andern innern Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft unter einander nur als prästabilirte Harmonie denken dürfen, endlich, dass der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, dass jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigenthümlichen Formen habe und nicht bloss verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht angewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transscendentale Analytik.

Die transscendentale Dialektik hat nun die Aufgabe, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken und sogar zu verhüten, dass er betrüge. Dass er aber ganz verschwinde, wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es giebt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transscendentale Dialektik hat es mit der Vernunft zu thun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es giebt aber von der Vernunft nicht einen bloss formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntniss absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transscendentales Vermögen, und es muss so ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befasst. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, dass der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien oder das Vermögen der Principien. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlusssatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: Zu dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingt ist. Wenn eine Erkenntniss als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen und diese ganze Reihe muss unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Princip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transscendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von denselben gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urtheile sich entnehmen liessen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urtheil begrifflich aufgefasst wurde, so lassen die transscendentalen Vernunftbegriffe sich aus den

Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind theils kategorisch, theils hypothetisch, theils disjunctiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: 1. die Beziehung aufs Subject, 2. die Beziehung auf Objecte, und letztere entweder auf Objecte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäss giebt es drei transscendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1. der kategorischen Synthesis in einem Subject, 2. der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3. der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjects, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (ens realissimum). Diesen drei Ideen gemäss giebt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich" an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosse Bewusstsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hülfe nehmen,*) so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzuthun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewusstsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existire, als einfache Substanz incorruptibel, als intellectuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Commercium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie (in deren Darlegung sich Kant an die Form zunächst angeschlossen zu haben scheint, welche dieselben bei Knutzen, von der immat. Natur der Seele, bei Reimarus, die vornehmsten Wahrh. der nat. Rel., und bei Mendelssohn, Phädon, trugen) involviren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjecte gilt, auf das Ich als transscendentales Object. Dass Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject und als etwas, das nicht bloss wie ein Prädicat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, dass das Ich der Apperception ein logisch einfaches Subject bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist

*) Etwa, wie später Herbart auf die gegenseitige Verbindung der Vorstellungen einen Beweis für die punctuelle Einfachheit der Seele zu gründen versucht hat.

wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Dass ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung der Möglichkeit der Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber (sagt Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 427 f.), dass beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniss liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äusseren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Aufl. d. Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transscendentalen Verstande aber gilt weder der Dualismus, noch der Pneumatismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämmtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 379, bei Ros. II, S. 303). „Ich kann wohl annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“ (ebd. S. 359, bei Ros. II, S. 288 f.). Diese letztere hier als möglich bezeichnete Annahme steht der leibnizischen Monadologie nahe, sofern nach dieser zwar nicht eine einzelne Monade, aber doch ein Monadencomplex unseren Sinnen als ein ausgedehntes Ding erscheint und zugleich in sich selbst Wesen enthält, welche Vorstellungen haben, und Wesen enthalten kann, die mit Bewusstsein vorstellen und denken; noch näher steht sie der von Kant in der „Monadologia physica“ entwickelten Ansicht. In einem andern Sinne berührt sich jene Annahme mit dem Spinozismus, welcher der Einen Substanz Denken und Ausdehnung, freilich als reale Attribute, zuschreibt. In der zweiten Auflage der Vernunftkritik hat Kant diese Möglichkeit

nicht negirt, vielmehr durch den oben citirten Satz wiederum angedeutet, der näheren Ausführung aber sich enthalten.*)

Ging die erste Art der vernünftelnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele) in Correspondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung des Prädicats auf ein Subject aussagt, so wird die zweite Art des dialectischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in Bezug auf Raum und Zeit), 2. die absolute Vollständigkeit der Theilung

*) Hierin liegt sachlich keine Aenderung des kantischen Gedankens; jedoch bekundet sich formell eine grössere Strenge in der Anwendung des kritischen Princips, sofern nunmehr Kant vorzieht, unbeweisbare dogmatische Annahmen auch nicht einmal als Hypothesen auszuführen, sondern sich auf die kürzeste Andeutung zu beschränken. Uebrigens geht jene Hypothese offenbar nicht darauf, dass das transscendentale Substrat äusserer Erscheinungen mit unserm denkenden Ich identisch oder dass es gar nur ein Gedanke des Ich sei, sondern darauf, dass es möglicherweise auch selbst ein denkendes Wesen sei und daher dem transscendentalen Substrat des inneren Sinnes gleichartig sein könne, etwa so, wie im leibnizischen System sämmtliche Monaden einander gleichartig sind oder vielmehr so, wie diejenigen „physischen Monaden" einander gleichartig sind, welche Kant vermöge seiner eigenen Umbildung der leibnizischen Monadenlehre in seiner „Monadologia physica" vom Jahre 1756 annimmt; und nur, weil wir von dem transscendentalen Substrat nach Kant gar nichts Näheres wissen können, so liegt ferner in der Consequenz, dass auch noch andere Annahmen, wie etwa jene Identitätsansicht, sofern sie als blosse Hypothesen auftreten, nicht widerlegt werden können. Sehr mit Unrecht würde man die hier (in dem Abschnitt über den psychologischen Paralogismus) von Kant gewagte Vermuthung dem fichteschen Subjectivismus gleichsetzen. Es ist wahr, dass Kants Aeusserungen über das transscendentale Object etwas Schwankendes haben; aber dieses Schwanken findet sich (als natürliche Folge des von der kantischen Doctrin unabtrennbaren Widerspruchs, dass das transscendentale Object Ursache der Erscheinungen sein soll und doch nicht Ursache sein kann) auch bereits in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. und ist keineswegs erst (wie Schopenhauer u. A. behauptet haben) in der zweiten zu finden. Vgl. z. B. in beiden Auflagen die Stellen einerseits bei Ros. II, S. 235, andererseits ebend. S. 391, Z. 9 v. o. ff.; auch Proleg. § 57, ebend. III, S. 124. Mögen die Aeusserungen, in welchen Kant unser Nichtwissen um die Natur des transscendentalen Objectes betont, in der ersten Aufl. der Kr., später aber, da er Missverständnissen gegenüber den Unterschied seiner Ansicht von dem berkeleyschen Idealismus deutlicher zu machen bemüht war, die Aeusserungen, worin er die Nothwendigkeit der Voraussetzung der Dinge an sich als des transscendentalen Grundes der Erscheinungswelt hervorhebt, einigermaassen häufiger sein, so ist doch Kants Ansicht im Wesentlichen die gleiche geblieben, nämlich es sei anzunehmen, dass transscendentale Objecte oder Dinge an sich existiren (was einem Jeden in Bezug auf sein eigenes Sein an sich schon die transscendentale Apperception verbürgt, in welcher ich, wie Kant sagt, mir meiner selbst bewusst bin, nicht wie ich mir erscheine, aber auch nicht, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin); aber es ist ungewiss, wie das transscendentale Object oder Ding an sich existirt. In der 1. Aufl. S. 105 sagt Kant doch nur, für uns sei dieser Gegenstand nichts, und S. 109 lässt er denselben doch auch nur als x immer einerlei sein. Entschieden falsch aber würde es sein, das transscendentale Object des äusseren oder des inneren Sinnes, die Noumena oder „Dinge an sich", von denen Kant in beiden Auflagen der Kritik die Mannigfaltigkeit der Affectionen des äusseren und inneren Sinnes herleitet, an welche sich der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen knüpft, dogmatisirend mit der „Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" zu identificieren.

eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Theilung der Materie entweder in nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist), 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transscendentale Paralogismus nur einen einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens bewirkt und sich für das Gegentheil nicht das Mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen lässt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Ueberzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegentheil zu würdigen.

So fliessen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transscendentalen Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Consequenz ergeben. (Vgl. ausser der von Herbart, Hegel, Schopenhauer u. A. geübten Kritik insbesondere noch die oben S. 198 angeführten Abhandlungen von Herbarts Schüler Reiche und von Jos. Richter.)

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Antithesis: es existirt nichts Einfaches.

Die causale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es giebt eine Freiheit im transscendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachslosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen. Antithesis: es existirt nichts schlechthin Nothwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirect geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Princip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellectuelle Anfänge zu Grunde und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses praktisches Interesse der Vernunft, dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein speculatives Interesse der Vernunft äussert sich für diese Seite. Denn durch die

Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Kant löst die Antinomien durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. In Bezug auf die Welt als transscendentales Object oder Noumenon oder intelligible Welt ist in den beiden ersten oder mathematischen Antinomien sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch. Die intelligible Welt fällt nicht unter die Vorstellung des Räumlichen und Zeitlichen, welche den beiden Prädicaten: Begrenztheit im Raum und in der Zeit und unendliche Ausdehnung im Raum und in der Zeit, gemeinsam übergeordnet ist, und das Analoge gilt hinsichtlich der Einfachheit und Zusammengesetztheit, also kann sie weder das eine noch das andere dieser Prädicate haben; aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des andern erschlossen werden. Der der Form nach contradictorische Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis ist in der That nur ein scheinbarer, eine „dialektische Opposition". Als regulatives Princip unserer Forschung aber muss die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. In den beiden letzten oder dynamischen Antinomien ist in Bezug auf die intelligible Welt die Thesis wahr, in Bezug auf die phänomenale Welt aber gilt die Antithesis. Für die dritte Antinomie lautet demnach die Lösung: Alle Erscheinungen sind durch andere mit Naturnothwendigkeit bedingt; in den Dingen an sich selbst aber liegt die Freiheit. Für die vierte: Es giebt keine unbedingte Ursache in der Erscheinung, aber ausserhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen liegt als transscendentaler Grund derselben das Unbedingte.

Der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten, als Urbild oder transscendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht, ist das theologische Ideal. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physiko-theologische Argument.

Das ontologische Argument schliesst aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die nothwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, dass das Sein ein reales Prädicat neben andern sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädicate zwar habe aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädicaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein grösser, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objects mit allen seinen Prädicaten. Diese Setzung bildet die unerlässliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objects auf seine Prädicate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädicat erschlossen werden sollte, müsste demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: Gott ist, ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in Bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schliesst daraus, dass überhaupt irgend etwas existirt, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches dann unter Zuhülfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, dass die Principien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin nothwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht

zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig.

Das teleologische Argument schliesst aus der Zweckmässigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Ueberzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebensowenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transscendentale Object. Führte aber der teleologische Schluss zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maassgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmässigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Weltschöpfer erwiesen. Der ergänzende Recurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso, wie überhaupt die transscendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Princip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntniss die systematische Einheit zu suchen. Die transscendentalen Ideen sind nicht constitutive Principien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objecte erkannt werden könnten, sondern fordern nur principielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie aller theologischen und überhaupt transscendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten. Bei dem praktischen Vernunftgebrauch aber soll das Vernunftideal als Denkform für den höchsten Gegenstand des moralisch-religiösen Glaubens dienen.

In seiner transscendentalen Dialektik glaubt Kant die alte Metaphysik mit ihren Haupttheilen, der rationalen Kosmologie, Psychologie, Theologie vernichtet zu haben, obwohl er den Aufbau dieser Metaphysik in der Vernunft selbst begründet sieht. Er will auf diesen genannten Gebieten das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Es soll allen Einwürfen gegen Sittlichkeit und Religion durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht werden. Um allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen, muss die Quelle der Irrthümer verstopft werden. Metaphysik ist allerdings wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben, aber sie ist für sich allein dialektisch und trüglich und existirt daher bis jetzt als Wissenschaft nicht. Damit sie den Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft erheben könne, muss Kritik angewandt werden, welche den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, Alles in einem vollständigen System enthält. Die Kritik verhält sich zur alten Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchymie, wie Astronomie zur Astrologie. Kant meinte später selbst, das System in seiner Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben.

Aus der „Methodenlehre“, in welcher Kant viel werthvolle Bemerkungen zur Metaphysik als durch die Vernunftkritik bedingten Wissenschaft niederlegt, aber die Lehre von dem Verhältniss unseres Denkens zur objectiven Realität nicht um ein wesentliches Glied erweitert, sondern aus den schon gewonnenen Sätzen methodologische Consequenzen zieht, mag es hier genügen, einige Sätze anzuführen. In dem Abschnitt von der Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauch heisst es: „es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse.“

In dem Kanon der reinen Vernunft lässt Kant alles Interesse der Vernunft, der praktischen sowohl als der theoretischen, sich in den drei Fragen vereinigen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss speculativ. Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft die Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes; diese selbst haben aber wiederum eine entferntere Absicht, nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Demnach ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich mit aufs Moralische gestellt. — Die dritte Frage: Was darf ich hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich. Sie kann auch so formulirt werden: Wenn ich mich so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich dann hoffen, ihrer auch theilhaftig zu werden? Theoretisch ist es nun nothwendig, anzunehmen, dass Jeder die Glückseligkeit in dem Maasse zu hoffen hat, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig macht. Es ist demnach das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, und es werden Gott und ein künftiges Leben als zwei Voraussetzungen betrachtet, die von der Verbindlichkeit, welche uns Vernunft auflegt, nicht zu trennen sind.

An die Kritik der reinen Vernunft und insbesondere an die transscendentale Aesthetik und Analytik schliesst sich Kants Naturphilosophie an.*)

---

*) Soll die Naturphilosophie die Naturerscheinungen aus dem, was denselben als transscendentales Object oder Ding an sich zum Grunde liegt, erklären, so ist eine solche auf dem kritischen Standpunkt unmöglich, der uns auf die Erkenntniss von Erscheinungen beschränkt, welche unsere Vorstellungen sind. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" können nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze enthalten, die Kant für naturwissenschaftliche Grundsätze a priori hält. Wenn dennoch über die Erscheinung hinausgegangen, insbesondere die Materie auf Kräfte zurückgeführt wird, so steht diese hinter der Erscheinung liegende Kraft in einer unhaltbaren Mitte zwischen einem Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist es das unräumliche und zeitlose Ding an sich, was unsere (an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen) Sinne so afficirt, dass dadurch in uns Empfindungen entstehen, welche durch das Ich in die apriorischen Anschauungs- und Denkformen eingefügt werden. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt Kant: „Durch Bewegung allein können die äusseren Sinne afficirt werden." Nach der Consequenz der Kritik der reinen Vernunft kann dieser Satz nur bedeuten: wenn die Affection selbst wieder Erscheinung wird (indem wir nicht bloss eine Affection erleiden, sondern den Vorgang der Affection bei andern empfindenden Wesen oder auch bei uns selbst wiederum wahrnehmen, z. B. den Schlag sehen, der unseren Gefühlssinn trifft, die Schwingung der Saite, die unser Ohr afficirt, durch den Gesichtssinn oder auch durch den Tastsinn wahrnehmen etc.), dann muss die raum- und zeitlose Beziehung, die in der That den Vorgang der Empfindungsbildung bedingt, uns als Bewegung erscheinen. Aber diese Beschränkung, in welcher der Satz von der Affection durch Bewegung nach den Principien der Vernunftkritik allein gelten dürfte, tritt in der darauf gebauten Naturphilosophie mehr und mehr zurück, so dass dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der (nur in unserem Bewusstsein vorhandenen) Erscheinungen und einer Theorie der (unabhängig von dem Bewusstsein empfindender Wesen existirenden, möglicherweise vor der Existenz von Organismen bereits bestehenden und die Entstehung der Empfindungen bedingenden) Realität, die allen Naturerscheinungen zu Grunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt. Man muss bei der Lectüre der „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" in gewissem Betracht vergessen und doch in anderem Betracht festhalten, dass wir nach der Consequenz des Systems es nur mit Vorgängen zu thun haben, die bloss innerhalb unseres Bewusstseins stattfinden, also bereits psychisch bedingt sind und nicht der Existenz empfindender und vorstellender Wesen als Bedingung zum Grunde liegen können.

Kant bringt die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt, das zweite zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heisst Dynamik, das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation, das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

In der Phoronomie definirt Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definirt er dieselbe als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft; er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstossungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstossung: die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elasticität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Theiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältniss der Würfel, die Attractionskraft dagegen im umgekehrten Verhältniss der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab, die gradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloss mögliches Prädicat (ohne alle Relation auf eine Materie ausser ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat derselben (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber ein blosser Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig; das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik bildet die (der „Metaphysik der Sitten“, welche die Rechts- und Tugendlehre in sich begreift, coordinirte) „Metaphysik der Natur“, die

von den bewegenden Kräften der Materie handelt und von Kant in ein „Elementarsystem“ und „Weltsystem“ eingetheilt wird. Das Manuscript ist unvollendet geblieben.

§ 19. Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntniss und der Erkenntniss a priori findet, so bildet das Fundament seiner Kritik der praktischen Vernunft der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Princip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Princip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugniss unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materiellen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Das Princip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dieses „Grundgesetz der praktischen Vernunft“ trägt die Form eines Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, der kategorische Imperativ. Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fliesst aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien aber aus der Heteronomie der Willkür. Aeussere Gesetzmässigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung aber knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinnenwesen oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt, lehrt Kant, (indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Werthunterschied auffasst) der Ursprung der Pflicht. Diese ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. — Der Begriff der Pflicht tritt bei Kant in den Vordergrund, seine Moral ist hauptsächlich Pflichtenlehre.

Auf das moralische Bewusstsein gründen sich drei moralisch nothwendige Ueberzeugungen, welche Kant „Postulate der reinen praktischen Vernunft" nennt, nämlich die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unserer selbst als eines Sinnenwesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse, von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur ins Unendliche annähern könne, und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewusstsein geforderte Harmonie herstelle.

Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, den er in der Schrift: „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" entwickelt, liegt in der Reduction der Religion auf das moralische Bewusstsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant reducirt die kirchlichen Dogmen durch allegorisirende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Ausser der zum vorigen Paragraphen angeführten Litteratur und den Stellen bei F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. A., worin Kants ethische Lehren geprüft werden, ferner Wegscheiders Vergleichung stoischer und kantischer Ethik, Hamb. 1797, Garves Darstellg. u. Krit. d. k.schen Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Ueberstzg. der arist. Ethik, Bresl. 1798, S. 183—394 etc. gehören hierher folgende Schriften: Ueber K.s Erziehgslehre handelt: Strümpell, die Päd. d. Ph. Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843, Arth. Richter, K.s Ansichten üb. Erziehung, G.-Pr., Halberstadt 1865; üb. K.s Lehre v. radicalen Bösen L. Paul, Halle 1865, und Paul Schultheis, Jen. Inaug.-Diss., Leipz. 1873. Ueber K.s Lehre v. Sohne Gottes als vorgestellt. Menschheitsideal Paul in: Jahrb. f. dtsche Theol., Bd. XI, 1866, S. 624 bis 639; üb. K.s Lehre v. ideal. Christus handelt Paul, Kiel, 1869; vgl. Car. Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Ueb. K.s Religionsphil. überhpt. handeln Ch. A. Thilo in: Zeitschr. f. exacte Phil., Bd. V, Leipz. 1865, S. 276—312; 353—397, Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s z. d. Lehren d. Krit. d. r. Vrnft., Progr., Nordhaus. 1870, Wilh. Bender, üb. K.s Religsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Phil. Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191, Carl Düwell, K.s Religionsphil. in ihr. Verhltn. z. christl. Erlösungslehre, Progr., Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, d. religionsphilos. Anschauung K.s in ihr. Bedeutg. f. d. Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, d. Religionslehre K.s, Jena 1874. Ueb. s. Lehre v. Guten und Bösen A. Mastier, quid de recti pravique discrimine senserit K., thesis Parisiensis 1862. Ueb. s. Pflichtbegriff Alex. v. Oettingen, Festrede, Dorpat 1864, üb. s. Lehre vom Gewissen J. Quaatz (de conscientiae apud K. notione, Hal. 1867) und Joh. Liess, Züllichau 1870. Ueb. s. Ansicht v. d. Freiheit d. menschl. Willens Otto Kohl, Inaug.-Diss., Leipz. 1868, auch Wilh. Bolin, (akad. afh.) Helsingf. 1868, Sam. Brandt, Leipziger Inaug.-D., Bonn 1872. Ueb. K.s kategor. Imperativ handelt G. Schramm, Bamberg 1873, üb. K.s Idee vom höchst. Gut Em. Arnoldt in d. altpr. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separat Kgsbg.; über d. Fundament der Ethik bei K. und Schopenhauer handelt in e. gekrönten Preisschrift E. M. Friedr. Zange, Leipz. 1872. J. Hildebrand, die Grundlinien der Vernunftrelig. K.s, Cleve 1875. A. Dorner, üb. d. Principien d. kantischen Ethik, Halle 1875 (aus d. Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit.). J. Volkelt, K.s kategor. Imperat. u. d. Gegenwart, Vortr., Wien 1875. F. Frederichs, üb. K.s Princ. d. Ethik, Pr. d. dorotheenst. R.-Sch., Berl. 1875. Gotth. Bauernfeind, wie verh. s. in K.s Reli-

gionslehre das theoret. Element zum prakt.? Rostock 1875. P. Bridel, la philosophie de la religion de Immanuel K., Lausanne 1876. A. Oncken, Ad. Smith u. Imm. K., 1. Abth. Ethik u. Politik, Lpz. 1877. Herm. Cohen, K.s Begründung d. Ethik, Berlin 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. Aberg, Bidrag till en framställning och kritik af K.s lära omdet moraliskt onda, Upsala 1878. Melzer, d. L. v. d. Autonomie d. Vernunft in den Systemen K.s u. Günthers, Neisse 1879. Vgl. J. Rowland, an essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics“, Lond. 1871. Ueber das Verhältniss d. k.schen Ethik z. aristotelisch. vgl. ausser einzelnen der Grdr. I, § 50 citirten Abhdlgn. v. Brückner u. A. insbes. auch Trendelenburg, der Widerstreit zwisch. K. u. Arist. in d. Ethik, im III. Bde. der hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 171 bis 214.

Kant hat seinem Hauptwerk über die praktische Philosophie nicht den Titel gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, dass es reine praktische Vernunft gebe. Gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen speculativen Vernunft einer Kritik, die einer Ueberschreitung ihrer Grenzen entgegentrete, denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That.

Die Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant am ausführlichsten in der (dem Hauptwerk vorausgeschickten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörtert.

Kant definirt Maxime als das subjective Princip des Wollens; das objective Princip dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, nennt er das praktische Gesetz. Es würde allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte (Grundl. z. M. d. S., 1. Abschnitt, Note; Kr. d. pr. Vern. § 1). Er argumentirt: alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (Kr. d. pr. Vern. § 2). Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit; unter der Glückseligkeit versteht Kant „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“. Das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Princip der Selbstliebe (ebend. § 3). Da nun Kant allem Empirischen die Nothwendigkeit abspricht, welche zur Gesetzmässigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber, d. h. jeder Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben einen empirischen Charakter trägt, so folgt, dass, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, es sich dieselben nur als solche Principien denken kann, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach, wodurch sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (ebend. § 4). Der Wille, der durch die blosse gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinungen, also frei (ebend. § 5), wie auch umgekehrt ein freier Wille nur durch die blosse Form oder die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden kann (ebend. § 6). Nun sind wir uns bewusst, dass unser Wille einem Gesetze unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muss also durch die blosse Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen (ebend. § 7). Dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder den kategorischen Imperativ bringt Kant in der Grundlegung

zur Metaph. der Sitten auf eine dreifache Formel: 1. Handle nach solchen Maximen von denen du wollen kannst, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, oder: so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte; 2. Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst; 3. Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens. In der Kritik der praktischen Vernunft beschränkt er sich auf die eine Formel (§ 7): Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Wenn die Maxime, unter die eine Handlung fallen würde, zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich durch einen inneren Widerspruch schlechthin aufheben würde, so ist die Unterlassung jener Handlung eine „vollkommene Pflicht"; wenn wir wenigstens nicht wollen können, dass sie allgemeines Gesetz sei, weil dann der Vortheil, den wir dadurch für uns erzielen wollten, in Nachtheil umschlagen würde, so ist die Unterlassung eine „unvollkommene Pflicht". Die Selbstbestimmung nach dem kategorischen Imperativ nennt Kant „Autonomie des Willens"; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf irgend welche „Materie des Wollens", d. h. auf irgend welche zu erstrebende Zwecke, insbesondere auf den Zweck der (eigenen oder auch allgemeinen) Glückseligkeit gilt ihm als „Heteronomie der Willkür".*)

---

*) Es ist leicht ersichtlich, dass Kant bei dieser Bekämpfung des „Eudämonismus" den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten ins Niedrige herabzieht und ihn dann durch Messung an dem reineren moralischen Bewusstsein ungenügend und verwerflich findet. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmässige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen „eudämonistischen" Nebenzwecken. Dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, dass das Pflichtmässige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewusstseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbständigkeit ein sehr wesentliches Verdienst erworben; aber er irrt, indem er die Stufe der ersten Befreiung von Nebenzwecken durch Achtung vor dem Gesetz mit dem Wesen der Sittlichkeit gleichsetzt. Er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbedingten Pflicht über „das süsse Gefühl des Wohlthuns", mit seiner Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äusserer Ruhe und Ordnung gerade die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte; aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Thätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Functionen die Ethik basirt. Insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, dass auch aus dem eudämonistischen Princip für das Zusammenleben der Menschen die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff, durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objecten der egoistischen Begierde und demgemäss ihren Ausschluss aus dem Moralprincip begründet, ist der ihres empirischen Charakters. Als empirische Zwecke sollen sie der Nothwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der blossen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Princip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der That aber fällt in die (äussere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl, wie das Unedle, Liebe ebensowohl, wie Selbstsucht; der Gegensatz des Werthes ist specifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen

Eine Handlung aus Pflicht, also eine moralische — nicht eine nur pflichtgemässe oder legale — muss den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz ausschliessen, so dass für den Willen nichts Bestimmendes übrig bleibt als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten. Achtung ist zwar ein Gefühl, aber durch einen Vernunftbegriff geweckt, und unterscheidet sich daher specifisch von allen Gefühlen die auf Neigung oder Furcht beruhen. Sie ist das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse. Wird der Wille ausser durch die Achtung vor dem Gesetz noch anderswoher bestimmt, vielleicht durch Wohlgefallen an der Handlung, durch die süsse Freude des Wohlthuns, so kann die Handlung zwar pflichtmässig ausfallen, aber sie geschieht nicht aus Pflicht. Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist nicht Erfüllung der Pflicht. Hier sind dann die Neigungen des Wirkenden, die sogar lästig sind, wenn sie der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergehen, und deshalb überwunden werden müssen. Das Höchste, was erreicht werden kann, ist, dass sich die Achtung vor dem allgemeinen Gesetz allmählich verwandelt in Freude an der Unterwerfung. Allgemein durchgeführt würde dies Heiligkeit sein, die aber ein sterbliches Geschöpf niemals erreicht.

Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht aufs Genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodikticität aus den empirischen Erkenntnissen, die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntniss a priori knüpft. Es fliesst daraus ein zweifacher Nachtheil: 1. das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2. das Höhere wird exclusiv formalistisch gefasst, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht; es wird von Kant in der Sittenlehre die Werthordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Norm gewonnen. Die sittliche Aufgabe der Individualisirung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht. Kant hat die Form logischer Abstraction, welche die Möglichkeit der juridischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen. Es ist wahr, dass kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, dass die Moralität nicht ein sporadisches Wohlthun, sondern die pflichtmässige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Conformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urtheil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, dass keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodikticität involvirt, sondern alle Apodikticität auf der Einordnung in einen durch Principien bedingten Zusammenhang der Erkenntniss beruht. Aber es ist nicht wahr, dass die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie" durch die Vernunft des Subjectes allein hinzugethan werden müsste; sie beruht auf der Aufnahme der objectiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fliessen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und causale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnissobjecte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Werthordnung; wie sich die Apodikticität im Erkennen zu der realen Nothwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Werthordnung der natürlichen und geistigen Functionen. Vgl. Ueberwegs Abhandlung über das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprincip in Fichtes Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 24, 1854, S. 71 ff., und desselb. System der Logik § 57 und § 137.

Der kategorische Imperativ dient Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als Princip der Deduction des Vermögens der Freiheit, indem er in dem moralischen Gesetz ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und demgemäss der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur" erkennt. Hierdurch soll der speculativen Vernunft in Anschung ihrer Einsicht nichts zuwachsen, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres (in den kosmologischen Antinomien) als möglich angenommenen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective, obgleich nur praktische, Realität verschafft wird. Der Begriff der Ursache wird hier nur in praktischer Absicht gebraucht, indem der Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegt wird, aber ohne dass der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könnte. Die Causalität als Freiheit kommt dem Menschen zu, sofern er ein Wesen an sich (ein Noumenon) ist, die Causalität als Naturmechanismus kommt ihm zu, sofern er dem Reiche der Erscheinungen (Phänomena) angehört. Die objective Realität, welche dem Begriff der Causalität im Felde des Uebersinnlichen in praktischer Absicht zukommt, giebt auch allen übrigen Kategorien die gleiche praktisch anwendbare Realität, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, dem moralischen Gesetz, in nothwendiger Verbindung stehen, so dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft in praktischer Absicht wiedergewinnt, was er in der Kritik der reinen speculativen Vernunft in theoretischem Betracht aufgegeben hatte. Der reinen praktischen Vernunft wird von Kant das Primat vor der speculativen, d. h. eine Ueberordnung ihres Interesses über das der speculativen, in dem Sinne zugeschrieben, dass die speculative Vernunft nicht berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, sondern Sätze der praktischen Vernunft, die für sie überschwenglich seien (obschon sie ihr nicht widersprechen), mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse (Kr. der pr. Vern. bei Ros. u. Sch. VIII, S. 258 ff.)*)

Als unabhängig und frei von dem Mechanismus der ganzen Natur hat der Mensch Persönlichkeit und gehört dem Reiche der Selbstzwecke oder der Noumena an. Indem aber diese Freiheit das Vermögen eines Wesens ist, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist, mit anderen Worten, indem die Person als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört, unterworfen ist, so liegt hierin der Ursprung der moralischen Pflicht. Kant preist die Pflicht als erhabenen, grossen Namen, der nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führe, in sich fasse, sondern Unterwerfung verlange, doch auch nichts drohe, was natürliche Abneigung im Gemüthe errege und schrecke, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüthe Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung, erwerbe, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken (Kr. d. pr. V., bei Ros. u. Sch. VIII, S. 214). In gleichem Sinne sagt er: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (ebd., Beschluss, VIII, S. 312). Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.

---

*) Ueber ein schwankendes Mithineinspielen der theoretischen Gültigkeit in die praktische kommt Kant hierbei nicht hinaus.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche die speculative Erkenntniss nicht erweitern, aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische objective Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaassen könnte, mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Ausser der Freiheit giebt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne dass jemals das Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst grossen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Andererseits ist das Bewusstsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Uebereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen jene Uebereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Uebereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum als bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche

vermöge einer der moralischen Gesinnung gemässen Causalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes postulirt. (In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen als das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muss sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als Angeklagten und als Richter. Der Ankläger muss einen Andern, als sich selbst, ein über alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott als Richter denken, „dieser Andere mag nun eine wirkliche oder eine bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.")

Die Annahme des Daseins einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine blosse Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube und zwar, weil bloss reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube.*)

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältniss zum Kirchenglauben.**) Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1. von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur, 2. von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. In der menschlichen Natur findet Kant einen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, indem der Mensch das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in seine Maximen aufnehme, aber geneigt sei, die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Dieser Hang sei, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden müsse, moralisch böse, und dieses Böse sei radical, weil es den Grund aller Maximen verderbe. (Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants

---

*) Das Postulat der Freiheit vindicirt dem Ich als Ding an sich einen Einfluss auf die Erscheinungswelt, der nur ein causaler sein kann. Kann aber das Ich als Noumenon Wirkungen üben, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne und zwar sowohl von anderen Noumenis, als auch von Erscheinungen aus. Das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Aeussere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewusstsein um Werthverhältnisse, aber nicht im Sinne der Causalitätslosigkeit voraus. Das Postulat der Unsterblichkeit setzt voraus, dass auch auf die Noumena, die doch raum-, zeit-, causalitäts- und substanzlos existiren sollen, der Begriff der individuellen Einheit anwendbar sei, und doch sind nach der Kritik der r. Vern. die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit ebensowohl, wie die übrigen Denkformen und wie die Anschauungsformen nur Formen der Phänomena. Dass der Glaube nur in praktischer Absicht gelten soll, würde den Widerspruch erst dann beseitigen, wenn damit Ernst gemacht und nur das moralische Verhalten selbst, nicht eine darüber hinausgehende Ueberzeugung gefordert würde. In praktischem Betracht lässt sich der Argumentation Kants der Grundsatz entgegenhalten: ultra posse nemo obligatur. Das dem betreffenden Wesen schlechthin Unmögliche kann nicht mit Recht von demselben gefordert werden. Die Argumentation für das Postulat des Daseins Gottes ist durch den Rigorismus in Kants Fassung des Moralgesetzes bedingt.

**) Wobei Kant zu ausschliesslich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellectuellen Bedürfnisses anerkennt, die moralischen Beziehungen aber kräftig und rein hervorhebt, obschon nicht ohne Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht.

geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Cultur verglichen werden, die er 1786 in der Abhandlung über den muthmaasslichen Anfang der Menschengeschichte aufstellt, in den Werken hrsg. von Rosenkranz und Schubert VII, 1, S. 363—383, wo er S. 374 f. für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Discrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich seien die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Cultur Abbruch und thun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Cultur liegt. Das gute Princip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädicate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probirstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äusseren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen lässt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äussere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dasselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus; die Schwäche der menschlichen Natur ist Schuld, dass auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. In dem Präváliren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffenthum; der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre, welche er unter dem Titel Metaphysik der Sitten zusammenfasst. Die Metaphysik der Sitten ist das System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Princip des Rechts ist, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Der Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in

der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprincipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Das Rechtsverhältniss der Staaten unter einander ist das Ziel der geschichtlichen Entwickelung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich, im Verhältniss gegeneinander, im gesetzlosen Zustande sind; denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urtheil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Princip der inneren Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben. Sie wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Uebung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen Andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht“ die Befolgung des Verbots des Selbtsmordes, als eine „unvollkommene Pflicht“ die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen Andere als „vollkommene Pflicht“ die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht“ die positive Sorge für Andere. Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des Andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit eben darin besteht, dass er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in Betreff des moralischen Wohlseins des Andern ist nur, nichts zu thun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, d. h. ihm kein Skandal zu geben.*)

---

*) Positives Hinwirken auf sittliche Vervollkommnung Anderer gehört ohne Zweifel zu den sittlichen Pflichten des Erziehers. Kants Negation dieses Zwecks involvirt unverkennbar eine Ueberspannung des Begriffs der sittlichen Selbständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, dass nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur sittlichen Tüchtigkeit möglich ist. Andererseits wird die eigene Glückseligkeit aus dem sittlichen Gesammtzwecke nicht auszuschliessen sein, wenn der Begriff der Glückseligkeit in dem tieferen (aristotelischen) Sinne gefasst und kein nothwendiger Widerstreit zwischen der Pflicht (als dem durch das Sittengesetz Gebotenen) und der Neigung gefunden wird. An Kants Begründung des Rechts ist nicht ohne Grund eine zu exclusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffs getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesammten Rechtsordnung bilde. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesammtaufgabe der Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen (nämlich als die Abgrenzung der Sphären der freien Selbstbestimmung der einzelnen Personen zum Behuf der Realisirung der sittlichen Zwecke). Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist (ebenso, wie auf anderen Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form) relativ berechtigt gegen eine naive Vermischung, erschliesst aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständniss.

Charakteristisch für den Typus der kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften, wie folgende (die er auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz gründet): Lasset euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als blosses Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke Anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muss als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohlthun zur Folge hat; als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben. Die Unterlassung der blossen Liebespflichten ist Untugend (peccatum); aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium); denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsascetik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 20. An die Kritik der reinen speculativen und der praktischen Vernunft schliesst sich bei Kant als ein Verbindungsmittel des theoretischen und des praktischen Theiles der Philosophie zu einem Ganzen die Kritik der Urtheilskraft an. Kant definirt die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere dadurch subsumirt, bestimmend; ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflectirend. Die reflectirende Urtheilskraft bedarf eines Princips, um von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen. Die allgemeinen Naturgesetze haben nach der Kritik der reinen Vernunft ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Nun ist

das Princip der reflectirenden Urtheilskraft eben dieses, dass die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, wenngleich nicht der unserige, sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. In der Einheit des Mannichfaltigen der empirischen Gesetze liegt die Zweckmässigkeit der Natur, welche jedoch nicht den Naturproducten selbst beigelegt werden darf, sondern ein Begriff a priori ist, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Vermöge der Zweckmässigkeit der Natur stimmt die Gesetzmässigkeit ihrer Form auch zur Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke. Der Begriff der Einheit des Uebersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, mit dem, das der Freiheitsbegriff praktisch enthält, macht den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen Philosophie möglich.

Die reflectirende Urtheilskraft ist theils ästhetische, theils teleologische Urtheilskraft; jene geht auf die subjective oder formale, diese auf die objective oder materiale Zweckmässigkeit. In beiderlei Beziehung ist der Zweckbegriff nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip.

Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnissvermögen harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erweckt. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorruft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Die teleologische Urtheilskraft betrachtet die organische Natur nach der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit. Was für intelligible Wesen das Gesetz der Sittlichkeit ist, das ist für blosse Naturwesen der organische Zweck. Die mechanische und die teleologische Naturerklärung beruhen darauf, dass sich die Naturobjecte theils als Gegenstände der Sinne, theils als Gegenstände der Vernunft betrachten lassen. Die mechanischen und die Zweckursachen mag ein intuitiver Verstand, den aber der Mensch nicht besitzt, als identisch erkennen.

Kants Lehren über das Schöne und Erhabene sind von Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, demnächst von Schelling etc. fortgebildet, von Herder in der Kalligone bekämpft worden; vgl. insbesondere Vischers Aesthetik, Zimmermanns Gesch. der Aesthetik, Lotzes Gesch. der neueren deutschen Aesthetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuss. Jahrb. XX, 1867, S. 113—128, Rud. Maennel, Was ist nach K. schön? Gera 1872. Aug. Stadler, K.s Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bedeutung, Berl. 1874. Arth. Richter, K. als Aesthetiker, in

Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 69, 1876, S. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von K.s u. Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878.

Die kantische Teleologie hat namentlich auf Schellings und Hegels Philosophie wesentlichen Einfluss geübt; vgl. darüber die Aeusserungen von Rosenkranz in seiner Gesch. der kantischen Philosophie, ferner von Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. And.

In mehrfachem Betracht bildet die Kritik der Urtheilskraft zwischen der Kritik der reinen und praktischen Vernunft die Vermittelung. Die Kritik der reinen Vernunft erkannte nur dem Verstande constitutive Principien zu, die Kritik der praktischen Vernunft erkannte Vernunftideen als maassgebend für das Handeln an; zwischen dem Verstand und der Vernunft aber bildet Urtheilskraft das Mittelglied. Zwischen dem Erkennen und Begehren steht psychologisch das Gefühl der Lust und Unlust, auf dieses aber bezieht sich die Urtheilskraft in ihrem ästhetischen Gebrauch, indem sie ihm a priori die Regel giebt. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Uebersinnlichen ist nach Kant eine unübersehbare Kluft befestigt, so dass von jenem zu diesem vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann; gleichwohl soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, folglich muss die Natur auch so gedacht werden können, dass in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen; durch den Begriff der Naturzweckmässigkeit vermittelt die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem bloss subjectiven Grunde, als Uebereinstimmung seiner Form in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe mit dem Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmässigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmässigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung der Dinge zu thun, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloss subjectiven Zweckmässigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objectiven Zweckmässigkeit; jene beurtheilen wir ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust, durch Geschmack, diese logisch, nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der

Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Qualität nach, uninteressirt.*) Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objectiver Werth beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. thierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne, als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.**)

*) In dieser Begriffsbestimmung, die das Schöne durch seine Wirkung auf das Subject charakterisirt, verwendet Kant ein bereits von Mendelssohn hervorgehobenes Merkmal dieser Wirkung. Mendelssohn sagt in seinen „Morgenstunden" (Schr. II, S. 294 f., cit. von Kanngiesser, die Stellung M.s in der Aesth. S. 114): „Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen, eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist." Mendelssohn findet in dem „Billigungsvermögen" den Uebergang vom Erkennen zum Begehren. Kants Begriff der Uninteressirtheit reicht aber über das blosse Nichtbegehren nach Besitz weit hinaus.

**) Die strenge Abtrennung des Reizes als des Angenehmen, das in der Empfindung gefalle, von dem Schönen (z. B. in der Malerei der Farbe und der Zeichnung), ist undurchführbar in der Kunst. Mit eben so viel Grund, wie Kant die Farbe bei einem Bilde für eine entbehrliche Zuthat erklärt, die nur durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecke und erhebe, hätte er dasselbe vom Versmaass, Rhythmus und Reim in der Poesie sagen können, und doch lässt er selbst mit richtiger Einsicht eine Poesie ohne Reim und ohne Metrum gar nicht gelten. Kant hat auf dem ästhetischen Gebiete ganz ebenso, wie auf dem theoretischen und praktischen (s. o. S. 204 ff. u. S. 233 f.), nicht eine aufsteigende Stufenfolge vom Sinnlichen zum Geistigen anerkannt, sondern beides dualistisch von einander geschieden. Mit Recht dagegen scheidet Kant das „uninteressirte Wohlgefallen", das sich an die blosse Anschauung knüpft, von dem praktischen Interesse ab; jenes knüpft sich bereits an das blosse Bild des Gegenstandes und nicht an die Beziehungen des Objectes selbst zu unserm Eigenleben. Das uninteressirte Wohlgefallen aber hat eine objective Basis, welche Kant, in der Consequenz seines einseitigen Subjectivismus, vergeblich zu beseitigen sucht. Diese Basis liegt in dem Wesen des angeschauten Objectes, und die ästhetisch befriedigende Form ist nicht etwas Selbständiges, sondern nur die angemessene Weise der Ausprägung dieses Wesens in der Erscheinung (in Kants fälschlich sogenannter „freier Schönheit").

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Quantität nach, allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressirt und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht (wie beim ethischen Urtheil) aus Begriffen entspringen; es ist also mit demselben nicht ein Anspruch auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit verbunden.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurtheilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (pulchritudo vaga) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloss anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurtheil über die Schönheit durch das Vernunfturtheil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmässigkeit eingeschränkt, so ist das Urtheil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil. Nur in der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Nothwendigkeit ist nicht theoretisch und objectiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. h. sie ist die Nothwendigkeit der Bestimmung Aller zu einem Urtheil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmt und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen lässt, weil das Princip zwar nur subjectiv, aber subjectiv allgemein, eine Jedermann nothwendige Idee ist.

Das Schöne gefällt mit einem Anspruch auf jedes Andern Beistimmung als Symbol des sittlich Guten, und der Geschmack ist demgemäss im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen.

Erhaben ist das, was durch einen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjecte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ocean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüth durch die Anschauung desselben gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die

höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muss ebensowohl, wie das am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach letztere als nothwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objecte, welches diese Stimme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Grössenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstrasse und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer grössere Einheiten, so erscheint uns alles Grosse in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, über allen Maassstab der Sinne gross; das Gefühl des Erhabenen involvirt ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Verlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so dass dem Gemüth die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Grosse liegt nur in des Subjects eigener Bestimmung.

Obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse, voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss; im ästhetischen Urtheil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüths der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurtheile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit. Die mechanische Kunst verrichtet die dem Erkenntniss eines möglichen Gegenstandes angemessenen Hand-

lungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht und zwar entweder als blosse Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurtheilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Product der schönen Kunst muss zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Die ästhetische Zweckmässigkeit ist subjectiv und formal. Es giebt eine objective und intellectuelle Zweckmässigkeit, die bloss formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Principe. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten. Auf den Begriff einer objectiven und materiellen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft dann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung als die der Causalität ihrer Ursache zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Causalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurtheilen die Natur teleologisch, sofern wir einem Begriff vom Objecte, als ob er in der Natur belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloss ein regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflectirenden, sondern der bestimmenden Urtheilskraft zukommen, in der That aber dann gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Causalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmässigkeit ist theils eine innere, theils eine äussere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch für andere Wesen ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmässige kann nur unter der Bedingung für einen (äusseren) Naturzweck angesehen werden, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen, d. h. solche Naturproducte, in welchen alle Theile nicht nur um einander und des Ganzen willen existirend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturproducte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mittheilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten innern Grunde der Natur mögen die physisch-mecha-

nische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht im Stande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Theile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der discursiven Erkenntnissart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile zu denken. Der discursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Product, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (causae finales), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich; noch auch: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Principien nebeneinander bestehen: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, und: die Beurtheilung einiger Producte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, so weit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Princip der Zweckursachen reflectire.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, geb. 1744, in seiner 1809 erschienenen Philosophie zoologique, neueste Ausg. von Charl. Martins, Par. 1873, auch bereits Göthe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Darwin) Grund zu der Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, dass specifisch unterschiedene Wesen aus einander entstanden seien, z. B. aus Wasserthieren Sumpfthiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landthiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“. Er erfreut sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, dass auch bei dieser Annahme die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, dass der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmässig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Thierreichs aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden. Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem über-

sinnlichen Substrat der Natur, wovon wir Nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, wovon wir bloss die Erscheinungen kennen.*)

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disciplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnissvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigenthümlichen Principien a priori und mit Angabe der Producte, die dabei zu Tage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urtheilskraft und ausführlicher dargelegt in der Abhandlung: Ueber Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluss der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüths	Obere Erkenntnissvermögen	Principien a priori	Producte
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

§ 21. Die kantische Doctrin wurde philosophisch vom lockeschen, leibnizisch-wolffschen und skeptischen Standpunkte aus bekämpft. Von Einfluss auf die fortschreitende Entwickelung der Speculation sind vornehmlich die Zweifelsgründe von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) geworden. Unter den zahlreicheu Anhängern der kantischen Philosophie sind insbesondere folgende von Bedeutung: Johannes Schultz als der früheste Erläuterer der Vernunftkritik, Karl Leonhard Reinhold als der begeisterte und erfolgreich wirkende Apostel der neuen Lehre, und Friedrich Schiller als der Dichterphilosoph, der die ethischen und ästhetischen Grundlehren durch warme und edle Darstellung zum Gemeingut der Gebildeten machte, indem er sie zugleich durch Anerkennung einer in Sittlichkeit und Kunst möglichen Ueberwindung des Gegensatzes von Natur und Geist, Realität und Idealität wesentlich fortbildete. Mit vielseitiger Empfänglichkeit und mit kritischem Blick begabt, aber zu eigener Systembildung weder befähigt noch geneigt, fand Friedrich Heinrich Jacobi, der Glaubensphilosoph, in dem Spinozismus die letzte Consequenz alles philosophischen Denkens, die aber durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Ueberzeugung von Gott und den göttlichen Dingen nöthige. Er wies nach, wie der Kantianismus sich durch den inneren Widerspruch aufhebe, dass man

*) Aus der kantischen Idee des intuitiven Verstandes, der in dem übersinnlichen Substrat der erscheinenden Natur den Grund des Zusammenhangs von Naturmechanismus und Zweckmässigkeit erkenne und das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile begreife, hat sich später die schellingsche Naturphilosophie entwickelt, die aber, da sie das räumlich-zeitliche Aussereinandersein nicht für bloss subjectiv hält, dieselbe wesentlich umbilden musste. In gewissem Sinne berührt sich damit auch Schopenhauers Doctrin.

nicht ohne die realistische Voraussetzung eines das Subject mit der (transscendentalen) Objectivität verknüpfenden Causalnexus den Eingang in die Vernunftkritik finden, mit derselben aber nicht in der Vernunftkritik beharren könne. Seiner Richtung war die mehr positiv-christliche seines Freundes Hamann verwandt. An Hamann hat sich mehrfach Herder angeschlossen, der mit seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen als Begründer der Philosophie der Geschichte angesehen werden kann. Durch Verschmelzung jacobischer Anschauungen mit der kantischen Philosophie gelangte Jakob Fries zu der Lehre, dass das Sinnliche Object des Wissens, das Uebersinnliche Object des Glaubens (und zwar des Vernunftglaubens), die Bekundung oder Offenbarung des Uebersinnlichen im Sinnlichen aber Object der Ahnung sei. Die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht und so einen Anthropologismus gelehrt, der auch in der Gegenwart noch Anhänger hat. Die von Salomon Maimon und in ähnlicher Weise von Jacob Sigismund Beck aufgestellte, das „Ding an sich“ beseitigende Umdeutung der kantischen Doctrin ist der fichteschen Lehre vom Ich, Christoph Gottfried Bardilis Versuch der Ausbildung eines rationalen Realismus aber einigermaassen der schellingschen und hegelschen Speculation verwandt.

In den ausserdeutschen Ländern fand die kritische Philosophie trotz der Bemühungen Einzelner doch nur wenig Anklang, am meisten noch in Holland.

Ueber die Anhänger und Bestreiter Kants bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. von Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik und Metaph. bei d. Deutschen von Leibniz an, Halle 1799. Auch die neuere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bde. der Gesammtausg. d. Werke Kants, Leipzig 1840, und Erdmann in seiner ob. angeführt. Gesch. d. neuern Phil., III, 1, Lpzg. 1848. Vgl. Kuno Fischer, die beiden kantischen Schulen in Jena in: Deutsche Vierteljahrsschr. Bd. 25, 1862, S. 348—366 und separat, Stuttg. 1862.

Ueber Karl Leonh. Reinhold handelt sein Sohn Ernst R., Jena 1825. Rud. Reicke, de explicatione, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsberg 1856.

Ueber Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urtheilt Beneke in den Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, über sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Litteraturzeitung 1822 No. 27 und 28.

Ueber Schillers Philosophie handeln insbes.: Wilh. Hemsen, Schillers Ansichten üb. Schönh. u. Kunst im Zusammenhange gewürdigt, Inaug.-Diss., Götting. 1853. Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankf. a. M. 1858. Drobisch, üb. d. Stellg. Sch.s z. kantisch. Ethik, in: Ber. üb. d. Verh. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Z.s St. u. Kr. abg.; vgl. Z.s Gesch. der Aesthetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857; Sch. in s. Verhältn. zur Wissensch., ebend. 1862. Carl Twesten, Sch. in s. Verhältn. z. Wiss., Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang; Berl. 1863. Vgl. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske u. and. Biographen Sch.s, die Historiker der deutsch. Litteratur, ferner Danzel, üb. d. gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, u. manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Schillerfest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der von Gust. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 und 1860 verzeichnet finden, ferner u. a. F. Ueberweg, üb. Schillers Schicksalsidee, in den von Gelzer hrsg. prot. Monatsbl. 1864, S. 154—169. Franz Biese, Rede üb. Schiller,

G.-Pr., Putbus 1869. Albin Sommer, üb. d. Beziehg. der Ansichten Sch. vom Wesen u. d. geistig. Bedeutg. der Kunst z. kantisch. Philos. Progr. Halle 1869. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. Kants u. Sch.s Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Franz Schnedermann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? I.-D., Lpz. 1878.

Friedr. Heinr. Jacobis Werke sind in einer Gesammtausg. Lpz. 1812—25 erschienen. Briefe J.s sind ausser im ersten und dritten Bande seiner Werke noch im „Auserlesenen Briefwechsel" (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. von Roth, Leipz. 1825—27, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Göthe u. J. durch Max Jacobi, Leipz. 1846, der zwisch. Herder und J. von H. Düntzer in „Herders Nachlass", Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gildemeister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben und Schriften"), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Göttg. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöppritz in der Schrift: „Aus Jacobis Nachlass", Lpz. 1869. Ueber Jacobi handeln: Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jacobis Leben, Lehre und Wirken, München 1819; J. Kuhn, Jacobi und die Philos. seiner Zeit, Mainz 1834; C. Roessler, de philosophandi ratione F. H. Jac., Jenae 1848; Ferd. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältn. zu s. Ztgenoss., bes. zu Goethe, Frankf. a. M. 1849; H. Fricker, d. Philos. des F. H. Jacobi, Augsburg 1854; F. Ueberweg über F. H. J., in Gelzers prot. Monatsbl., Juli 1858; F. Wiegand, z. Erinnerung an den Denker F. H. J. u. s. Weltansicht, Worms, Progr. 1863; Chr. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Leipz. 1866, S. 113—173; Eberhard Zirngiebl, F. H. J.s Leben, Dicht. und Denk., e. Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Litt. u. Phil., Wien 1867; F. Harms, üb. d. Lehre v. F. H. Jacobi, Berl. 1876.

Joh. Jak. Fries, aus seinem handschr. Nachlass dargestellt von Ernst. Ludw. Theod. Henke (seinem Schwiegersohn) Leipzig 1867.

Sal. Maimon betreffen die Schriften: Sal. Maimons Lebensgesch. v. ihm selbst geschrieben u. herausgeg. v. K. P. Moritz, Berl. 1792. S. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, Salom. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem lockeschen Standpunkte namentlich Christ. Gottl. Selle und Adam Weishaupt, theilweise auch die Eklektiker Feder und G. A. Tittel und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem Theaetet (Frankf. a. M. 1794) die objectiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniss vertheidigt, doch enthalten die Argumente der Letzteren auch leibnizianische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des kantischen Kriticismus gehört Garve, der die oben S. 190 erwähnte Recension für die Götting. gel. Anzeigen schrieb. Später hat derselbe (bei seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik) die kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerthen Prüfung unterworfen. Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten: Eberhard, gegen den Kant selbst sich (in der Abhandlung „über eine Entdeckung" etc.) vertheidigt hat, uud Joh. Christoph Schwab, der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift üb. d. Frage: „welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht? zugleich mit d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh. Hnr. Abicht, hrsg. von der Akad. der Wiss., Berl. 1796. Auch der ob. gen. Historiker Eberstein polemisirt vom leibniz-wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus, Herders Metakritik (Verstand und Erfahrung, e. Metakritik zur Krit. der reinen Vernunft, Leipz. 1799) fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tons weniger Beachtung, als ihr Inhalt verdiente. Der Skeptiker Gottl. Ernst Schulze (1761 bis 1833) unterwirft in seiner Schrift: Aenesidemus od. üb. d. Fundamente der v. Reinhold gelieferten Elementarphil., nebst e. Vertheidigung des Skepticismus geg. d. Anmaass. d. Vernunftkritik, 1792, die kantische und reinholdsche Doctrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon früher von Fr. H. Jacobi aufgestellten

überein, dass der für das kantische System nothwendige Begriff der Affection nach eben diesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doctrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz*) „Erläuterungen üb. d. Herrn Prof. Kant Krit. d. rein. Vernunft“, Kgsb. 1784, veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine „Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft“, Kgsb. 1789—92. Die „Erläuterungen“ hat Tissot Paris 1865 ins Französ. übersetzt. Ldw. Hnr. Jakob hat in seiner „Prüfg. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Leipz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des kantischen Kriticismus aus bestritten. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfasst hat, liess 1786 einen „Grundriss d. Krit. d. rein. Vrnft. nebst e. Wörterb. zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften“ erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs vertheidigt Schmid die kantische Doctrin gegen den jacobischen, aus der „Affection“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Oertliche und Räumliche beiseite zu setzen“, was zwar richtig ist, aber auch von der Zeitlichkeit und Causalität gelten muss, wodurch dann der Begriff der Affection sich völlig aufhebt. Der jacobische Einwurf bleibt demnach unwiderlegt. Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien, zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen Schwiegersohn, seit 1787 Professor in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die kantische Philos.“ (im Deutschen Mercur 1786—87, in neu verm. Aufl. Leipzg. 1790—92) fand der Kriticismus Eingang in das Bewusstsein weiterer Kreise: Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena zu einem Centralpunkt des Studiums der kantischen Philosophie. Die Jenaische Allg. Litteraturzeitung (gegründet 1785, redigirt von Schütz und Hufeland) ward bald das einflussreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. neu. Theorie des menschl. Vorstellgsvmög.“, Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhdlg. „üb. die bisher. Schicksale d. kantisch. Phil.“ beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntniss als Aeste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doctrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch (ebenso wie Schopenhauers Satz: kein Object ohne Subject, s. u. § 27), selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewusstsein ausdrücke: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen“; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandtheilen des Bewusstseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, dass das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie“, wie er seine Lehre nannte, da sie

---

*) Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz und Schulze. Auf dem Titelblatte der „Erläuterungen“ steht Schulze; er selbst hat sich der ersteren Schreibart bedient. J. Schultz hat er sich unterzeichnet in einem (in Reickes Besitz befindlichen) Briefe an Borowski vom 10. Mai 1799, worin er diesem für Mittheilungen über den fichteschen Atheismus-Streit dankt und Fichte anwünscht: „Unser Gott, dem wir beide ferner allein vertrauen wollen, wolle ihm weiter helfen, denn der seinige taugt nichts!“ In das Königsberger Universitäts-Album sind von ihm im Sommer 1802 Studenten immatriculirt worden „rectore academiae Joanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematum Professori ordinario.“

das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab. Zumeist auf dem Gebiete der Aesthetik hat Friedr. Bouterwek (1766—1828; Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Leipz. 1806 u. ö.), auf dem der Religionsphilosophie Heydenreich, Tieftrunk, Wegscheider, auch Paulus (s. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Heinr. Eberh. Gottlob Paulus u. s. Zeit, 2 Bände, Stuttg. 1853) und Andere, auf dem der Rechtsphilosophie Abicht, Heydenreich, Hoffbauer, Krug, Maass und And., auf dem der Logik Kiesewetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Maass und A., auf dem der Psychologie Maass, Fries, auf dem der Geschichte der Philosophie besonders Tennemann und Buhle Bedeutung. Wilh. Traug. Krug (1770—1842) hat sich besonders durch Popularisirung kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805 bis 1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein allgem. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften ist Lpz. 1827—34, 2. Aufl. 1832—38 erschienen. Namentlich in seinem Organon der Philosophie, Meissen 1801, entwickelte er seinen „transscendentalen Synthetismus", nach welchem es in unserem Bewusstsein eine ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subject und der gegenüberstehenden Aussenwelt, zwischen Wissen und Sein giebt, die anerkannt werden muss, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müsste man von dem Einen oder dem Andern anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Der geistvollste aller Kantianer war der Dichter Friedrich Schiller (11. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805).

Schon früh hat Schiller sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus vertraut gemacht. Der philosophische Unterricht in der Karlsschule zu Stuttgart, den der Eklektiker Jac. Friedr. von Abel ertheilte, ruhte hauptsächlich auf der leibnitz-wolffschen Doctrin. Sch. hat in der frühe entstandenen „Theosophie des Julius" den leibnizischen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne dass jedoch ein Einfluss Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „philosophischen Briefe", in welchem sich ein kantischer Einfluss bekundet, hat nicht Sch., sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Sch. die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berl. Monatsschr. und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluss geworden ist. Erst seit 1791 studirte Sch. Kants Hauptwerke und zwar zuerst die Kritik der Urtheilskraft; zugleich förderten ihn Discussionen mit eifrigen Kantianern im Verständniss der kantischen Doctrin. Einigen, jedoch verhältnissmässig sehr geringen Einfluss gewann auf ihn bereits im Jahr 1794 die fichtesche Speculation; die Vorrede zur „Braut von Messina" enthält (insbesondere in dem Satze: das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes" in den „Briefen über ästhetische Erziehung" beruht) einen Anklang an die schellingsche Doctrin. Schiller war geneigt zu glauben, dass eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „transsc. Idealismus" gelesen hatte, nur die dogmatistischen Irrthümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantianischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „üb. Anmuth und Würde", verfasst 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmuth als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung, ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant

die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant vertheidigt sich dagegen damit, dass durch Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht einschleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vnft.). Die (1793—95 ausgearbeiteten) „Briefe üb. ästhet. Erziehung“ empfehlen die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisiren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Die Abhandlung „üb. naive und sentimentalische Dichtung“ (1795—96) vermittelt die Aesthetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Sch. hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wiedergewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität, des Geistes und der Cultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Göthe und Schiller selbst sich repräsentirt fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Alterthums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und der modernen Dichtung charakterisirt.

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Jan. 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluss des Physikers Lesage gebildet, früh mit Spinozas Doctrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt“. Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwills Briefsammlung, und: Woldemar, in welchen ausser dem theoretischen Problem der Erkenntniss der Aussenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältniss des Rechtes und der Pflicht des Individuums zu der gemeingültigen Sittenregel discutirt wird, ferner die Schrift üb. d. Lehre d. Spinoza, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. u. 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mittheilt, in welchem dieser seine Hinneigung zum Spinozismus bekannt haben soll (s. o. § 13), die Schrift: David Hume üb. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urtheil über den Kantianismus äussert, das Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799, die Abhandlung üb. d. Unternehmen d. Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft der Reinholdschen Beiträge z. leichteren Uebers. d. Zustds. der Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Leipz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer und christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige consequente System, glaubt aber, dass dasselbe verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemüthes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber, denn der demonstrirende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heissen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem unbedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich

die Bedeutung des indirecten Beweises, der von der Erkenntniss von Wirkungen zur Erkenntniss von Ursachen führen kann, unerörtert lässt). So nahe diese jacobische Ansicht der kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich" zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „was heisst sich im Denken orientiren?" Kants Werke von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386 f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegentheil beweisen könne; Kriticismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Andererseits vermochte Jacobi die kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntniss nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches für den kantischen Kriticismus tödtlich ist: die Affection, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muss entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen das Erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müssten, das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten, wie in den folgd. Aufl. der Krit. d. rein. Vernunft, in der Schrift geg. Eberhard etc. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doctrin, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi üb. Dav. Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objecten, die uns afficiren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht blosse Erscheinungen, d. h. nach Kategorien mit einander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objecte, aber endliche und bedingte Objecte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntniss, welche Jacobi demnach in Uebereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Dass auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Function der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi missbilligt den inhaltleeren Formalismus des kantischen Moralprincips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisirende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstracten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloss praktischer Absicht (ein blosser Bedürfnissglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, dass es eine unmittelbare Ueberzeugung von dem Uebersinnlichen, auf welches die kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objecte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Uebersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüth sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Ueberzeugung nicht andemonstrirt werden, sein Denken hat Consequenz, die philosophische Gerechtigkeit muss ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Consequenz an in Fichtes Reduction des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung; aber er befriedigt sich nicht bei dieser blossen Consequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Consequenz verhüllen zu wollen (freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität

aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisirenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechtigte Poesie erblicken kann). Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewusstsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, dass wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, dass seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschliessen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre, die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüth".

Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum „in dieser Reinheit aufgefasst" und auf das unmittelbare Zeugniss des eigenen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedr. Köppen, Cajet. v. Weiller, Jak. Salat, Chr. Weiss, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. A. im Wesentlichen mit ihm theilen, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann (vgl. üb. ihn Al. v. d. Goltz, Wiz., der Freund Jacobis, Gotha 1859) sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel, und demgemäss in Bezug auf den Glaubensinhalt auch an die specifisch-christlichen Dogmen. In diesen letzteren findet Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant und auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden", den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Noth zerrissenes Gemüth und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda" des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „principium coincidentiae oppositorum" des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muss die individuelle Gewissheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnissvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die blosse Thatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz. Seine Werke hat F. Roth herausg., Berl. 1821—43; vgl. C. H. Gildemeister, H.s Leben und Schriften, Bd. 1—6, Gotha 1858—73, ferner Heinr. v. Steins Vortrag üb. H., A. Brömel, J. G. Hamann (Abdr. aus der luth. Kirchenz.),

Berl. 1870, J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus des Nordens, Elberf. 1870, Mor. Petri, J. G. H.s Schriften u. Briefe in 4 Thln., Hannov. 1872—73, Ldw. Francke, J. G. H., e. Lebensbild, Torgau, Progr. 1873, G. Poel, J. G. H., der Magus im Norden, 1. Theil, Hamb. 1874, 2. Theil 1876.

Das Christenthum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlusspunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Herder (geb. 1744 zu Mohrungen in Ostpr., gest. 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form statuirt, stellt er den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmässigen Entwickelung in Natur und Geist entgegen, seine Weltanschauung culminirt in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Brunos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche üb. Spinozas System, 1787, zusammenhängend entwickelt hat. Den Ursprung der Sprache findet Herder (1772) in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressirten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Der Entwickelungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Theil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntniss sind auch in ihrem Ursprung nicht von einander getrennt, die Vernunft subsistirt nicht abgesondert von den andern Kräften; statt der „Kritik der Vernunft“ bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte. Herder bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste beste Weise zu üben. Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, dass in der Geschichte ebenso wie in der Natur Alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickele. (Ideen z. Philos. der Gesch. der Menschh., Riga 1784—91 u. ö., mit Einleitung und Anm. hrsg. von Julian Schmidt, in d. Biblioth. d. dtsch. Nationallitt. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869. Vgl. u. A. Adolph Kohut, Herder u. d. Humanitätsbestrebgn. der Neuzeit, Berl. 1870, E. Melzer, H. als Geschichtsphil. m. Rücks. auf Kants Recens. von Herders „Ideen z. Gesch. d. Menschh.“ Neisse, Progr., 1872). Einen bedeutsamen Einfluss haben seine Briefe zur Beförderung der Humanität (1793—97) und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die grosse Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Werthvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Culturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift Kalligone (1800) zu entwickeln. Uebrigens gehören Jacobi, Hamann und Herder noch mehr, als der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der deutschen Nationallitteratur an. Vgl. u. A. Heinrich Erdmann in seiner Monographie: Herder als Religionsphilosoph, Marburger Inaug. Diss., Hersfeld 1866. Aug. Werner, H. als Theologe, Berl. 1871. B. Suphan, H. als Schüler Kants, in: Ztschr. f. dtsche. Philol., Bd. 4, 1872, S. 225—237. Rich. Schornstein, H. als Pädagoge, Progr., Elberf. 1872. Gust. Frank, H. als Theologe, in Ztschr. f. wiss. Theol. 17. Jahrg. 1874, S. 250—63. J. Egermann, H.s Anschauungen über den Geschichtsunterricht an Gymnasien, Progr., Hernals 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris 1875. F. v. Bärenbach, Herder als Vor-

gänger Darwins u. der modernen Naturphilosophie, Berl. 1877. Herm. Fischer, Herders Erkenntnissl. u. Metaphys., Leipz. I.-D., Salzwedel 1879.

Jacob Fries (geb. 23. Aug. 1773 zu Barby, in der Brüdergemeinde erzogen, seit 1816 Prof. in Heidelberg, seit 1824 in Jena, gest. 10. Aug. 1843 zu Jena) hat eine Reihe von philosophischen Schriften verfasst, unter denen die „Neue Krit. d. Vnft.“, Heidelb. 1807, 2. Aufl. 1828—31, die bedeutendste ist; daneben sind insbesondere folgende hervorzuheben: Syst. d. Philos. als evident. Wissensch., Lpz. 1804, Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805, Syst. d. Logik, Heidelb. 1811 (2. Aufl. 1819, 3. Aufl. 1837), Handbuch d. prakt. Phil., Jena 1818—32, Handbuch d. psych. Anthropol., Jena 1820—21 (2. Aufl. 1837—39), mathem. Naturphil., Heidelb. 1822, Julius und Euagoras od. d. Schönheit d. Seele, e. philos. Roman, Heidelb. 1822, Syst. d. Metaph., Heidelb. 1824. Fries wirft die Frage auf, ob die Vernunftkritik, welche die Möglichkeit der Erkenntniss a priori untersucht, ihrerseits durch eine Erkenntniss a priori oder a posteriori zu gewinnen sei, und entscheidet sich für die letztere Annahme: wir können nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewusst werden, dass und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Die auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie muss demgemäss die Basis des Philosophirens bilden. Fries meint, Kant habe theilweise, Reinhold aber durchweg diesen Charakter der Vernunftkritik verkannt und dieselbe für Erkenntniss a priori angesehen.*) Mit Kant nimmt Fries an, dass Raum, Zeit und Kategorien subjective Formen a priori seien, die wir zu dem Gegebenen hinzuthun. Auf die Erscheinungen, welche Vorstellungen sind, geht das empirisch-mathematische Wissen und erstreckt sich nicht über dieselben hinaus, sogar die Existenz von Dingen an sich ist nicht mehr Sache des Wissens; andererseits sind aber die Erscheinungen durchaus dem empirisch-mathematischen Wissen zugänglich; auch die Organismen müssen sich aus der Wechselwirkung aller Theile untereinander mechanisch er-

---

*) Kant selbst hat jene Frage nicht aufgeworfen; — seine Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik, Logik und Ethik involvirt nicht eine Abweisung derselben von der Erkenntnisslehre oder „Vernunftkritik“ selbst; — da er aber das Bestehen apodiktischer Erkenntniss mindestens in der Mathematik als eine Thatsache seinen Untersuchungen zu Grunde legt, da er ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urtheile erkennt und da er in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein, das gleichsam ein „Factum der reinen Vernunft“ sei, ausgeht: so lässt sich nicht leugnen, dass auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Thatsachen der inneren Erfahrung basirt. Das Bedenken, ob und warum die Voraussetzung gerechtfertigt sei, dass jeder Andere in sich das Gleiche erfahre, was der Kritiker in seiner eigenen inneren Erfahrung findet, trifft in diesem Sinne auch Kant und ebenso auch das Bedenken, woher denn gewusst werden könne, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit ein Kriterium der Apriorität seien, da es gleich sehr unmöglich zu sein scheint, a posteriori, wie a priori den — in der That falschen — Satz zu erweisen, Erfahrung nebst Induction könne nur „comparative Allgemeinheit“ ergeben. An sich aber liegt keineswegs, wie Einzelne gemeint haben, ein „Widersinn“ in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen; denn die Apodikticität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen, wie auch dem Pflichtbewusstsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewusstsein, dass wir dieselben besitzen. Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im kantischen Sinne dieses Terminus gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, dass die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft specifisch unterschieden sei, und dass doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodikticität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe.

klären lassen. In ihnen herrscht der Kreislauf, wie im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz. (Den Gedanken der mechanischen Erklärbarkeit der Organismen hat, zunächst in Bezug auf die Pflanzenwelt, besonders Fries' Schüler Jak. Matthias Schleiden durchzuführen gesucht.) Auf die Dinge an sich, die Fries auch das wahre, ewige Wesen der Gegenstände nennt, geht der Glaube. Allem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an Wesen und Werth, zuhöchst an die gleiche persönliche Würde der Menschen zum Grunde; aus diesem Princip fliessen die sittlichen Gebote. Die Veredelung der Menschheit ist die höchste sittliche Aufgabe. Die Vermittelung zwischen dem Wissen und Glauben liegt in der Ahnung, welcher die ästhetisch-religiöse Betrachtung angehört. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut; in der religiösen Betrachtung wird die Welt nach Ideen gedeutet; die Vernunft ahnt in dem Weltlauf den Zweck, in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige, allwaltende Güte. Die Religionsphilosophie ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, nicht aus ihnen. Der friesschen Schule gehören ausser Schleiden namentlich E. F. Apelt (1812—59; Metaphysik, Lpz. 1857, Religionsphil., hrsg. von S. G. Frank, Lpz. 1860, zur Theorie der Induction, Lpz. 1854, z. Gesch. d. Astronomie, die Epochen der Gesch. d. Menschh., Jena 1845 bis 1846 etc.), E. S. Mirbt (was heisst Philosophiren und was ist Philosophie? Jena 1839, Kant und seine Nachfolger, Jena 1841), F. van Calker (Denklehre od. Logik u. Dialektik, 1822 etc.), Ernst Hallier (die Weltanschauung des Naturforschers, Jena 1875), Schmid, der Mathematiker Schlömilch (Abhandlungen der friesschen Schule, von Schleiden, Apelt, Schlömilch und Schmid, 1847 ff.) und Andere an; auch der Theolog de Wette geht von friesschen Principien aus. Auf Beneke, der zum durchgeführten psychologischen Empirismus fortgegangen ist, ist die friessche Doctrin in mehrfachem Betracht von wesentlichem Einfluss gewesen.

Salomon Maimon (1754—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner Selbstbiographie erzählt) hat in seinem „Versuch üb. d. Transscendentalphilos.", 1790, seinem philos. Wörterb., 1791, seinen „Streifereien im Gebiete der Philos.", 1793, seinem „Versuch e. neuen Logik", 1794, seinen kritischen Untersuchungen über den menschl. Geist etc. mittelst skeptischer Elemente eine Nachbesserung der kritischen Doctrin zu geben versucht, die von Kant abgewiesen, von Fichte aber hochgehalten wurde. Er verwirft den kantischen Begriff des „Dinges an sich". Nicht nur die Form unserer Vorstellungen ist aus dem Bewusstsein abzuleiten, sondern auch der Stoff derselben Dinge ausser uns, welche die Empfindungen mit hervorbringen sollen, sind nicht zu erweisen, nicht einmal begreiflich zu machen. Die Affection, welche bei Kant durch die Dinge an sich ausgeübt wurde, behielt Maimon bei, aber er verlegte sie in das Bewusstsein. Es bleibt diese Affection etwas, das nicht aufgeklärt werden kann. — In der Ethik tritt Maimon Kant schroff entgegen, da er den Genuss nicht als unmoralisch verdrängt haben will. Nur sei dieser nicht physisch zu fassen, und der höchste Genuss sei der durch die Erkenntniss geschaffene.

Jak. Sigism. Beck (1761—1842) hat in seinem Hauptwerk: „Einzig mögl. Standpunkt, aus w. d. krit. Philos. beurth. wd. muss", Riga 1796, welches den 3. Bd. der Schrift: „Erläuternd. Auszug aus Kants krit. Schriften", Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriss d. krit. Philos. 1796 u. and. Schriften nach dem Vorgange Maimons und zum Theil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inconsequenz, dass die Dinge an sich uns afficiren und durch Affection den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und causalitätslos existiren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, dass er das Afficirtwerden des Subjectes durch die

Dinge an sich in Abrede stellt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Accommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt.*) Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, dass er eine Affection der Sinne durch Erscheinungen annimmt;**) die Beziehung des Individuums zu andern Individuen lässt er unerklärt; die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Act ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch ausser sich als Gott denke.

Christoph Gottfr. Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen üb. d. Urspr. d. Metaph. (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundr. d. erst. Logik, gereinigt v. d. Irrthüm. d. bisher. Logik, besond. d. kantischen (Stuttg. 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus“ zu begründen versucht, der manche Keime späterer Speculation enthielt, insbesondere zu dem (schellingschen) Gedanken der Indifferenz des Objectiven und Subjectiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewusstsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Association seiner Gedanken.

Der bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im kantischen Kriticismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Afficirtwerdens des Subjectes durch „Dinge an sich“ voller Ernst gemacht und die gesammte Doctrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde. Dieses Letztere geschah durch Herbart, der aber nicht unmittelbar von Kant, sondern zunächst von Fichte ausgegangen ist, dessen subjectivistischem Idealismus er seine mit der leibnizischen Monadologie verwandte Grundlehre von der Vielheit einfacher realer Wesen entgegengestellt.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geb. 1756 zu Amsterdam, gest. ebendas. 1825), Professor der Philosophie zu Amsterdam mit seiner Schrift: Beginsels der kantiansche Wysgeerte, Amstd. 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der kantischen Lehre herauszugeben begann: Magazin for de kritische Wysgeerte. Auf das heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wyttenbach angegriffen, der mit beachtenswerthen Gründen gegen Kant polemisirte, namentlich in einem Aufsatze: *Καθάρσιον* in seinem W. *Φιλομαθίας τὰ σποράδην*, Amstelod. 1809, 11, Tom. I (vgl. K. Prantl, D. Wyttenb. als Gegner Kants in: Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. Kl. 1877). Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient ge-

*) Was freilich eine wunderliche Didaktik wäre, die das richtige Verständniss nicht erleichtern, sondern nahezu unmöglich machen würde.

**) Was jedoch, da die Erscheinungen selbst nur Vorstellungen sind, die Absurdität involvirt, dass die Entstehung unserer Vorstellungen überhaupt durch die Einwirkung unserer Vorstellungen auf unsere Sinne bedingt ist, dass also unsere Vorstellungen auf uns wirken, ehe sie existiren.

macht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant, Amstd. 1801, F. H. Heumann, van Bosch. Ueber Kants Philosophie, wie sie durch eben dieses Werk in Frankreich eingeführt wurde, äussert sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy (s. ob. S. 164): De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une expos. etc. Anerkennend waren die Arbeiten von Charles Villers: Philosophie de K., ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale, Metz 1801, und J. Höhne: Philosophie critique découverte par K., Paris 1802. In England versuchten die kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, General and introductory view of K.s principles concerning man, the world and the deity, Lond. 1796, und Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798 (s. ob. S. 198 die Litteratur).

§ 22. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), von spinozistischem Determinismus durch die kantische Einschränkung der Causalität auf Phaenomena und Behauptung einer causalitätslosen sittlichen Freiheit des Ich als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben dieser Einschränkung, die ihm im ethischen Interesse werth geworden war, in der theoretischen Philosophie volleren Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffs der Vorstellungen durch eine Affection, welche die Dinge an sich auf das Subject üben, negirt und den Stoff ebensowohl wie die Form aus der Thätigkeit des Ich hervorgehen lässt, und zwar aus demselben synthetischen Act, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt. Nicht eine Thatsache, sondern die Thathandlung dieser Production ist der Grund alles Bewusstseins. Das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich und erkennt sich als eins mit dem Nicht-Ich; der Process der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntniss. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich; aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduciren; die sittliche Aufgabe nämlich fordert den Unterschied der Individuen. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. — Fichte bildet so in seiner Wissenschaftslehre einen consequenten Idealismus aus. — Noch strenger als Kant trennt er das Gebiet des Rechts von dem der Moral. In seinen späteren Speculationen geht er vom Absoluten aus, und sein Philosophiren nimmt immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Reden an die deutsche Nation schöpfen ihre zündende Kraft aus der Energie des sittlichen Bewusstseins.

Der philosophischen Schule Fichtes gehören wenige Männer an; doch ist seine Speculation für den ferneren Entwickelungsgang der deutschen Philosophie theils durch Schelling, theils durch Herbart von entscheidendstem Einfluss geworden.

Joh. Gottl. Fichtes nachgelass. Werke hrsg. von Imm. Herm. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834; sämmtl. Werke, herausg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berl. 1845—46; select works, translat. by W. Smith, new edit., Lond. 1871. Joh. Gottl. Fichtes Leben ist von seinem Sohne Imm. Herm. Fichte beschrieben und zugleich der litt. Briefwechsel veröffentlicht worden, Sulzbach 1830, 2. Aufl., Lpz. 1862. Interessante Nachträge hat namentlich Karl Hase geliefert in dem jenaischen Fichtebüchlein, Lpz. 1856. Vergl. Will. Smith, Memoir of Joh. G. Fichte, 2. ed., Lond. 1848. Ueber F. als Politiker handelt Ed. Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. IV, S. 1 ff., wieder abgedr. in Zellers Vorträgen und Abh., Lpz. 1865, S. 140—177. Unter den Darstellungen seines Systems sind besonders die von Wilh. Busse (F. u. s. Beziehg. z. Gegenw. d. deutsch. Volkes, Halle 1848—49), Löwe (d. Philos. F.s nach d. Gesammtergebniss ihrer Entwcklg. und in ihr. Verhältn. z. Kant u. Spinoza, Stuttg. 1862), Ludw. Noack (J. G. F. nach seinem Leb., Lehr. u. Wirk., Lpz. 1862), A. Lasson (J. G. F. im Verhltn. z. Kirche u. Staat, Berl. 1863) zu erwähnen. Aus Anlass der Fichtefeier am 19. Mai 1862 sind zahlreiche Reden u. Festschriften ersch. (über welche v. Reichlin-Meldegg in I. H. Fichtes Ztschr. f. Ph. Bd. 42, 1863, S. 247—277, eine Uebersicht giebt), insbes. von Heinr. Ahrens, Hubert Beckers, Karl Biedermann, Chr. Aug. Brandis, Mor. Carriere, O. Dorneck, Ad. Drechsler, L. Eckardt, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, L. George, Rud. Gottschall, F. Harms, Hebler, Helfferich, Karl Heyder, Franz Hoffmann, Karl Köstlin, A. L. Kym, Ferd. Lassalle, Lott, J. H. Löwe, Jürgen Bona Meyer (über die Reden an die D. Nat.), Monrad, L. Noack, W. A. Passow, K. A. v. Reichlin-Meldegg, Rud. Reicke (F.s erst. Aufenthalt in Kgsb., im deutsch. Mus. 1865, No. 21 u. 22), Rosenkranz (in: Gedanke, V, S. 170), E. O. Schellenberg, Rob. Schellwien, Ed. Schmidt-Weissenfels, Ad. Stahr, Leop. Stein, Heinr. Sternberg, H. v. Treitschke, Ad. Trendelenburg, Chr. H. Weisse, Tob. Wildauer, R. Zimmermann (dessen Rede auch in s. St. u. K. wieder abgedr. ist). S. ferner: G. Schmoller, J. G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik u. Nationalökonomie, in Jahrbb. f. Nationalök. u. Statist., hrsg. v. Br. Hildebrand, Bd. V, 1865, S. 1—62. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., Bd. V: Fichte u. s. Vorgänger, 1.–2. Abth., Heidelb. 1868. O. Pfleiderer, J. G. F., Lebensbild eines deutsch. Denkers u. Patrioten, Stuttgart 1877. F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilos. nach den Grundsätzen ihrer Entwickelung dargestellt, Berl. 1878. R. Focke, der Causalitätsbegr. bei F., Königsberg 1879.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Bandwirker, war ein Abkömmling eines in Sachsen zurückgebliebenen schwedischen Wachtmeisters aus dem Heere Gustav Adolfs. Des talentvollen Knaben nahm der Freiherr von Miltitz sich an. Von 1774—80 besuchte Fichte die Fürstenschule zu Pforta, studirte dann in Jena Theologie, bekleidete seit 1788 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, kam 1791 nach Königsberg, wo er das Manuscript seines ersten, rasch (vom 13. Juli bis 18. August) niedergeschriebenen Werkes: „Versuch e. Kritik all. Offenbarung“ Kant vorlegte und dadurch dessen Achtung und Zuneigung gewann. Fichte war damals mit der kantischen Philosophie erst seit einem Jahre vertraut geworden. Vorher hatte er das System des Spinoza kennen gelernt und einem Determinismus gehuldigt, den er aufgab, sobald ihm die kantische Lehre, dass die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen Anwendung finde, die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willensactes vom Causalnexus zu verbürgen schien. Zumeist auf die Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des kantischen Kriticismus bezieht sich sein Wort (Erste Einl. in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke I, S. 434): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Nach Reinholds Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte 1794 dessen Nachfolger in der jenenser Professur, die er bis zu dem Atheismus-Streit

1799 bekleidete. Fichte setzte in einem Aufsatz: „Ueb. d. Grund uns. Glaubens an e. göttl. Weltregierung“, den er einer Abhandlung Forbergs: „Entwickl. des Begriffs der Religion“ einleitend vorausschickte (im philos. Journal, Jena 1798, Heft 1), die Begriffe Gott und die moralische Weltordnung einander gleich, was ein anonymer Pamphletist in einer Schrift: „Schreib. e. Vaters an seinen Sohn üb. d. fichtesch. u. forbergsch. Atheismus“ denunciatorisch rügte; die chursächsische Regierung confiscirte jene Aufsätze, verbot das Journal und verlangte die Bestrafung Fichtes und Forbergs unter der Drohung, andernfalls ihren Unterthanen den Besuch der Universität Jena zu verbieten. Die Regierung zu Weimar gab dieser Drohung soweit nach, als sie beschloss, den Herausgebern des Journals einen Verweis wegen Unbedachtsamkeit durch den akademischen Senat ertheilen zu lassen. Fichte, der davon im Voraus erfuhr, erklärte in einem (privaten, aber auch zu öffentlichem Gebrauch verstatteten) Briefe vom 22. März 1789 an ein Mitglied der Regierung, Geheimrath Voigt, dass er im Fall einer ihm durch den akademischen Senat zu ertheilenden „derben Weisung“ seinen Abschied nehmen werde, und fügte die Drohung bei, es würden in diesem Fall auch andere Professoren mit ihm die Universität verlassen. Diese Drohung, welche nach Fichtes Absicht die Regierung einschüchtern und von einem öffentlichen Verweise zurückschrecken sollte, in der That aber irritirte, beruhte auf Aeusserungen von Collegen, besonders von Paulus, der gesagt zu haben scheint, Fichte dürfe darauf hinweisen, auch er (Paulus) und Andere würden im Fall einer Beschränkung der Lehrfreiheit nicht in Jena bleiben, was Paulus und Andere wohl von einem solchen Verfahren gegen Fichte, wodurch mittelbar auch ihre eigene Lehrfreiheit beschränkt, das Verharren in Jena ihnen verleidet, und ein Ruf nach auswärts, etwa nach Mainz, wo sich eine Aussicht zu bieten schien, annehmbar werden könnte, verstanden, Fichte aber von vornherein in einem volleren Sinne aufgefasst und als ein Versprechen jedenfalls zugleich mit ihm selbst sofort die Universität zu verlassen, gedeutet hat (welches letztere doch Paulus und Andere weder aus eigenem Interesse, noch auch aus einem alles Andere hintansetzenden, selbst das Wohl der Universität gefährdenden, aufopferungsvollen Freundschafts-Enthusiasmus, noch endlich in kindischer Gedankenlosigkeit gegeben haben können). Fichte erhielt den Verweis und zugleich, indem seine Ankündigung, eventuell den Abschied nehmen zu wollen, die bloss wegen ihres trotzigen Tones hätte gerügt werden dürfen, ungerechtfertigterweise sofort als ein bereits eingereichtes Abschiedsgesuch behandelt wurde, die Entlassung. Vergeblich erklärte Fichte nachträglich, dass der von ihm angenommene Fall eines entehrenden und die Lehrfreiheit beschränkenden Verweises nicht vorliege. Eine Petition der Studenten zu seinen Gunsten war wohlgemeint, konnte aber nur erfolglos sein. Fichte ging, die anderen Professoren blieben. Nicht lange nachher erschien Kants Erklärung (vom 7. August 1799, im Intelligenzblatt No. 109 zur Allg. Litteratur-Zeitg. 1799, s. Hartensteins Ausgabe der Werke Bd. VIII, Leipz. 1868, S. 600), er halte Fichtes Wissenschaftslehre für ein ganz verfehltes System und protestire gegen jede Hineindeutung fichtescher Sätze in seine eigene Vernunftkritik, die nach ihrem Buchstaben und nicht nach einem vermeintlich dem Buchstaben widerstreitenden Geist verstanden sein wolle. (In gleicher Art hat Kant sich schon 1798 über die „Wissenschaftslehre“ ausgedrückt; die Construction aus dem blossen Selbstbewusstsein ohne gegebenen Stoff machte auf ihn einen gespenstigen Eindruck; er fand in Fichtes Werk nur ein „ephemerisches Erzeugniss“.) Fichte wandte sich nach Berlin, wo ihm ein im Geiste Friedrichs des Grossen gesprochenes Wort des Königs, welches Religionsansichten und bürgerliche Stellung gebührend sonderte, Duldung sicherte. Er verkehrte mit Friedrich Schlegel, Schleiermacher und anderen bedeutenden Männern und hielt bald auch öffentliche Vorträge

vor einem zahlreichen Kreis Gebildeter. Im Jahr 1805 wurde ihm eine Professur an der (damals preussischen) Universität Erlangen ertheilt; er hat daselbst aber nur während des Sommersemesters 1805 gelesen. Im Sommer 1806 ging Fichte in Folge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, auch bereits an den Reden an die deutsche Nation arbeitete, die er im Winter 1807/8 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Seit der Gründung der Berliner Universität (1809) Professor an derselben, übte er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der am 27. Januar 1814 erfolgte. Er erlag dem Nervenfieber, welches durch seine Frau, die sich der Krankenpflege in den Lazarethen widmete und selbst von der Ansteckung wieder genas, auf ihn übertragen worden war.

Fichtes Hauptschriften sind folgende. Aus dem Jahre 1790 sind „Aphorismen üb. Relig. u. Deismus“ erhalten, die für die Einsicht in Fichtes Entwickelungsgang von Interesse sind. Ebenso aus dem Jahr 1791: Predigten. 1792 erschien zu Königsberg bei Hartung die „Krit. all. Offenbarg.“, die, im kantischen Geiste geschrieben, von dem Verleger, wie es scheint, absichtlich, ohne dass Fichte um dieses Verfahren wusste, mit Weglassung des Namens des Verfassers und der Vorrede, worin dieser sich als „Anfänger“ bezeichnet, veröffentlicht, von dem Recensenten in der Jenaer Allg. Litt.-Ztg. und überhaupt fast allgemein von dem philosophischen Publicum als ein Werk Kants angesehen wurde. Als der Irrthum erkannt wurde, fiel auf Fichte der Glanz der Urheberschaft eines Werkes, für dessen Verfasser Kant hatte gelten können. Dieser Umstand trug wesentlich zu seiner spätern Berufung nach Jena bei. 1793 erschienen anonym die (in der Schweiz, wo Fichte sich mit einer Schwestertochter Klopstocks vermählte, von ihm verfassten) Schriften: „Zurückforderung d. Denkfreih. von d. Fürsten Europas, die sie bish. unterdrückten“, und: „Beiträge z. Berichtig. d. Urtheile d. Publicums üb. die französ. Revolution“, worin Fichte den Gedanken durchführt, dass, obschon die Staaten durch Unterdrückung und nicht durch Vertrag entstanden seien, doch der Staat seiner Idee nach auf einem Vertragsverhältniss beruhe und dieser Idee immer näher geführt werden müsse; alles Positive finde sein Maass und Gesetz an der reinen Form unseres Selbst, dem reinen Ich. Nach dem Antritt der Professur zu Jena erschien die Abhandlung: „üb. d. Begriff d. Wissenschaftslehre od. d. sogen. Philos.“, Weimar 1794, und die Schrift: „Grundlage d. gesammt. Wissenschaftslehre, als Handschr. f. seine Zuhörer“, Jena und Leipz. 1794; auch die moralischen Vorlesungen „üb. d. Bestimmg. des Gelehrten“ wurden noch 1794 veröffentlicht; demselben Jahre gehört der für Schillers „Horen“ geschriebene Aufsatz „üb. Geist und Buchstab. in der Philos.“ an. 1795: Grundriss des Eigenthüml. in d. Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage d. Naturrechts nach Princip. d. Wissenschaftsl. 1797: Einleitg. in die Wissenschaftsl., und: Versuch e. neu. Darstellg. d. W.-L., im philos. Journal. 1798: Syst. d. Sittenlehre nach Principien der W.-L.; üb. d. Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung, im philos. Journal. 1799: Appellation an d. Publicum geg. d. Anklage d. Atheismus, e. Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, und: der Herausgeber des philos. Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: die Bestimmung des Menschen; der geschl. Handelsstaat. 1801: Frdr. Nicolais Leb. u. sonderbare Meinungen, sonnenklar. Bericht an d. Publicum üb. d. eigentl. Wesen d. neuest. Philos., ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen, und Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge d. gegenw. Ztalt., und: Anwsg. z. selig. Leben. 1808: Red. an d. dtsche. Nation. Mehrere seiner Vorlesungen sind später in den „Nachgelassenen Werken“ veröffentlicht worden. (In jüngster Zeit hat A. E. Kröger mehrere Schriften Fichtes ins Englische übersetzt, Science

of Knowledge, Philadelphia 1868; Science of Rights, ebd. 1869. New Exposition of the Science of Knowledge, St. Louis 1869.

In der 1792 verfassten, in der Jenaer allg. Litteraturztg. erschienenen „Recension des Aenesidemus“ (der Schrift von Gottlob Ernst Schulze üb. d. Fundamente der von Reinhold gelieferl. „Elementarphilos., nebst einer Vertheidigung d. Skepticism. geg. die Anmaassungen der Vernunftkritik“) erkennt Fichte mit Reinhold und Schulze an, dass die gesammte philosophische Doctrin aus Einem Grundsatz abgeleitet werden müsse, glaubt aber nicht, dass zu diesem Behuf Reinholds „Satz des Bewusstseins“ (welcher lautet: „im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen“) zureiche; denn dieser Satz könne nur die theoretische Philosophie begründen, für die gesammte Philosophie aber müsse es noch einen höheren Begriff, als den der Vorstellung, und einen höheren Grundsatz, als jenen, geben. Den wesentlichen Inhalt der kritischen Doctrin setzt Fichte in den Nachweis, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben solle, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke sei. Diesen Gedanken habe noch nie ein Mensch gedacht, und könne ihn auch keiner denken. Man denke allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebe, mit hinzu. Der Skepticismus lasse die Möglichkeit übrig, noch etwa einmal über die Begrenzung des menschlichen Gemüthes hinausgehen zu können, der Kriticismus aber thue die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dar und sei demnach negativ dogmatisch. Dass Kant nicht (wie es zuerst Reinhold versuchte) die Ableitung aus einem einzigen Grundsatz gegeben habe, erklärt Fichte aus seinem „die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane“; doch habe Kant in der Apperception das Fundament für eine solche Ableitung gefunden. Von der Unterscheidung aber zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, meint Fichte, dieselbe solle „gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten“. Dass er in diesem letzten Betracht über Kants Denkweise sich täusche, ward ihm später aus Kants (oben erwähnter) Erklärung vom 7. Aug. 1799 klar, woraufhin er dann (in einem Briefe an Reinhold) Kant einen „Dreiviertelskopf“ nannte, aber an der Ueberzeugung festhielt, dass es kein von dem denkenden Subject unabhängiges Ding an sich, kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre, gebe, und ebenso auch an der Ueberzeugung, dass nur diese Lehre dem Geiste des Kriticismus entspreche und der „heilige Geist in Kant“ wahrer als Kants individuelle Persönlichkeit gedacht habe. Uebrigens spricht Fichte bereits in eben jener Recension den Satz aus, dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich gedacht werden müsse, dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei. (Dieser Satz ist später, jedoch ohne die Einschränkung: „für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz“ das Fundament der schellingschen und hegelschen Doctrin geworden.)

In der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“, welche namentlich grossen Einfluss auf die Entwickelung der weiteren Philosophie ausübte, sucht Fichte in etwas umständlicher Weise die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniss aus einem einzigen Princip zu lösen, indem er mit Reinhold der Ansicht ist, die Philosophie müsse ihrem ganzen Inhalt nach aus einem Princip abgeleitet werden. Dieses Princip findet Fichte im Anschluss an Kants Lehre von der transscendentalen Einheit der Apperception in dem Ichbewusstsein. Er spricht den Inhalt desselben in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniss als Thesis, Antithesis und Synthesis sich in der Gliederung des Systems überall wiederholt

1. Thesis: Den Satz A = A giebt jeder zu. Es wird aber durch die Behauptung, dass dieser Satz an sich gewiss sei, nicht gesetzt, dass A sei, sondern man setzt nur: Wenn A sei, so sei A. Ob A ist, danach ist gar nicht die Frage. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen dem „Wenn“ und dem „So“ wird ohne allen Grund gesetzt. Dieser Zusammenhang = X ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Insofern nun dieser Zusammenhang gesetzt wird, ist A in dem Ich und durch das Ich gesetzt sowie X. X ist nur in Bezug auf ein A möglich, X ist aber im Ich wirklich gesetzt, folglich muss auch A im X wirklich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird. Das schlechthin gesetzte X lässt sich ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz hat eine ganz andere Bedeutung als A = A, durch den gar nicht ausgemacht ist, ob A existirt. Der Satz: Ich bin Ich, gilt aber nicht nur der Form, sondern seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung sondern schlechthin gesetzt. Deshalb lässt sich der Satz auch ausdrücken: Ich bin. So ist es Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich das Ich selbst gesetzt sei. Das Ich ist zugleich das Handelnde als urtheilendes und das Product der Handlung. Das Ich ist Ausdruck einer Thathandlung, der unmittelbare Ausdruck dieser Thathandlung ist: Ich bin schlechthin, d. i. Ich bin schlechthin, weil Ich bin, und bin schlechthin, was Ich bin, beides für das Ich. — So ist zwar von dem Satze A = A, weil von irgend einem im empirischen Bewusstsein gegebenen Gewissen der Anfang genommen werden muss, ausgegangen, aber der Satz: Ich bin, lässt sich nicht aus ihm erweisen, vielmehr umgekehrt begründet: Ich bin, den Satz A = A. Sobald nämlich vom bestimmten Gehalt, dem Ich, abstrahirt wird, und die blosse Form, die Folgerung von dem Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen wird, so erhält man als Grundsatz der Logik A = A. Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht dabei bloss auf die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität.

2. Antithesis: Thatsache des empirischen Bewusstseins ist: Non-A nicht = A. Es kommt demnach unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vor. Nun ist aber ursprünglich nichts gesetzt als das Ich, also kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden, und dies dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus diesem Satze: dem Ich ist entgegengesetzt das Nicht-Ich, entsteht durch Abstraction von dem Gehalte der logische Satz: Non-A nicht = A. Und abstrahirt man von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation.

3. Synthesis: Da das Nicht-Ich auch im Ich ist, so sind sich Ich und Nicht Ich im Ich entgegengesetzt: daraus folgt, dass sie sich gegenseitig einschränken. Einschränken heisst aber die Realität von Etwas durch Negation zum Theil aufheben, also wird das Ich sowie das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. So ergiebt sich der dritte Grundsatz, der die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich darstellt: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Hierin liegen die zwei Sätze.

a. das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich, die Grundlage der theoretischen Wissenschaftslehre;

b. das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, die Grundlage der praktischen Wissenschaftslehre.

Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes: A ist zum Theil = Non-A, und umgekehrt; jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich, und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt; ein solches Merkmal X heisst der Grund, im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungsgrund. Aus diesem dritten Satze ergiebt sich die Kategorie der Limitation.

Es ist in diesem dritten Grundsatz eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen lässt. Man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Es ist hiermit die kantische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser ersten liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen. Es kommt darauf an, in dieser Synthesis eine Antithesis zu finden, die in einer neuen Synthesis aufgehoben wird, mit dieser neuen Synthesis dasselbe zu thun, und so fort, bis man zu Gegensätzen kommt, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen. Hier fängt dann das Gebiet des praktischen Theiles an. — Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesammte theoretische Bewusstsein nach Inhalt und Form und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deducirt, glaubt er, hierdurch zu Kants Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen.

Das Wesen der kritischen Philosophie, welche Fichte vertreten will, besteht nach ihm darin, dass ein absolutes Ich, als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar, aufgestellt wird. Diejenige Philosophie ist aber dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt. Dies geschieht in dem höher sein sollenden Begriff des Dinges, der völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist. Der Kriticismus ist darum immanent, weil er Alles in das Ich setzt, der Dogmatismus transscendent, weil er noch über das Ich hinausgeht. Der Dogmatismus muss gefragt werden, warum er sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grund fragt. Er muss nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführen, und so weiter fort. Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet entweder, dass unser Wissen einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei, oder er widerspricht sich selbst. — Dieses absolute Ich ist nun ganz etwas Anderes als das Ich des wirklichen Bewusstseins. Das Letztere ist auch ein gesondertes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen. Bis zum Bewusstsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Das Ich aber, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist nichts weiter als die Identität des Bewusstseienden und Bewussten, und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction von allem Uebrigen in der Persönlichkeit erheben. Wer überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstsein und seinen Thatsachen zu abstrahiren vermag, an dem hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche verloren. Dieses Ich, welches noch nicht Individuum ist, entsteht durch intellectuelle Anschauung, welche das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und dessen, was ich handle, ist. Sie ist das dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nicht das Anschauen eines Seins, sondern eines Handelns, also etwas ganz Anderes als die intellectuelle Anschauung, welche Kant verwirft. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei,

aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.

Von diesem Ich der intellectuellen Anschauung, mit welchem die Wissenschaftslehre anhebt, ist wohl zu unterscheiden das Ich als Idee, mit welchem sie schliesst. Im ersteren liegt lediglich die Form der Ichheit; dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. In dieser Gestalt ist es nur für den Philosophen. Das Ich als Idee ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden. Er stellt es nicht auf als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen. Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, sofern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen dargestellt, theils auch ausser sich in der Welt ausführlich realisirt hat. Die Idee des Ich hat mit dem Ich der Anschauung das gemein, dass in beiden das Ich nicht als Individuum gedacht wird, im letzteren nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, nur Intelligenz, Geistigkeit, Vernunft ist, durch welche wir uns Allem, was ausser uns ist, nicht nur Personen, entgegensetzen, im ersteren nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Mit der Idee des Ich schliesst die Vernunft in ihrem praktischen Theile, indem sie dieselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur ins Unendliche sich anzunähern vermag. Sie wird nie wirklich sein und kann als Idee auch nicht bestimmt gedacht werden. (Zweite Einleitung in d. Wissenschaftslehre 1797, Werke I, 463 f., 515 f., Sonnenkl. Bericht 1801, Werke II, 382.)

Um die Grundlage des theoretischen Wissens zu gewinnen, ist es nun nöthig, in dem obersten Grundsatze desselben: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, Gegensätze zu finden. Das sind folgende: 1. das Nicht-Ich bestimmt als thätig das Ich, welches insofern leidend ist, 2. das Ich bestimmt sich selbst, ist also thätig. Diese beiden Gegensätze werden vereinigt und aufgelöst durch den Begriff der Wechselbestimmung: das Ich setzt Negation in sich, sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und setzt Realität in sich, sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. So sind Ich und Nicht-Ich gegenseitig durch einander bestimmt. Wird das Ich bestimmt, so leidet es und zwar durch das Nicht-Ich, welches als thätig gedacht wird. So erhalten wir die Kategorie der Causalität. Es wird aber doch vorausgesetzt, dass im Ich alle Realität vorhanden ist, und sofern es den ganzen bestimmten Umkreis aller Realitäten umfasst, ist es Substanz. Wir stellen uns Dinge ausser uns vor dadurch, dass das Ich eine Realität in sich aufhebt und diese aufgehobene Realität in ein Nicht-Ich setzt. Wird eine Einwirkung der äusseren Dinge auf das vorstellende Subject angenommen, so heisst dies: Wir setzen die Dinge als Nicht-Ich unserem Ich entgegen; dadurch wird unser Ich beschränkt. In Wahrheit sind wir es aber selbst, was da handelt, nicht die Dinge. Je nachdem man bei dem Vorstellen nun das Ich als thätig oder als leidend betrachtet, je nachdem die Thätigkeit als von dem Ich oder dem Nicht-Ich ausgehend gedacht wird, ist der Idealismus oder der Realismus vertreten. Es sind so in dem wahren System des philosophischen Wissens die Ansprüche der beiden Weltanschauungen vereinigt, indem sie beide beschränkt werden. Die Thätigkeit nun, durch welche das Ich sich selbst beschränkt und die Vorstellung hervorbringt, ist die Einbildungskraft. Beim Vorstellen schwebt das Ich zwischen entgegengesetzten Richtungen, nach dem Ich oder nach dem Nicht-Ich hin, und dieses Schweben ist Wirkung der Einbildungskraft, welche das Leiden und die Thätigkeit des Ich zum Bewusstsein bringt.

Zuerst wird durch diesen Process die Empfindung erzeugt, wobei noch nichts Aeusseres gesetzt wird, sondern das Ich sich nur durch etwas Fremdes in sich beschränkt fühlt. Auf die Empfindung folgt die Anschauung. Es wird etwas ausser uns gesetzt, das Angeschaute, welches dem anschauenden Subject durch eine noth-

wendige Täuschung als ein von Aussen kommendes erscheint, die Richtung des Producirens und des Auffassens ist eine ganz entgegengesetzte, und deshalb kann das Ich nicht in demselben Acte auffassen und produciren zugleich. Beim Auffassen erscheint ihm das Product schon als ein fertiges. Damit die Anschauung aber Realität gewinne, muss sie festgehalten werden. Dies geschieht durch den Verstand, welcher die Anschauung fixirt, sie zu etwas Erkanntem macht. Sind Zeit und Raum Gesetze des Anschauens, so die Kategorien Gesetze dieses Fixirens. Hat der Verstand die Gegenstände festgesetzt, so reflectirt über sie die Urtheilskraft, indem sie vergleicht, die Verhältnisse bestimmt, subsumirt u. s. w. Die Anschauung der vollkommenen Spontaneität des Ich, aus welcher folgt, dass nichts real sein könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu sein, und umgekehrt, ist die Vernunfterkenntniss, die Grundlage alles Wissens. Hier ergreift das Ich sich selbst, d. h. kommt zum reinen Selbstbewusstsein. Hier ist die Entwickelung zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, erkennt aber, dass das Bestimmtwerden des Ich aus ihm selbst hervorgeht, und damit ist der Uebergang zum Praktischen gegeben.

Unerklärt blieb bisher der Anstoss, durch welchen die unendliche Thätigkeit des Ich begrenzt wird. Dieser wurde nur postulirt, der Grund dazu muss aber gefunden werden, sonst hätte die Wissenschaftslehre kein festes Fundament. Der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre war: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Das Ich ist absolut, frei, nach diesem Satze, es hat unendliche Thätigkeit, oder es geht mit seinem Streben in die Unendlichkeit. Der Trieb kann so sein Ziel nicht erreichen, kann nicht causal werden. Damit das Ich dies werde, damit es überhaupt praktisch werde, setzt es ein Gegenstreben entgegen, und so entsteht der Anstoss oder das Nicht-Ich. Damit ist die Welt gesetzt, die aber nur in einem Ich und für ein Ich ist. Es entsteht ein Wechselverhältniss zwischen der Freiheit des Ich im Verhältniss zur Welt, insofern es praktisch ist, und der Gebundenheit des Ich durch die Welt, insofern es als Intelligenz erscheint. Der Begriff der Pflicht, welcher als unbedingtes Sollen auftritt, nöthigt aber das Ich, die Welt, das Nicht-Ich, das eine blosse Schranke ist, als ein Nichtiges zu erkennen und zu bekämpfen. Die moralische Weltordnung wird von Ewigkeit her dafür gesorgt haben, dass endlich gelinge, was sein soll, d. h. dass die Vernunft = Ich über die Unvernunft = Nicht-Ich siegen werde. Die Natur selbst als das Unvernünftige kann keinen Zweck haben, und es tritt bei Fichte die völlige Naturverachtung zu Tage.

Von einzelnen Disciplinen hat Fichte nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre bearbeitet das Naturrecht und die Moral, indem er das erstere als durchaus unabhängig von der Moral behandelte. Erst im Naturrecht construirt Fichte die Mehrheit der Individuen. Das Ich kann sich nicht als freies Subject denken, ohne sich durch ein Aeusseres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunftwesen sollicitirt werden; es muss also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen ausser sich denken, also sich als ein Ich unter mehreren setzen. Alles Recht bezieht sich auf Gemeinschaft und kann nur in einer Gemeinschaft existiren. Das allgemeine Rechtsgesetz lautet: Es muss jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der Andern beschränken, unter der Bedingung, dass die Andern in Bezug auf ihn das Gleiche thun. Der Staat hat die Aufgabe, das Vernunftrecht in Allem, was menschliches Bedürfniss ist, zu verwirklichen, hat aber mit der Gesinnung nichts zu thun. Er ist nothwendig, um dem Vernunftrecht die äussere Sanction zu verleihen; und er entsteht durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder, sich ihre Rechte gegenseitig zu sichern.

Die Moral bezieht sich nicht auf das äussere Verhalten der Menschen wie das Recht, sondern auf den Willen; und zwar muss das Princip der Gesetzgebung für den Willen sich ergeben aus dem Begriffe der Freiheit, der unbedingten Selbstthätigkeit als dem Wesen des Ich. Aus diesem ergiebt sich die Forderung der Selbständigkeit, Selbstbestimmung, der Trieb dazu, welcher als „reiner Trieb“ alle Sittlichkeit begründet. Das Princip der Sittenlehre besteht demnach in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme bestimmen solle. Die Aeusserung und Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich ist das Sittengesetz. Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück.

In der „Kritik aller Offenbarung“ nimmt Fichte an, dass unter der Voraussetzung totaler Entartung die Empfänglichkeit für Moralität mittelst der Sinnlichkeit vermöge der Religion durch Wunder und Offenbarungen angeregt werden könne (wogegen Kant in seiner Relig. innerh. d. Grenz. d. Vnft. alle aussermoralischen Elemente als statutarische bezeichnet und nicht als von Gott unmittelbar veranstaltete Heilmittel, sondern nur als menschliche Verunstaltungen der rein moralischen Religion gelten lässt). Auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre lässt Fichte die Religion ganz in den Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgehen. So insbesondere in der Abhandlung vom Jahre 1798 über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschliessenden Vertheidigungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Der Gottesglaube ist die ihm praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung“, sagt Fichte in jener Abhandlung, „ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen.“ Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolute gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von anderer Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.“ (Forberg hat in dem Aufsatz, welchem der fichtesche vorangeschickt wurde, es für ungewiss erklärt, ob ein Gott sei, den Polytheismus, falls nur die mythologischen Götter moralisch handelten, für eben so verträglich mit der Religion wie den Monotheismus und in künstlerischem Betracht für vorzüglicher erklärt, die Religion auf zwei Glaubensartikel beschränkt: den Glauben an die Unsterblichkeit der Tugend, d. h. den Glauben, dass es immer auf Erden Tugend gab und giebt, und den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, d. h. die Maxime, an der Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolges nicht klar erwiesen sei, endlich es dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben, ob er es rathsamer finde, an

einen alten Ausdruck „Religion“ einen neuen, verwandten Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr Vielen schwerer oder gar nicht Eingang zu finden. Forberg hat auch später noch, in einem Briefe an Paulus, Coburg 1821, in: Paulus u. s. Zeit, von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853, Bd. II, S. 268 f. vgl. Hase, Fichte-Büchlein, S. 24 f., erklärt: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis ans Ende, das für mich ein totales Ende ist“ etc., wogegen Fichte über die Unsterblichkeit, obschon er sich zu verschiedenen Zeiten verschieden äussert, doch stets affirmativere Ansichten gehegt hat; kein wirklich gewordenes Ich kann nach Fichtes Doctrin jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit. Wirklich geworden im vollen Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffs erscheint, das also etwas allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat. Vgl. Löwe, die Ph. F.s, Stuttg. 1862, S. 224—230.)

Die „Bestimmung des Menschen“, Berlin 1800, ist eine lebendige exoterische Darstellung des fichteschen Idealismus in seinem Gegensatze zum Spinozismus.

Bald nach dem Atheismus-Streit ging Fichte dazu über, den Ausgangspunkt seines Philosophirens im Absoluten zu nehmen, insbesondere bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (erst in den Werken, Bd. II, 1845 gedruckt), in welche auch einzelne schleiermachersche Begriffe aus den Reden über die Religion eingegangen sind, und in der „Anweisung zum seligen Leben.“ Er erklärt Gott für das allein wahrhaft Seiende, welches sich durch sein absolutes Denken die äussere Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Zu den beiden früher (im Anschluss an Kants Ethik) unterschiedenen praktischen Lebensstandpunkten, dem des Genusses und dem des Pflichtbewusstseins in der Form des kategorischen Imperativs fügt Fichte nunmehr drei andere hinzu, die ihm als höhere gelten: die positive oder schaffende Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntniss.

In der Schrift: „Grundzüge d. gegenw. Ztalt.“, Vorlesg., geh. zu Berlin, 1804 bis 1805 (Berl. 1806), unterscheidet F. geschichtsphilosophisch fünf Perioden: 1. diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den blossen Vernunftinstinct geordnet werden; 2. diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden und, nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese Wenigen in eine zwingende äussere Autorität für Alle verwandelt wird; 3. diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird; 4. diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; 5. diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, und da diese Kunst die vernunftgemässe Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet, und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird und unsere Gattung die höheren Sphären einer andern Welt betritt. Die letzte Periode ist eine Rückkehr zum Ursprunge, jedoch so, dass die Menschheit sich mit Bewusstsein wieder zu dem macht, was sie ohne ihr Zuthun gewesen ist. F. findet, dass seine Zeit in der dritten Epoche stehe. — In den im Sommersemester 1813 gehaltenen Vorlesungen üb. d. Staatslehre erklärt F. (Werke, Bd. IV, 508) die Geschichte für den Fortgang von der ursprünglichen, auf blossem Glauben beruhenden Ungleichheit zu der Gleichheit, die das Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes sei.

Die Energie der sittlichen Gesinnung F.s hat sich zumeist in seinen „Red. an d. dtsche Nation“ bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. „Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken, so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen.“ Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbstthätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung, für welche F. in Pestalozzis Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die grossentheils überspannt und abenteuerlich sind, wohl aber durch das ethische Princip hat F. zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt, und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichtes früheren Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Cultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden liess, contrastirt scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des Deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identificirenden Cultus des Deutschthums potenzirt.

F.s spätere Lehre ist eine Fortbildung der früheren in der nämlichen Richtung, in welcher Schelling über Fichte hinausging. Die Differenz zwischen F.s früherem und späterem Philosophiren ist vielleicht in der Sache geringer, als in der Lehrform. Schelling, der seinen eigenen Einfluss auf F.s spätere Gedankenbildung wohl überschätzt hat, mag die Differenz überspannt und vielleicht F.s früheren Standpunkt zu subjectivistisch gedeutet haben. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, dass F. von Kants transscendentaler Apperception, welche das reine Selbstbewusstsein jedes Individuums ist, ausgehend, mehr und mehr in dem Begriff des alle Individuen in sich befassenden Absoluten das Princip seines Philosophirens gefunden hat und dass demgemäss sein späteres Lehrgebäude auch materiell von dem früheren gar nicht unbeträchtlich verschieden ist.

Zu der von Fichte in der „Wissenschaftslehre“ dargelegten Doctrin hat sich eine Zeit lang auch Reinhold bekannt, der später theils bardilische, theils jacobische Ansichten annahm; Friedr. Carl Forberg (1770—1848) und Friedr. Imm. Niethammer (1766—1848) schlossen sich an eben jene Lehre an; Johannes Baptista Schad und G. E. A. Mehmel haben in Schriften und Vorlesungen eben diese Doctrin vertreten.

Von Fichte angeregt, ging Friedr. Schlegel (1772—1829), indem er an die Stelle des reinen Ich das geniale Individuum setzte, zu einem Cultus der Genialität fort. Im Anschluss an Jacobi gegen den Formalismus des kategorischen Imperativs (mit der Wendung, dem Kant sei „die Jurisprudenz auf die inneren Theile geschlagen“) polemisirend, findet er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wozu sich die pflichttreue Arbeit nur wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume verhalte. Indem das Genie sich über jede für das gemeine Bewusstsein geltende Schranke erhebt und über alles, was es selbst anerkennt, sich wiederum erhebt, so ist sein Verhalten das ironische. Eine positive Befriedigung kennt diese „Ironie“ nicht, und die Erhebung, durch welche jedesmal das, was früher ein Ziel ernsten Strebens war, zum Object heiteren Spiels herabgesetzt wird, besteht ihr nicht in der thatkräftig fortschreitenden Arbeit des Geistes, sondern nur in der stets erneuten Negation, die alle Besonderheit in den Abgrund des Absoluten versenkt. Verwandt mit Schlegels Denkrichtung ist die von Novalis (Friedr. v. Hardenberg, 1772—1801). Ins Extrem treibt Schlegel das ironische Verhalten und die Polemik gegen die Sitte in dem Roman: Lucinde, Berl. 1799, durch die Bekämpfung der Schamhaftigkeit und das „Lob der Frechheit“, wo bei

dem Mangel eines positiven sittlichen Gehaltes die berechtigte Polemik gegen einen rigoristischen Formalismus in eine sittenlose Frivolität umschlägt. (Schleiermacher hat seine idealere Auffassung des Rechts der Individualität in den Roman hineingetragen.) Später fand F. Schlegel im Katholicismus die Befriedigung, die ihm seine Philosophie nicht dauernd zu gewähren vermochte. Trotz der Beziehung zu Fichtes Lehre ist die schlegelsche Romantik und Ironie, sofern sie die Willkür des Subjects an die Stelle des Gesetzes im Denken und Wollen treten lässt, nicht eine Consequenz, sondern (wie Lasson in seiner Schrift üb. Fichte S. 240 sie richtig bezeichnet) „das directe Widerspiel des Fichteschen Geistes". (Vgl. J. H. Schlegel, d. neuere Romantik und ihre Beziehung z. fichteschen Philos., Rastatt 1862.)

§ 23. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (später von Schelling, geb. 1775, gest. 1854) hat die fichtesche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identitätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten desselben, der Lehre von der Natur und vom Geist, vorzugsweise die erstere ausgebildet. Object und Subject, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten. Wir erkennen diese Identität mittelst intellectueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprincip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Continuität aller Natururachen zu einem Gesammtorganismus verknüpft. Dieses Princip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwickelung sind: das theoretische, das praktische und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewusste Nachbildung der bewusstlosen Naturidealität, Nachbildung der Natur in den Culminationspunkten ihrer Entwickelung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form.

Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Platon und Neuplatonikern, Giordano Bruno, Jakob Böhme und Anderen hat Schelling später eine synkretistische Doctrin gebildet, die immer mythischer geworden ist, auf den Entwickelungsgang der Philosophie aber einen weit geringeren Einfluss als das anfängliche Identitätssystem gewonnen hat. Schelling hat nach Hegels Tode das Identitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative

Philosophie bezeichnet, welche der Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ bedürfe. Diese Theosophie ist eine Speculation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums oder des Katholicismus und Protestantismus in einer Johanneskirche der Zukunft aufgehoben werden soll. Der Erfolg ist weit hinter Schellings grossen Verheissungen zurückgeblieben.

Schellings Werke hat in einer Gesammtausgabe, welche ausser dem früher Gedruckten auch vieles bis dahin Ungedrucktes enthält, sein Sohn K. F. A. Schelling edirt, 1. Abth. 10 Bde., 2. Abth. 4 Bde., Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. Von G. L. Plitt in Erlangen ist hrsgeg. worden: Aus Sch.s Leb., in Briefen, Bd. I, 1775—1803, Lpz. 1869; Bd. II, 1803—20, Leipz. 1870. Schelling ist auch der Verf. der „Nachtwachen von Bonaventura“, Penig 1805, die eine pessimistische, ja nihilistische Tendenz haben. Ueber Schelling handelt insbesondere C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesgn., geh. im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843. Vgl. die Darstellungen seines Systems bei den Historikern Michelet, Erdmann etc., ferner unter den älteren Schriften namentlich die von Jak. Fries üb. Reinhold, Fichte und Schelling, Lpz. 1803, F. Köppen, Sch.s Lehre od. das Ganze d. Philos. des absol. Nichts, nebst drei Briefen von F. H. Jacobi, Hamburg 1803, wie auch Jacobis Schrift v. d. göttl. Dingen, Lpz. 1811 (s. ob. § 21, S. 251), von neueren mehrere bei der Eröffnung der Vorlesungen Sch.s in Berlin erschienenen Streitschriften: Schelling u. d. Offenbarg., Krit. d. neuest. Reactionsversuchs geg. d. freie Philos., Lpz. 1842, (Glaser) Differenz d. schellingschen u. hegelschen Philos., Leipz. 1842, Marheineke, Krit. d. sch.schen Offenbargsphil., Berl. 1843. Salat, Sch. in München, Heidelb. 1845. L. Noack, Sch. u. die Philos. der Romantik, Berlin 1859. Planck, Schellings nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung für Philos. u. Theologie, 1858. Mignet, notice historique sur la vie et les travaux de M. de Sch., Paris 1858. E. A. Weber, examen critique de la philos. religieuse de Sch., thèse, Strassb. 1860. Abhandlgn. von Hub. Beckers in den Abh. der bayer. Akad. d. Wiss. (üb. die Bedeutung d. sch.schen Metaph., e. Beitrag z. tieferen Verständn. d. Potenzen- u. Principienlehre Sch.s, in: Abh. der philos.-philol. Cl. der Akad. d. Wiss., Bd. IX, München 1863, S. 399–546; üb. d. wahre u. bleibende Bedeutg. d. Naturphilos. Sch.s, ebd. Bd. X, 2, Münch. 1865, S. 401–449; die Unsterblichkeitslehre Sch.s im ganz. Zusammenhange ihrer Entwickel. dargest., ebd. Bd. XI, 1, Münch. 1866, S. 1—112, v. dems. Sch.s Geistesentwickelung, Rede, Münch. 1875), v. Ehrenfeuchter, Dorner, Hamberger in den Jahrb. f. deutsche Theol., auch in der 1863 ersch. Abhandlg.: Christenth. u. moderne Cultur, Hoffmann im Athenaeum, Brandis (Gedächtnissrede) in den Abh. d. Berl. Akad. 1855, Böckh, üb. Sch.s Verhältn. zu Leibniz, in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1855, kl. Schr. Bd. II. E. v. Hartmann, Sch.s positive Philos. als Einheit v. Hegel u. Schopenhauer, Berl. 1869. J. G. T. F. Helmes, d. Zeitgeist m. besond. Rücks. auf d. Weltanschauung Sch.s in dess. letztem Syst., Münch. 1874. Kuno Fischer, F. W. Schelling, im VI. Bd. seiner Gesch. der neueren Philos. H. v. Stein, Sch., populär-wissenschaftl. Vortr., Rostock 1875. Th. Hoppe, d. Philos. Sch.s u. ihr Verh. zum Christenth., Diss., Rostock 1875. R. Zimmermann, Sch.s Philos. der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877. Constantin Frantz, Sch.s positive Philos., 1. Th., Cöthen 1879.

Sohn eines württembergischen Landgeistlichen, geb. zu Leonberg am 27. Jan. 1775, trat Schelling, dessen glänzende Anlagen sich früh entwickelten, bereits in seinem 16. Lebensjahre, zu Michaelis 1790, in das theologische Seminar zu Tübingen. Er trieb ausser den theologischen Studien philologische und philosophische, dann 1796 und 97 zu Leipzig besonders naturwissenschaftliche und mathematische. Auf Göthes Veranlassung 1798 nach Jena berufen, docirte er hier neben Fichte und ebendaselbst auch noch nach dessen Abgange. Hier lernte er bald die geistvolle Caroline, die Frau A. W. Schlegels kennen, geb. Michaelis, verwittwete Böhmer, die er, nachdem sie sich von Schlegel hatte scheiden lassen, 1803 heirathete. Sie

starb schon 1809. (S. Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling u. A., herausg. von G. Waitz, Lpz. 1871.) Sch. erhielt 1803 eine Professur der Philosophie in Würzburg, die er bis 1806 bekleidete, wurde dann Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (später deren beständiger Secretair), las in Erlangen 1820—26, ward 1827, als unter Aufhebung der Universität zu Landshut die zu München gegründet wurde, an derselben Professor. Von da 1841 nach Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften berufen, hielt er an der dortigen Universität einige Jahre lang Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber bald diese Lehrthätigkeit wieder auf. Er starb am 20. August 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz.

In seiner Magisterdissertation „Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum" (1792), gab er der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische Deutung, im Anschluss an herdersche Ideen. In gleichem Geiste war die Abhandlung geschrieben, die 1793 in Paulus' Memorabilien (Stück V, S. 1—65) erschien: „Ueber Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältest. Welt". Der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchengeschichte gehört die Abhandlung an: „de Marcione Paulinarum epistolarum emendatore", 1795. Immer mehr aber wandte sich Sch.s Interesse der Philosophie zu. Er las Kants Vernunftkritik, Reinholds Elementarphilosophie, Maimons neue Theorie des Denkens, G. E. Schulzes Aenesidemus und Fichtes Recension dieser Schrift und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, und schrieb 1794 die (zu Tübingen 1795 ersch.) wesentlich fichtesche Gedanken bringende Schrift: „Ueber die Möglichk. einer Form d. Philosophie überhaupt", worin er zu zeigen sucht, dass weder ein materialer Grundsatz, wie Reinholds Satz des Bewusstseins, noch ein bloss formaler, wie der Satz der Identität, sich zum Princip der Philosophie eigne; dieses Princip müsse in dem Ich liegen, in welchem das Setzen und das Gesetzte zusammenfallen. In dem Satze: Ich = Ich, bedingen Form und Inhalt sich gegenseitig.

In der nächstfolgenden Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie od. üb. das Unbedingte im menschl. Wissen", Tüb. 1795 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften", Landshut 1809), bezeichnet Sch. als das wahre Princip der Philosophie das absolute Ich. Das Subject ist das durch ein Object bedingte Ich; der Gegensatz zwischen Subject und Object setzt ein absolutes Ich voraus, welches nicht durch ein Object bedingt ist, sondern alles Object ausschliesst. Das Ich ist das Unbedingte im menschlichen Wissen; durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung durch das Ich muss sich der ganze Inhalt alles Wissens bestimmen lassen. Die kantische Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist in ihrer höchsten Abstraction vorgestellt, keine andere, als diese: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Im endlichen Ich ist die Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit; das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, keine Persönlichkeit; die Causalität des unendlichen Ich kann nicht als Moralität, Weisheit etc., sondern nur als absolute Macht vorgestellt werden.

In den „philos. Briefen üb. Dogmatismus und Kriticismus", in Niethammers philos. Journal 1796 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften", Landshut 1809), tritt Sch. den Kantianern entgegen, die er im Begriff findet, „aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte." Sch. sucht (besonders bei dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes) nach-

zuweisen, dass der Kriticismus in dem Sinne, wie die meisten Kantianer denselben verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus sei; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzten Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subject und Object durch Reduction des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. „Uns Allen", sagt Sch., „wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben". Schelling nennt dieselbe die „intellectuelle Anschauung". (Freilich ist das, was er hier beschreibt, vielmehr eine Abstraction, als eine Anschauung.) Spinoza, meint Schelling, objectivirt dogmatisch oder realistisch diese Anschauung und glaubt daher (gleich dem Mystiker) sich im Absoluten zu verlieren; der Idealist aber erkennt sie als Anschauung seiner selbst; sofern wir streben, das Absolute in uns zu realisiren, sind nicht wir in der Anschauung der objectiven Welt, sondern ist sie in dieser unserer Anschauung verloren, in welcher Zeit und Dauer für uns dahinschwinden und die reine absolute Ewigkeit in uns ist. — Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst. Obwohl Kant die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung negirt, so glaubt doch Schelling (in den 1796 und 97 geschriebenen, gleichfalls zuerst in dem von Fichte und Niethammer hrsg. philos. Journal erschienenen, in den „philos. Schriften" 1809 wiederabgedr. „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre") mit dem Geist seiner Lehre sich in Uebereinstimmung zu finden, da Kant selbst das Ich in dem Satze: Ich denke, für eine rein intellectuelle Vorstellung erkläre, die allem empirischen Denken nothwendig vorangehe. Die von Reinhold aufgeworfene Frage, ob Fichte durch seine Behauptung, dass das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres sei, von Kant abweiche, beantwortet Schelling, indem er sagt: „Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, dass der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muss Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren und spricht daher von Dingen an sich als solchen, die den Stoff zu unseren Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letzteren, dass er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, die Autonomie des Willens, zum Princip der gesammten Philosophie erweitert und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht höhere Philosophie heissen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch, noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist." Von der (historisch richtigen) Auffassung der kantischen „Dinge an sich" im eigentlichen Sinne redet Schelling mit derselben Verachtung, wie von der (aristotelischen, im Wesentlichen gleichfalls historisch richtigen) Auffassung der platonischen Ideen als Substanzen, indem er die (grossentheils allerdings unleugbar vorhandenen und auch von Anderen bereits aufgezeigten, theilweise jedoch nur vermeintlichen, durch Schellings eigenes Missverständniss erzeugten) Widersprüche urgirt, in welche jene Auffassung sich verwickele. „Die unendliche Welt ist ja nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Nicht also Kants Schüler! Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das,

unserem Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, dass sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist und die eben so gut auch anders sein könnte, mit Gesetzen, die, sie wissen nicht wie und woher, in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewusstsein, dass die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese ewige und nothwendige Natur, gehorcht ihrem speculativen Gutdünken? Und dies soll Kant gelehrt haben? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abenteuerlicher gewesen wäre." *)

Im Jahre 1797 erschien zu Leipzig der erste (und einzige) Theil der „Ideen zu e. Philos. d. Natur" (2. Aufl. Landshut 1803), im Jahre 1798 zu Hamburg die Schrift: „Von der Weltseele, e. Hypothese d. höher. Physik z. Erklärung des allgemein. Organismus" (der 2. Aufl., welche zu Hamb. 1806 erschien, wie auch der 3., Hamb. 1809, ist eine Abh. „üb. d. Verhältn. des Realen und des Idealen in der Natur od. Entwicklg. d. erst. Grundsätze der Naturphilos. an den Principien der Schwere und des Lichts" beigefügt). Im folgenden Jahre erschien: „Erster Entwurf e. Systems der Naturphilos.", Jena u. Lpz. 1799, nebst der kleinen Schrift: Einleitung zu diesem Entwurf, oder: üb. d. Begriff der speculativ. Physik u. d. innere Organisation e. Systems dieser Wissensch. Dann folgt das „Syst. des transscendentalen Idealismus", Tübing. 1800. Sch. betrachtet in diesen Schriften das Subjective oder Ideelle und das Objective oder Reelle als zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern. Auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruht alles Wissen. Demgemäss giebt es (wie Sch. namentlich in der Einleitung zu seinem Entwurf eines Syst. der Naturphil. und im Syst. des transsc. Idealismus ausführt) nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Die erste

---

*) Diese Kritik trifft nur halb zu, sofern nicht auf die Dinge an sich selbst, sondern auf die durch sie in uns hervorgerufenen Vorstellungen die apriorischen Formen und Gesetze übertragen werden sollen; da aber diese Vorstellungen, sofern sie von Dingen an sich abhängen, auch durch diese mitbestimmt sein müssen, so liegt in der That in der Doctrin Kants und seiner strengen Anhänger die Ungereimtheit, dass eben diese Vorstellungen doch zugleich auch widerstandslos, als ob sie gar nicht durch die Dinge an sich mitbestimmt wären, den Gesetzen gehorchen sollen, welche das Ich „ganz frei und selbstbeliebig" aus sich erzeugt (vgl. oben S. 215). Wenn übrigens Schelling selbst dafür hält, es gebe für unsere Vorstellungen kein Original ausser ihr, und es finde zwischen dem vorgestellten und wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt, so beweist dies nur, dass er — ebenso wie später Hegel und Andere — Kants erkenntnisstheoretisches Problem nicht gelöst und nicht einmal verstanden hat. Ein wesentlich anderes Problem, nämlich das des realen Verhältnisses zwischen Natur und Geist, hat sich, ihm selbst unbewusst, in seinem Philosophiren jenem erkenntnisstheoretischen Probleme untergeschoben und ist von ihm geistvoll und tief in seinen nächstfolgenden Schriften behandelt worden, während jenes ungelöst blieb, aber Schelling selbst und seinen Nachfolgern irrigerweise mit diesem zugleich für gelöst galt. Dass die Natur teleologisch durch den Geist, der aus ihr hervorgehen soll, bedingt sei, wie dieser genetisch durch sie bedingt ist, ist allerdings ein Gedanke von tiefer und bleibender Wahrheit; aber von dem einzelnen Erkenntnissact des Individuums ist doch das jedesmalige Erkenntnissobject nicht abhängig, sondern besteht an sich ausserhalb des individuellen Bewusstseins, auf dieses Ansich hat Schelling seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet.

Aufgabe ist die der speculativen Physik, die andere die der Transscendentalphilosophie. Die Transscendentalphilosophie betrachtet, indem sie die reelle oder bewusstlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle oder bewusste zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muss. Zum Behuf der Erklärung des Fortgangs der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Sch. eine Weltseele an als ein organisirendes, die Welt zum System bildendes Princip.*) Sch. fasst im „System des transscendentalen Idealismus“ die Grundgedanken seiner Naturphilosophie (welche obschon mit Irrigem und Phantastischem untermischt, doch von bleibendem Werthe sind) dahin zusammen: „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstes erkannt wird“. Aus dem Subjectiven aber das Objective entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie. „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie.“

Sch. theilt die Transscendentalphilosophie, den drei kantischen Kritiken gemäss, in drei Theile: die theoretische Philosophie, die praktische, und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmässigkeit und von der Kunst. In dem theoretischen Theile der Transscendentalphilosophie betrachtet Sch. die Stufen der Erkenntniss in ihrer Beziehung auf die Stufen der Natur. Die Materie ist der erloschene Geist; die Acte und Epochen des Selbstbewusstseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Construction wiederfinden. Alle Kräfte des Universums kommen zuletzt auf Vorstellungskräfte zurück; der leibnizische Idealismus, dem die Materie als der Schlaf-

---

*) In der Annahme einer Weltseele ist unter den alten Philosophen namentlich Platon, unter den durch Kant angeregten Denkern aber Sal. Maimon Schelling vorangegangen: Maimon handelt „üb. die Weltseele, entelechia universi“, im Berlinisch. Journal f. Aufkläрg., hrsg. v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92. Er bemerkt mit Recht, dass man nach Kant so wenig behaupten dürfe, dass es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als dass es bloss eine einzige allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, hält aber für eine zulässige und die Naturerkenntniss fördernde Hypothese die Annahme einer Weltseele als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des thierischen Lebens und des Verstandes und der Vernunft im Menschen.

zustand der Monaden gilt, ist, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden. Die Organisation ist darum nothwendig, weil die Intelligenz sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen muss, insofern diese in sich selbst zurückläuft; dies aber kann sie nicht, ohne jede Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen; die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession ist eben die Organisation. Es ist aber eine Stufenfolge der Organisation nothwendig, weil die Succession, die der Intelligenz zum Object wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben sich zu organisiren ist. In der Stufenfolge der Organisation muss nothwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv: die Vorstellung von Objecten ausser mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen ausser mir, und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewusstsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt ist die Bedingung der Freiheit. Ob aber alle Vernunftwesen der Vernunftforderung gemäss ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muss eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behuf der Freiheit.

Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische umzuwandeln, sind verfehlt und schlagen in Despotismus um. Ursprünglich hat der Trieb zur Reaction gegen Gewaltthätigkeit die Menschen zu einer Rechtsordnung geführt, die für das nächste Bedürfniss eingerichtet war. Die Sicherung guter Verfassung des einzelnen Staates liegt zuhöchst in der Unterordnung der Staaten unter ein gemeinsames, von einem Völkerareopag gehandhabtes Rechtsgesetz. Das allmähliche Realisiren der Rechtsverfassung ist das Object der G e s c h i c h t e. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre; nur durch die ganze Geschichte kann der Beweis vom Dasein Gottes vollendet sein. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes oder der moralischen Weltordnung; diese wird existiren, sobald jene sie errichten. Die Geschichte nähert sich diesem Ziele vermöge einer prästabilirten Harmonie des Objectiven oder Gesetzmässigen und des Bestimmenden oder Freien, welche nur denkbar ist durch etwas Höheres, was über beiden ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven, dem Bewusstsein und dem Bewusstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen. Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Erscheinens in das Bewusste und Bewusstlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Sch. unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisirt. In der ersten Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewusstlos auch das Grösste und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat

und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten Periode offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien, und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmässigkeit in der Geschichte herbei; diese Periode lässt Sch. mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker unter einander verbunden wurden und, was bis dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, dass selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein." Auf der nothwendigen Harmonie der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit beruht die Naturzweckmässigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmässig, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein. Das Ich selbst aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewusst und bewusstlos, in der Kunstanschauung.

Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewussten und Bewusstlosen im Ich und Bewusstsein dieser Identität, das fasst die Anschauung des Kunstproductes in sich zusammen. Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Wo Schönheit ist, ist der unendliche Widerspruch im Object selbst aufgehoben; wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Das künstlerische Produciren ist nur durch Genie möglich, weil seine Bedingung ein unendlicher Gegensatz ist. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurtheilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturproduct als schlechthin zufällig erscheint, Princip und Norm. Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Function eine und dieselbe Aufgabe; aber die Art der Lösung ist eine verschiedene, sofern sie in der Wissenschaft mechanisch ist und das Genie in ihr stets problematisch bleibt, während jede künstlerische Aufgabe nur durch Genie aufgelöst werden kann. Die Kunst ist die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Die „Zeitschrift für speculative Physik", 2 Bde., hrsg. von Schelling, Jena und Leipzig 1800—1801, enthält im ersten Bande neben Abhandlungen von Steffens namentlich eine „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik" von Schelling, an deren Schluss sich die bemerkenswerthe Aeusserung findet: „wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem das Wissen über alles geht, ist die, welche die Natur selbst genommen hat", ferner „Miscellen", unter welchen ein kurzes naturphilosophisches Gedicht hervorgehoben zu werden verdient, das den Grundgedanken der fortschreitenden Entwickelung des in der Natur gleichsam versteinerten Riesengeistes zum Bewusstsein, welches er im Menschen gewinnt, sehr lebendig und klar darstellt. Der Mensch kann zu sich im Hinblick auf die Welt sprechen: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt. Vom ersten Ringen dunkler Kräfte bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte, wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, die erste Blüth', die erste Knospe

schwillt, zum ersten Strahl von neugebornem Licht, das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht und aus den tausend Augen der Welt den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben, Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben". In der „Darstellung meines Systems" im zweiten Bande dieser Zeitschrift führt Schelling die Nebenordnung der Natur- und Transscendentalphilosophie auf den Grundgedanken zurück, dass nichts ausser der absoluten Vernunft, sondern alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden müsse. Die Vernunft ist das Wahre an sich; die Dinge an sich erkennen, heisst, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Schelling weist unter bildlicher Anwendung mathematischer Formeln die Stufen der Natur als Potenzen des Subjects-Objects nach. Die Darstellung der Stufen des Geistes fehlt. Die Differenz, welche Schelling (hypothetisch und mit der Hoffnung auf spätere Einigung) zwischen seinem Standpunkt und dem fichteschen findet, bezeichnet er durch den Gegensatz der Formeln: Ich = Alles, und Alles = Ich, auf jenem Satze beruhe Fichtes subjectiver Idealismus, auf diesem sein eigener objectiver Idealismus, den Schelling auch das absolute Identitätssystem nennt.

Im Jahre 1802 erschien das Gespräch: „Bruno od. üb. das natürl. und göttl. Princip der Dinge", Berl. 1802 (2. Aufl. ebd. 1842), worin Sch. sich theils an Sätze des Giordano Bruno, theils an den Timaeus des Platon anlehnt. Neben der Indifferenz wird hier mitunter das Ideale Gott genannt. Theils an den Bruno, theils an die Darstellung des Systems im zweiten Bande der Zeitschrift für specul. Physik schliessen sich die „Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" an, welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik", Tüb. 1802, enthält, die auf einen Band beschränkt blieb. In demselben Jahre verband sich Schelling mit Hegel zur Herausgabe der Zeitschrift: „Kritisches Journal der Philosophie". Tüb. 1802—1803. (Der in diesem Journal enthaltene Aufsatz: „üb. d. Verhältniss der Naturphil. zur Philos. überhaupt" ist nicht von Hegel, der übrigens die meisten Beiträge geliefert hat, sondern von Schelling verfasst worden, was sich nach Erdmanns Bemerkung aus der Nichtunterscheidung der Logik als des allgemeinen Theiles der Philosophie von der Natur- und Transscendental-Philosophie, da doch Hegel nachweisbar damals schon diese Unterscheidung machte, schliessen lässt, obschon Michelet in seiner Schrift: Schelling und Hegel, Berlin 1839, und Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843, S. 190—195 das Gegentheil behauptet haben; für Schellings Autorschaft erklärt sich auch Haym, Hegel u. s. Zeit, S. 156 und 495; doch vgl. andererseits Rosenkranz und Michelet in der Zeitschrift: „der Gedanke", Bd. I, Berl. 1861, S. 72 ff. Auch die Autorschaft der Abhandlungen: über Rückert und Weiss, und: über Construction in der Philosophie, ist streitig; doch scheinen beide Hegel zugeschrieben werden zu müssen.)

Die Grundzüge seines gesammten Lehrgebäudes hat Sch. in populärer Form in seine (1802 gehaltenen) „Vorlesungen üb. d. Methode des akadem. Studiums", Stuttg. u. Tüb. 1803 (3. Aufl. ebd. 1830) aufgenommen. Sch. definirt hier die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die Wissenschaft alles Wissens, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung intellectueller Anschauung ist philosophische Construction. In der absoluten Identität oder der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besondern liegen besondere Einheiten, welche den Uebergang zu den Individuen vermitteln: diese nennt Schelling im Anschluss an Platon Ideen. Diese Ideen können nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und die Philosophie

ist demgemäss die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Die Staatsverfassung, sagt Schelling, ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfliesst, der Monarch, die Ideen sind die Freien, die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sclaven und Leibeigenen. Schelling nimmt hiermit den Realismus (dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden), der seit dem Ausgange des Mittelalters von allen namhaften Philosophen aufgegeben worden war und nur in der Doctrin des Spinoza in Bezug auf die absolute Substanz in gewissem Sinne liegt, durch Verschmelzung dieser letzteren Doctrin mit Platons Ideenlehre von Neuem auf. Die Philosophie wird in drei positiven Wissenschaften objectiv, welche nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie sich gliedern. Von diesen ist die erste die Theologie, welche als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens den absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen objectiv darstellt. Die ideelle Seite der Philosophie, in sich getrennt objectivirt, ist die Wissenschaft der Geschichte, und sofern das vorzüglichste Werk der letzteren die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts oder die Jurisprudenz. Die reelle Seite der Philosophie wird, für sich genommen, äusserlich repräsentirt durch die Wissenschaft der Natur, und wiefern diese sich in der des Organismus concentrirt, die Medicin. Nur durch das historische Element können die positiven oder realen Wissenschaften von der absoluten oder der Philosophie geschieden sein. Da die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens. Sofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, so folgt, dass die juridische Facultät der medicinischen vorangehe. Der Gegensatz des Realen und Idealen wiederholt sich innerhalb der Religionsgeschichte als der des Hellenismus und des Christenthums. Wie in den Sinnbildern der Natur, lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium; in der idealen Welt, die sich in ihm erschliesst, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Die geschichtsphilosophische Construction, die Schelling im System des transscendentalen Idealismus gegeben hat, modificirt er jetzt in dem Sinne, dass er die bewusstlose Identität mit der Natur der ersten Periode als der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie vindicirt, dann mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur das Schicksal herrschen, endlich aber die Einheit als bewusste Versöhnung wiederhergestellt werden lässt; diese letzte Periode, welche die der Vorsehung sei, leite in der Geschichte das Christenthum ein. Die Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, sind von speculativer Bedeutung. Schelling deutet die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christenthums dahin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Christenthum als historische Erscheinung ist zunächst aus einem einzelnen religiösen Verein unter den Juden (dem Essäismus) hervorgegangen; seine allgemeinere Wurzel hat es in dem orientalischen Geist, der bereits in der indischen Religion das Intellectualsystem und den ältesten Idealismus geschaffen, und, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen war, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden hat; von ihm war von Alters her die Strömung unterschieden, die

in der hellenischen Religion und Kunst die höchste Schönheit geboren hat, während doch auch auf dem Boden des Hellenismus mystische Elemente sich finden und eine der Volksreligion entgegenstehende Philosophie, vornehmlich die platonische, eine Prophezeiung des Christenthums ist. Die Ausbreitung des Christenthums erklärt sich aus dem Unglück der Zeit, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; ihr Werth muss nach dem Maass bestimmt werden, in welchem sie die Idee des Christenthums ausdrücken. Weil diese Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so darf sie die Auslegung dieser für die erste Geschichte des Christenthums wichtigen Urkunden nicht binden. Die Entwickelung der Idee des Christenthums liegt in seiner ganzen Geschichte und in der neuen, von ihm geschaffenen Welt. Die Philosophie hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wiedererrungen und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums, in sich vorbereitet.

In den Bemerkungen über das Studium der Geschichte und der Natur geht Schelling von dem Gedanken aus, dass jene im Idealen ausdrücke, was diese im Realen. Er unterscheidet von der philosophischen Geschichtsconstruction die empirische Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, die pragmatische Behandlung der Geschichte nach einem bestimmten durch das Subject entworfenen Zweck und die künstlerische Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, welche die Geschichte als Spiegel des Weltgeistes, als ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes darstellt. Der Gegenstand der Historie im engeren Sinne ist die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Jeder Staat ist in dem Verhältniss vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Die Natur ist die reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectivirung. Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist der allgemeine Grund der lebendigen Erscheinungen. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung für ein methodisches Verfahren der empirischen Naturlehre; in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie, liegt die exoterische Seite, welcher die Naturwissenschaft zu ihrer objectiven Existenz bedarf; die Empirie schliesst sich der Wissenschaft als Leib an, sofern sie reine objective Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, in den verschiedenen Naturproducten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen. Die Kunst ist vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen; sie theilt mit der Philosophie die Aufhebung der Gegensätze der Erscheinung; aber sie verhält sich doch wiederum zur Philosophie, mit der sie sich auf dem letzten Gipfel begegnet, wie Reales zu Idealem. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.

Das in den bisher erwähnten Schriften dargelegte Identitätssystem ist Schellings relativ originale Leistung. Immer mehr wich von nun an die Fülle eigener Productivität einem Synkretismus und Mysticismus, der immer trüber und doch zugleich prätensionsvoller ward. Von Anfang an war Schellings Philosophiren in seinen einzelnen Schriften nicht eine Systembildung auf dem Grunde vorangegangener

Vertrautheit mit der Gesammtheit der früheren Leistungen, sondern vielmehr eine sofortige modificirende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker; je mehr daher sein Studium sich ausbreitete, um so mehr mangelte seinem Denken Princip und System. Einzelne mystische Anklänge finden sich schon in den Vorlesungen über akademisches Studium. Ein an den Neuplatonismus und danach auch an Sätze des Jakob Böhme anknüpfender Mysticismus beginnt Macht zu gewinnen in der durch Eschenmayers „Philos. in ihr. Uebergange z. Nichtphilos.“, Erlang. 1803 (worin Eschenmayer ähnlich wie Jacobi ein Hinausgehen über das philosophische Denken zum religiösen Glauben fordert) provocirten Schrift: „Philosophie und Religion“, Tüb. 1804, in welcher Schelling die Endlichkeit und Leiblichkeit für ein Product des Abfalls vom Absoluten, diesen Abfall aber, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei, für das Mittel zur vollendeten Offenbarung Gottes erklärt. Doch sind nur Anfänge des späteren Standpunkts in dieser Schrift nachzuweisen; die (oben erwähnte, der 2. Aufl. der Schrift von der Weltseele beigegebene) Abhandlung „üb. d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur“, wie auch die Schrift: „Darlegung d. wahr. Verhältnisses der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren“, Tüb. 1806, und die naturphilosophischen Aufsätze in den (von A. F. Marcus und Schelling herausgegebenen) „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“, Tüb. 1806—1808, zeigen neben theosophischen Elementen doch vorwiegend immer noch den alten Gedankenkreis. Eine treffliche Ausführung und Fortbildung der in früheren Schriften geäusserten Gedanken über Schönheit und Kunst enthält die 1807 gehaltene, in die „philos. Schriften“, Landsh. 1809, aufgenommene Festrede „üb. d. Verhältniss der bildend. Künste zu d. Natur“, welche als das letzte Ziel der Kunst die Vernichtung der Form durch Vollendung der Form bezeichnet; wie die Natur in ihren elementaren Bildungen zuerst auf Härte und Verschlossenheit hinwirkt und erst in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, so soll der Künstler, der der Natur als der ewig schaffenden Urkraft nacheifert und die Producte derselben nach ihrem ewigen, im unendlichen Verstande entworfenen Begriff im Momente ihres vollendetsten Daseins darstellt, erst im Begrenzten treu und wahr sein, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen und durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äusserste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt zu erreichen.

Die Theosophie prävalirt (zum Theil in Folge des zunehmenden Einflusses des der Lehre Jak. Böhmes und St. Martins huldigenden Franz Baader) in den „philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit u. die damit zusammenhängend. Gegenstände“, welche zuerst in den „philos. Schriften“, Landshut 1869, erschienen ist. Sch. hält an dem Grundsatz fest, dass von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein muss, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Er hält auch mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Zu diesem Behuf unterscheidet er in Gott drei Momente: 1. die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, 2. die Entzweiung in Grund und Existenz, 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Der Ungrund oder die Indifferenz, worin noch keine Persönlichkeit ist, ist nur der Anfangspunkt des göttlichen Wesens, das was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Basis der Realität. In ihm hat das Unvollkommene und Böse, das in den endlichen Dingen ist, seinen Grund. Alle Naturwesen haben ein blosses Sein im Grunde oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen

Sehnsucht und sind also in Bezug auf Gott bloss peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Die Freiheit des Menschen liegt in einer intelligiblen, vorzeitlichen That, durch welche er sich zu dem gemacht hat, was er jetzt ist; der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Nothwendigkeit unterworfen, aber diese Nothwendigkeit ruht auf seiner zeitlosen Selbstbestimmung.*) Wollen ist Ursein. Die Einheit des particularen Willens mit dem universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Der Mensch ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, der Erlöser der Natur, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, nach der letzten Scheidung Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht.

In der Streitschrift gegen Jacobi: „Denkmal der Schrift Jacobis von d. göttl. Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtl. täuschend. Lüge redenden Atheismus“, Tüb. 1812, weist Sch. die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Er sagt, Gott sei ihm Beides, A und O, Erstes und Letztes, jenes als Deus implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit, als Subject der Existenz. Ein Theismus, welcher den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer. Gegen die von Jacobi behauptete Identität eines reinen Theismus mit dem Wesentlichen im Christenthum richtet Schelling eine herbe Polemik, welche das Irrationale und Mystische als das wahrhaft Speculative vertheidigt.

Die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake“, Stuttg. u. Tüb. 1815, die eine Beilage zu den (nicht mit veröffentlichten) „Weltaltern“ bilden sollte, ist eine allegorische Deutung jener Gottheiten auf die Momente des Gottes der schellingschen Abhandlung über die Freiheit.

Nach langem Schweigen veröffentlichte Sch. 1834 eine Vorrede zu Hubert Beckers Ueberstzg. einer Schrift Victor Cousins (üb. franz. u. deutsche Philos. in den Fragmens philosophiques, Par. 1833). Sch. bezeichnet hier die hegelsche Philosophie als eine bloss negative, die an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen unter Beseitigung des empirischen Elementes den logischen Begriff gesetzt und demselben durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung die nur jenem zukommende Selbstbewegung geliehen habe. Im Wesentlichen die gleiche Kritik hat Schelling in seinen zu München gehaltenen Vorlesungen „zur Gesch. der neueren Philos.“ geübt (welche im X. Bde. der I. Abth. der „sämmtl. Werke“ aus dem handschriftlichen Nachlass veröffentlicht worden sind), er tadelt die Voranstellung der abstractesten Begriffe (Sein, Nichts, Werden, Dasein etc.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da doch Abstracta dasjenige voraussetzen, wovon sie abstrahirt seien, und Begriffe nur im Bewusstsein, also im Geiste, existiren und nicht der Natur und dem Geiste als Bedingung vorangehen, sich potenziren und schliesslich zur Natur entäussern können. In seiner Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tüb. 1841) erklärt Sch., er werde die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das Hegel nur auf eine abstract logische Form gebracht habe, nicht auf-

*) Diese Lehre passt in den Zusammenhang des kantischen Systems, woraus Schelling sie entnimmt; sie setzt die Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen voraus; Schelling aber adoptirt sie, obschon er diese ihre nothwendige Voraussetzung aufgehoben hat.

geben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen. Die positive Philosophie, als eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, die wirkliche Aufschlüsse zu gewähren, das menschliche Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen zu erweitern versprach, soll über die blosse Vernunftwissenschaft durch Mitaufnahme einer die Resultate hypothetischer Deduction bestätigenden, das Sein (das „Dass") des rational erkennbaren Wesens (des „Was") erkennenden Empirie hinausgehen. Sie ist vornehmlich Philosophie der Mythologie und Offenbarung, d. h. der unvollendeten und der vollendeten Religion. In den an der berliner Universität gehaltenen, nach Schellings Tode aus seinem Nachlass als zweite Abtheilung der „sämmtl. Werke" herausgegebenen, jedoch ihrem wesentlichen Inhalt nach schon sofort aus nachgeschriebenen Heften theils durch Frauenstädt („Schellings Vorlesungen in Berlin", Berl. 1842), theils durch Paulus („die endl. offenbar geword. positive Philos. d. Offenbarung, — der allgemeinen Prüfung dargelegt" von H. E. G. Paulus, Darmstadt 1843. Schelling liess sich in Folge dieser ohne sein Wissen und Willen geschehenen Veröffentlichung in einen Process wegen Nachdrucks mit Paulus ein, der aber zu seinen Ungunsten entschieden wurde) veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen führte Schelling im Wesentlichen nur die schon in der Schrift über die Freiheit vorgetragene Speculation weiter aus. Die positive Philosophie will nicht aus dem Begriffe Gottes seine Existenz, sondern umgekehrt, von der Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existirenden beweisen. In Gott werden von Sch. unterschieden: a. das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, b. die drei Potenzen des göttlichen Wesens: der bewusstlose Wille als die causa materialis der Schöpfung, der besonnene Wille als die causa efficiens, die Einheit beider als die causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c. die drei Personen, die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des unvordenklichen Seins vermöge des theogonischen Processes hervorgehen, nämlich: der Vater als die absolute Möglichkeit des Ueberwindens, der Sohn als die überwindende Macht, der Geist als die Vollendung der Ueberwindung. In der Natur wirken nur die Potenzen, im Menschen die Persönlichkeiten. Indem der Mensch vermöge seiner Freiheit die Einheit der Potenzen wieder aufhob, ward die zweite, vermittelnde Potenz entwirklicht, d. h. der Herrschaft über das blindseiende Princip beraubt und zur bloss natürlich wirkenden Potenz erniedrigt. Sie macht sich im Bewusstsein des Menschen wieder zum Herrn jenes Seins und wird zur göttlichen Persönlichkeit vermöge des theogonischen Processes, dessen Momente die Mythologie und die Offenbarung sind. Die zweite Potenz war im mythologischen Bewusstsein in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ), entäusserte sich aber derselben und ward Mensch, um durch Gehorsam in Einheit mit dem Vater göttliche Persönlichkeit zu werden. Die Epochen der christlichen Zeit bestimmt Schelling (indem er den fichteschen Gedanken, dass der Protestantismus den paulinischen Charakter trage, das Johannes-Evangelium aber mit seinem Logos-Begriff den christlichen Geist am reinsten ausdrücke, weiter ausbildet) als das petrinische Christenthum oder den Katholicismus, das paulinische oder den Protestantismus, und drittens die „Johanneskirche der Zukunft." *)

---

*) Diese konnte freilich durch Schellings erneuten Gnosticismus, der gleich dem alten an die Stelle des religionsphilosophischen Begriffs das Phantasma setzte, sicherlich nicht begründet werden; zudem ist die Voraussetzung unhistorisch, dass der Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke. Das „Johannes-Evangelium" hat durch Umformung paulinischer Gedanken eben die Vermittelung angebahnt, welche bereits die altkatholische Kirche auch praktisch darstellt. Die Aufgaben der

§ 24. Unter den zahlreichen Anhängern und Geistesverwandten Schellings sind für die Geschichte der Philosophie besonders folgende (in deren Nennung wir von Männern, die sich enger an Schelling und besonders an die erste Form seiner Lehre anschlossen, zu solchen fortgehen, die zu ihm in einem freieren Verhältniss standen und zum Theil ihrerseits auf ihn Einfluss geübt haben) von Bedeutung: Georg Michael Klein, der treue Darsteller des Identitätssystems, Johann Jakob Wagner, der den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mysticismus in Schellings späteren Schriften festhält, an die Stelle des Ternars oder der Trichotomie aber den Quaternar oder die viertheilige Construction setzt, der um die Geschichte der Philosophie und besonders der platonischen verdiente Georg Anton Friedrich Ast, der durch sein Handbuch der Geschichte der Philosophie bekannte Thaddäus Anselm Rixner, der Naturalist Lorenz Oken, der Pflanzenphysiolog Nees von Esenbeck, der Pädagog und Religionsphilosoph Bernhard Heinrich Blasche, der um die Bearbeitung der Erkenntnisslehre verdiente Ignaz Paul Vital Troxler, welcher in manchem Betracht von Schellings Lehre abweicht, Adam Karl August Eschenmayer, der die Philosophie schliesslich in Nichtphilosophie oder religiösen Glauben übergehen lässt, der extreme Katholik und Enthusiast Joseph Görres, der mystisch-naturphilosophische Psycholog und Kosmolog Gotthilf Heinrich von Schubert, der die schellingsche Naturphilosophie mit besonnenem Empirismus verbindende Physiolog und Psycholog Karl Friedrich Burdach, der geistvolle Psycholog und Kranioskop Karl Gustav Carus, der Physiker Hans Christian Oersted, der Aesthetiker Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der vielseitig gebildete, schliesslich dem strengen Confessionalismus der Altlutheraner huldigende Heinrich Steffens, der mit Steffens befreundete Astronom und Rechtsphilosoph Johann Erich von Berger, der Theosoph Franz von Baader, der allseitige Denker Karl Christian Friedrich Krause. Die beiden letztgenannten sind Stifter besonderer philosophischer Richtungen geworden. Krause, der alle Theile der Philosophie bearbeitet hat und über dem Pantheismus des Identitätssystems zu einer All-in-Gott-Lehre oder Panentheismus hinauszugehen sucht, hat seinen philosophischen Schriften die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die rein deutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt. Von Schelling gingen auch der ausserdem besonders durch Platon, Spinoza, Kant und Fichte philosophisch

---

Zukunft aber können nicht durch eine wirkliche Repristination gelöst und nicht durch ein mit dem Scheine der Repristination sich umkleidendes Analogienspiel zutreffend bezeichnet werden.

angeregte Theolog Schleiermacher und der Philosoph Hegel aus. — Mit gewissen neuschellingschen Principien kommt der antirationalistische, theologisirende Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl überein (obwohl derselbe gegen die Bezeichnung seiner Gesammtrichtung als „Neuschellingianismus“ protestirt).

Für den Zweck des vorliegenden Grundrisses mag es genügen, die philosophischen Hauptschriften der genannten Männer anzugeben und bei wenigen kurze Bemerkungen anzufügen. Nur bei Krause, als einem eigenthümlichen Denker, der aber immerhin mit Schelling viele Berührungspunkte hat und deshalb in diesem Paragraphen behandelt werden kann, glaubten wir eine Ausnahme machen und wenigstens etwas ausführlicher auf seine Lehre eingehen zu müssen. Von Hegel und Schleiermacher wird in besonderen Paragraphen gehandelt werden. Wer genauere Belehrung sucht, sei auf die Werke selbst und auf Specialdarstellungen, daneben aber besonders auf Erdmanns umfassende Gesammtübersicht (Theil II seiner „Entwicklg. d. deutsch. Speculation seit Kant“, Gesch. der n. Ph. Bd. III, 2. Abth.) verwiesen.

G. M. Kleins (geb. 1776, gest. 1820) ganz auf schellingschen Schriften und Vorträgen beruhendes Hauptwerk ist: Beiträge z. Stud. der Phil. als Wissenschaft des All, nebst einer vollständ. u. fassl. Darstellg. ihrer Hauptmomente, Würzburg 1805. Speciell hat derselbe die Logik, Ethik und Religionslehre nach den Principien des Identitätssystems bearbeitet in den Schriften: Verstandeslehre, Bamberg 1810, umgearbeitet als: Anschauungs- und Denklehre, Bamberg u. Würzburg 1818; Versuch, die Ethik als Wissensch. zu begründ., Rudolstadt 1811; Darstellg. der philos. Relig. u. Sittenlehre, Bamberg u. Würzburg 1818. Eine verwandte, jedoch der fichteschen näher stehende Richtung verfolgt Joh. Josua Stutzmann (1777 bis 1816) in seiner Philosophie des Universums, Erlang. 1806, Philos. der Gesch. d. Menschh., Nürnberg 1808, und anderen Schriften.

Joh. Jak. Wagner (1775—1821), Philos. der Erziehgskunst, Leipz. 1802. Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803. Syst. d. Idealphilos., Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissensch. u. Politik, Lpz. 1805. Theodicee, Bamberg 1809. Mathematische Philos., Erl. 1811. Organon der menschl. Erkenntniss, Erl. 1830, Ulm 1851. Nachgelassene Schriften, hrsg. von Ph. L. Adam, Ulm 1853 ff. Ueber ihn handelt Leonh. Rabus, J. J. Wagners Leben, Lehre u. Bedeutg., ein Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Geistes, Nürnberg 1862.

F. Ast (1778—1841). Handb. d. Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien d. Philos., Landshut 1807, 2. Aufl. 1809. Grundriss e. Gesch. d. Philos., ebd. 1807, 2. Aufl. 1825. Platons Leben u. Schriften, Lpz. 1816.

Th. Ans. Rixner (1766—1838), Aphorismen aus d. Philos., Landshut 1809, umgearbeitet Sulzbach 1818. Handb. d. Gesch. d. Philos., ebd. 1822—23, 2. Aufl. 1829; Supplementband, verfasst von Victor Philipp Gumposch, ebd. 1850.

Lor. Oken (1779—1851), die Zeugung, Bamberg u. Würzb. 1805 (die Saamenbildung ist Zersetzung des Organismus in Infusorien, die Fortpflanzung ist eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Elemente des organischen Körpers sind die Blüthen, die im Wasser zu Thieren, in der Luft zu Pflanzen determinirt werden). Ueb. d. Universum, Jena 1808. Lehrb. d. Naturphil., Jena 1809, 3. Aufl., Zürich 1843 (das Thierreich ist der in seine Bestandtheile auseinandergelegte Mensch; die auf den niedern Stufen selbständigen Gegensätze kehren auf den höheren als Attribute wieder). Isis, encyclopädische Zeitschrift, Jena 1817 ff. Die Naturphilosophie ist für Oken die Lehre von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, und zwar ist ihm die ganze Philosophie nur Naturphilosophie. Zwar behandelt er auch Wissenschaft Staat, Kunst. Aber alles dies ist

ihm nichts als Naturerscheinung, Der Mensch ist das vollkommene Thier; sein Verstand ist Weltverstand. Er stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate den Willen der Natur vollkommen her.

Nees von Esenbeck (1776—1858), das System der speculativen Philosophie, Bd. I: Naturphilosophie, Glogau und Leipzig 1842.

B. H. Blasche (1776—1832), üb. das Wichtigste, was in d. Naturphilos. seit 1811 ist geleistet worden, in Isis 1819, IX. Das Böse im Einklang mit d. Weltordnung, Lpz. 1827. Handb. d. Erziehgswissensch., Giessen 1828. Philos. der Offenbar., Lpz. 1829. Philos. Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt u. Gotha 1831.

Troxler (1780—1866), Naturlehre des menschl. Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissensch. des Denkens u. Krit. aller Erkenntniss, Stuttg. u. Tüb. 1829—30. Vorlesgn. üb. d. Philos., als Encyclopädie u. Methodologie d. philos. Wissenschaften, Bern 1835. Vgl. Werber, d. Lehre v. d. menschl. Erkenntniss, Karlsr. 1841, Abhandlungen, I. d. Entstehg. d. menschl. Sprache u. ihre Fortbildg., II. Grundlagen d. Philos. des Schön. u. d. Philos. des Wahr., Heidelb. 1871—73.

Eschenmayer (1770—1852), d. Philos. in ihr. Uebergange zur Nichtphilos., Erlang. 1803. Psychologie, Tüb. 1817, 2. Aufl. 1822. Syst. d. Moralphil., Stuttg. u. Tüb. 1818. Normalrecht, ebd. 1819—20. Religionsphil., 1. Theil: Rationalismus, Tüb. 1818, 2. Theil: Mysticismus, ebd. 1822, 3. Theil: Supernaturalismus, ebd. 1824. Mysterien d. innern Leb., erläut. aus d. Gesch. der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundr. d. Naturphil., ebd. 1832. Die hegelsche Religionsphilos., Tüb. 1834. Grundzüge e. christl. Philos., Basel 1841. Der Glaube steht über der Speculation und will diese nicht verwerfen, sondern ergänzen. In seiner Religionsphilosophie stellt er über den Rationalismus und Mysticismus den Supranaturalismus. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte sich E. besonders mit Geistererscheinungen.

G. H. Schubert (1780—1860), Ahndungen e. allgem. Gesch. d. Lebens, Lpz. 1806—1821. Ansichten von d. Nachtseite der Naturwissensch., Dresd. 1808. 4. Aufl. 1840. Die Symbolik des Traumes, Bamberg 1814. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresd. 1823, 2. Aufl. 1839. Gesch. der Seele, Tüb. 1830, 5. Aufl. Stuttg. 1878. Die Krankheiten und Störungen der menschl. Seele, Stuttg. 1845.

K. F. Burdach (1776—1847), d. Mensch nach d. verschied. Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836, 2. Aufl. a. u. d. T.: Anthropol. f. d. gebild. Publicum, hrsg. von Ernst Burdach, ebd. 1847. Blicke ins Leben, Bd. I—II: comparative Psychol., Bd. III: Sinnenmängel u. Geistesmacht Lebensbahnen, Bd. IV: Rückblick auf mein Leben, Lpz. 1842—48.

Dav. Theod. Aug. Suabedissen (1773—1835, ebensosehr durch Kant, Reinhold und Jacobi, wie durch Schelling angeregt), die Betrachtung des Menschen, Cassel und Lpz. 1815—18. Zur Einltg. in d. Philos., Marburg 1827. Grundzüge d. Lehre vom Menschen, ebd. 1829. Grundzüge der philos. Religionslehre, ebd. 1831. Grundzüge der Metaph., ebd. 1836.

Karl Gust. Carus (geb. 3. Jan. 1789), Grundzüge d. vergleich. Anatomie und Physiologie, Dresd. 1825. Vorlesgn. üb. Psychol., Lpz. 1831. Syst. der Physiol., Lpz. 1838—40, 2. Aufl. 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttg. 1841. Psyche, zur Entwickelungsgesch. d. Seele, Pforzheim 1846, 3. Aufl., Stuttg. 1860. Physis, zur Gesch. d. leibl. Lebens, Stuttg. 1851. Symbolik der menschl. Gestalt, Lpz. 1853, 2. Aufl. 1857. Organon der Erkenntniss d. Natur u. d. Geistes, Lpz. 1855. Vergleichende Psychol. od. Gesch. d. Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Wien 1866. Vgl. Carl Gust. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Lpz. 1865.

H. Chr. Oersted (1777—1851), d. Geist i. d. Natur, Kopenh. 1850—51, dtsch. v. K. L. Kannegiesser, Lpz. 1850, 3. A. ebd. 1868; neue Beiträge zu dem G. i. d. N., deutsch Lpz. 1851, H. Chr. Oersted, gesammelte Schriften, deutsch von Kannegiesser, 6 Bde., Lpz. 1851—53.

K. W. Ferd. Solger (1718—1819), Erwin, vier Gespräche üb. das Schöne u. d. Kunst, Berl. 1815. Philosoph. Gespräche, Berl. 1817. Nachgelass. Schriften und Briefwechsel, hrsg. von Ludw. Tieck u. Friedr. v. Raumer. Lpz. 1826. Vorles. üb. Aesthetik, hrsg. von K. W. L. Heyse, Berl. 1829.

H. Steffens, (1773 — 1845, Norweger v. Geburt, seit 1804 in Deutschland, Prof. in Halle, Breslau, Berlin), Recens. von Schellings naturphilos. Schriften, verfasst 1800, abg. in Schellings Ztschr. für specul. Physik, Bd. I, Heft 1, S. 1—48 und Heft 2, S. 88—121. Ueber d. Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, ebd. Heft 1, S. 143—168. Beiträge z. inneren Naturgesch. d. Erde, Freiberg 1801. Grundzüge d. philos. Naturwissensch., Berl. 1806. Ueb. d. Idee der Universitäten, Berl. 1809. Caricaturen des Heiligsten, Lpz. 1819—21. (Durch die Sünde werden die einzelnen Momente der Idee des Staats in den Erscheinungen isolirt und verzerrt. Zusammengenommen lassen sie allerdings noch die Idee erkennen, aber einzeln sind sie ihr entgegengesetzt.) Antropol., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist, ebd. 1836 (gegen die Union). Polemische Blätter z. Beförderung der specul. Physik, Bresl. 1829, 1835. Novellen, Bresl. 1837 bis 1838. Christl. Religionsphilos., Bresl. 1839. Was ich erlebte, Bresl. 1840—45, 2. Aufl. 1844—46. Nachgel. Schriften, m. e. Vorw. v. Schelling, Berl. 1846. Besonders auf Braniss hat Steffens grossen Einfluss geübt.

J. E. v. Berger (1772—1833), philosoph. Darstellg. d. Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgem. Grundzüge der Wissenschaft, 4 Bde. (1. Analyse des Erkenntnissvermög., 2. zur philos. Naturerkenntniss, 3. Anthropol., 4. prakt. Phil.), Altona 1817—27. Vgl. H. Ratjen, Joh. Erich v. Bergers Leben, Altona 1835. Berger ist von Einfluss auf Trendelenburg gewesen.

Franz Baader (geb. 27. März 1765 in München, später geadelt, gest. ebd. 23. Mai 1841; seine Biogr., von Franz Hoffmann verf., steht im 15. Bde. d. Gesammtausgabe seiner Werke und ist auch separat, Lpz. 1857, erschienen), der mit dem Studium der Medicin und Bergwissenschaft das der Philosophie und Mathematik verband, besonders mit Schriften Kants, später auch Fichtes und Schellings, wie andererseits Jakob Böhmes und Louis Claude de St. Martins vertraut (über sein Verhältniss zu Böhme handelt Hamberger im 13., zu St. Martin Fr. v. Osten-Sacken im 12. Bde. der Gesammtausg. der Werke Baaders), hat auf die Ausbildung von Schellings Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluss gewonnen, während er andererseits durch Schellings Doctrin in der Ausbildung seiner eigenen Speculation gefördert worden ist. Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1797, sind von Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften benutzt worden, durch Schellings „Weltseele“ ist Baader zu seiner Schrift „üb. d. pythagor. Quadrat in d. Natur od. d. vier Weltgegenden“, Tüb. 1798, veranlasst worden, woraus Schelling wiederum manches in seinem „ersten Entwurf e. Syst. d. Naturphil.“ 1799 und in der „Ztschr. f. specul. Physik“ entnommen hat. Demnächst hat Baader, hauptsächlich im mündlichen Verkehr, Schelling auf den Theosophen Jakob Böhme hingelenkt. Eine Sammlung baaderscher Abhandlungen sind die „Beiträge zur dynamischen Philos.“, Berl. 1809. In den „Fermenta cognitionis“, 1822—25, bekämpft Baader die damals herrschenden philosophischen Richtungen und empfiehlt das Studium des Jak. Böhme. Die an der Münchener Universität gehalt. Vorles. über specul. Dogmatik sind in

5 Heften 1827—38 im Druck erschienen. Die zu Baaders Lebzeiten veröffentlichten und die im Manuscript nachgelassenen Schriften hat Baaders bedeutendster Schüler, Franz Hoffmann (der Verfasser der specul. Entwicklg. d. ewig. Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusmgetrag., Amberg 1835, der Vorhalle z. specul. Theol. Baaders, Aschaffenb. 1836, der Grundzüge der Societätsphilos. von Franz Baader, Würzburg 1837, Franz von Baader als Begründer der Philos. d. Zukunft, Leipzig 1836, und anderer Schriften), im Verein mit Jul. Hamberger, Emil August v. Schaden, Christoph Schlüter, Anton Lutterbeck und Freih. v. Osten-Sacken, unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen in einer Gesammtausgabe zusammengestellt: „Franz von Baaders sämmtl. Werke", 16 Bde., Lpz. 1851—60. Die Einleitung: Apologie der Naturphil. Baaders wider directe und indirecte Angriffe d. modern. Phil. und Naturwissensch. ist auch in besond. Abdruck, Lpz. 1852, erschienen. Ferner hat Hoffmann hrsg.: die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868; J. A. B. Lutterbeck, üb. d. philos. Stdpkt. Baaders, Mainz 1854 (vgl. auch Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe, Mainz 1852); Hamberger, die Cardinalpunkte der b.schen Philos., Stuttgart 1855. Christenth. und moderne Cultur, Erlang. 1863; Physica sacra od. r. Begriff d. himmlisch. Leiblichk., Stuttg. 1869. Theod. Culman, die Principien der Phil. Franz v. B.s und E. A. von Schadens, in: Zeitschrift f. Ph., Bd. 37, 1860, S. 192—226 und Bd. 38, 1861, S. 73—102; Franz Hoffmann, Beleuchtg. d. Angriffs auf B. in Thilos Schrift: die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Leipzig 1861, über die b.sche und herbartsche Philosophie, im Athenaeum (philos. Zeitschr., hrsg. v. Frohschammer), Bd. 2, Heft 1, 1863; üb. die be.sche und schopenhauersche Phil. ebd. Heft 3, 1863; selbständig verfasst: F. H., philos. Schriften, I—VI, Erlang., 1868—79. K. Ph. Fischer, zur hundertjähr. Geburtstagsfeier B.s: Versuch e. Charakteristik seiner Theosophie u. ihr. Verhältnisses z. d. Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers, Erlangen 1865; Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866; Hamberger, Versuch e. Charakteristik der Theosophie Franz Baaders, in theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1867, S. 107—123; Alex. Jung, über B.s Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868; Baumann, kurze Darstellung der Phil. Franz v. Baaders in Phil. Monatsh., Bd. 14, S. 321—340.

Mit der schellingschen Speculation theilt die baadersche den Mangel an strenger Beweisführung und das Prävaliren der Phantasie. Schüler Baaders, wie Hoffmann, haben diesem Mangel in so weit abzuhelfen gesucht, als derselbe in Baaders aphoristischer Schreibart begründet ist, ohne jedoch hierdurch die Gedanken selbst als wissenschaftlich nothwendige erweisen zu können. Nach Baader ist der Mensch weder im Praktischen autonom, wie Kant will, noch ist er im Theoretischen in der Ausübung seiner Vernunft alleinwirkend. Was sein Wollen begründet in seiner Bewegung, muss selbst Wille, ein Wollender sein, und in seiner Erkenntniss ist der Mensch nur ein Mitwirker der göttlichen Vernunft Unser Wissen ist ein Mitwissen (conscientia) des göttlichen Wissens und daher weder ohne dieses zu begreifen, noch auch andererseits mit diesem zu identificiren. Zwar kann Gott nicht erwiesen werden, aber man kann doch die unmittelbare Ueberzeugung von Gott klarer machen. Mit dem Gewissen, d. h. dem Sichwissen, fällt zusammen das Wissen des Gewusstwerdens von einem Höheren. Wir sind weder theoretisch noch praktisch spontan thätig, sondern nur receptiv thätig, bedürfen also fortwährend eines Höheren. Der Mensch ist das sprechende und wirksame Bild Gottes, und demnach wird man sich nach dem Wesen des Menschen auch eine weitere Kenntniss Gottes verschaffen können. Von dem immanenten oder esoterischen oder logischen Lebensprocess Gottes, wodurch Gott sich selbst aus seinem Nichtoffenbarsein hervorbringt, ist der emanente oder exoterische oder reale zu unterscheiden, in welchem Gott durch Ueberwindung der

ewigen Natur oder des Princips der Selbstheit zur Dreipersönlichkeit wird, und von beiden Processen wiederum der Creationsact, in welchem Gott sich nicht mit sich selbst, sondern mit seinem Bilde zusammenschliesst. In Folge des Sündenfalls ist der Mensch von Gott in die Zeit und in den Raum gesetzt worden, um durch Ergreifung des Heils in Christo die Ewigkeit und Seligkeit wieder zu gewinnen, oder andernfalls der Läuterungsstrafe theils in diesem Leben, theils im Hades, theils im Höllenpfuhl zu verfallen. Aus dem Hades findet noch Erlösung statt, aus der Hölle nicht mehr. Doch involvirt der richtige Satz: „ex infernis nulla redemtio" nicht nothwendig das Nichtaufhören der Höllenpein. Die Materie, als die Concretheit von Zeit und Raum, ist nicht Grund des Bösen, sondern vielmehr Folge desselben, also Strafe, zugleich aber auch Schutzmittel gegen das Böse, da der Mensch in dieser Scheinzeit im Einzelnen verneinen kann, was er in der wahren Zeit, d. h. der Ewigkeit, bei seinem Fall im Ganzen bejaht hat. Zeit und Materie wird aufhören; nach dem Aufhören der Zeitregion kann jedoch die Creatur immer noch aus der ewigen Höllenregion in die ewige Himmelsregion (aber nicht umgekehrt) übertreten; nachdem die zur Hölle Verdammten ohne Gottes Hülfe ihre Sünde selbst gebüsst haben, erlischt ihre Widerstandskraft gegen Gott, und sie werden nun, nachdem durch die Peinigung ihr Widerstreben gebrochen worden ist, die untersten und äussersten Glieder des Himmelreichs. Obschon dem Papstthum abgeneigt, bekennt sich Baader zu der Doctrin der katholischen Kirche im Sinne Anselms, wonach das Erkennen dem Glauben, von welchem es ausgehen muss, in keinem Betracht widerstreiten darf. Er wirft den Begründern des Protestantismus vor, anstatt des reformirenden Princips das revolutionäre ergriffen zu haben, denn revolutionirend sei jede Richtung einer Thätigkeit, welche, anstatt von ihrem Begründenden auszugehen, gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, sich wende und erhebe (s. Werke I., S. 76).

K. Chrn. Friedrich Krause war geboren 1781 zu Eisenberg im Herzogthum S.-Altenburg, seit 1797 in Jena studirend, habilitirte er sich 1814 in Berlin, von 1815—1823 lebte er in Dresden, seit 1824 in Göttingen habilitirt. Da gegen ihn als Verkündiger des Menschheitbundes eine Criminaluntersuchung eingeleitet wurde, ging er 1831 nach München, um dort eine Professur zu bekommen. Dies scheiterte an dem Widerspruch Schellings. Hier starb er 1832. Seine Hauptschriften sind: Grundlage d. Naturrechts od. philos. Grdriss. d. Ideals d. Rechts, Jena 1803. Entwurf d. Syst. d. Philos., 1. Abth. (allg. Phil. u. Anleit. z. Naturphil.), Jena 1804. Syst. d. Sittenlehre, Lpz. 1810. Das Urbild d. Menschh., Dresd. 1812, 2. Aufl. Gött. 1851. Abriss d. Syst. d. Philos., 1. Abth.: analyt. Philos., Götting. 1825. Abriss d. Syst. d. Logik, Götting. 1825, 2. Aufl. ebd. 1828. Abriss d. Syst. d. Rechtsphilos., ebd. 1828. Vorles. üb. d. Syst. d. Phil., ebd. 1828; 2. Aufl., 1. Theil: der zur Gotterkenntniss als höchstes Wissenschaftsprincip rückleitende Theil der Phil., Prag 1868 (vgl. üb. d. rück- oder emporleitenden Theil d. Philos. H. v. Leonhardi und v. Andreae, Prag 1869); 2. Theil: der ableitende Theil der Phil., ebd. 1869. Vorlesungen üb. d. Grundwahrheiten d. Wissenschaft, ebd. 1829; 2. Aufl., 1. Theil: erneute Vernunftkritik. Prag 1868. 2. Theil: d. Grundwahrheiten d. Geschichte und die Encycl. d. Phil., ebd. 1869. Seine nachgelassenen Werke haben einige seiner Schüler und Freunde (H. K. v. Leonhardi, Lindemann, Röder u. A.) hrsg. Vgl. S. Lindemann, übersichtl. Darstellg. d. Lebens u. d. Wissenschaftslehre Karl Chrst. Friedr. Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüdersch., Münch. 1839. Paul Hohlfeld, d. krausesche Philos. in ihrem geschichtl. Zusammenhange und in ihrer Bedeut. f. das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. Seine bedeutendsten Schüler sind: der Rechtsphilosoph Heinr. Ahrens (geb. 1808, gest. 1874 als Profess. in Leipzig), dessen Cours de droit naturel ou de philos. du droit, Paris 1838. 5. éd.

Bruxelles 1849 erschienen ist, Naturrecht od. Phil. d. Rechts u. d. Staates, 6. Aufl., Wien 1870—71, ital. v. Alb. Marghieri, Nap. 1872, auch in mehrere andere Sprachen übersetzt; jurist. Encyclopädie, Wien 1858. Schon früher hat Ahrens einen Cours de philos., Paris 1836—38, Cours de philos. de l'histoire, Brux. 1840 veröffentlicht. Tiberghien, essai théorique et histor. sur la génération des connaiss. humain. dans ses rapports avec la morale, la politique et la relig., Par. et Leipzig 1844; exposition du système philosophique de Krause, Brux. 1844; exquisse de philos. morale, précédée d'une introd. à la métaphysique, Brux. 1854; la science de l'âme dans les limites de l'observation, ebd. 1862, 2. Aufl. 1868.; Logique, la science de la connaissance, Par. 1865. H. S. Lindemann, von dem ausser der erwähnten Schrift über Krause noch Darstellungen der Anthropolog., Zürich 1844 und Erlang. 1848, und der Logik, Soloth. 1856, erschienen sind. Altmeyer. Bouchitté. Duprat. Herm. Freih. v. Leonhardi. Mönnich. Oppermann. Röder (Grundzüge d. Naturrechts oder der Rechtsphilos., Leipzig u. Heidelberg 1856, 2. Aufl. ebd. 1860—63). Th. Schliephake († 8. Sept. 1871) (die Grundlagen des sittl. Lebens, Wiesb. 1855; Einl. in d. Syst. d. Phil., Wiesb. 1856). Der Spanier J. S. del Rio (der Krauses „Urbild der Menschheit“ übersetzt und erläutert hat, Madrid 1860, ebenso Krauses „Abriss des Syst. der Philos.“, ebd. 1860. In Spanien ist eine grosse Anzahl der Lehrstühle der Philos. und der Rechtsphilos. von Anhängern Krauses besetzt. — Der um die Anwendung der Grundsätze Pestalozzis auf das frühe Kindesalter und Fortbildung des „Anschauungs-Unterrichts“ zu einem „Darstellungs-Unterricht“ hochverdiente F. Froebel hat von Krause Anregungen empfangen. Vgl. Th. Schliephake üb. Friedr. Froebels Erziehungsmethode, in Bergmanns phil. Monatsh. IV, 6, 1870, S. 487—509.

Wenn Krause auch nicht gerade auf Schelling fusst, so sagt er doch selbst, von dem Systeme Schellings aus könne man sich am ersten zur „Wesenlehre“, d. h. zu seiner eigenen Lehre, erheben. Er nimmt an, das Absolute könne erkannt werden, deshalb sei die Lehre vom Absoluten die Philosophie. Um diese Wissenschaft zu entwickeln, giebt es einen doppelten Lehrgang, den aufsteigenden, subjectiven oder analytischen, und den absteigenden, objectiven oder synthetischen. Durch den ersten soll man von dem Standpunkte des gewöhnlichen Menschen aus aufsteigen zur Erkenntniss Gottes, und diese Erkenntniss ist dann wiederum der Ausgangspunkt des zweiten Lehrgangs. Von hier absteigend soll man den Zusammenhang der Wissenschaft nach allen Seiten hin organisch entfalten. Die beiden Lehrgänge sind dem Inhalte nach einander gleich, nur die Betrachtungsart ist eine verschiedene.

Analytischer Theil. Der Anfang der Erkenntniss muss in einer zweifellos unmittelbaren Wahrheit ruhen, und zwar besteht diese in dem Selbstbewusstsein, in der Selbstschauung oder Grundschauung Ich. Sehen wir genauer zu, was in dem Ich enthalten ist, so finden wir es als ein Vereinwesen von Leib und Geist. Darüber hinaus unterscheiden wir uns als Wesen, welche vor und über diesem innern Gegensatz und der Vereinigung existiren. Indem wir uns so vor und über allem Einzelnen in uns erblicken, können wir uns als Ur-Ich bezeichnen. Der Leib gehört nun der Natur an. Sie ist in Betreff der Zeit, des Raums, der Bewegung, der Kraft ein unendliches Selbstwesen, welches alle Stufen der leiblichen Wesen in sich enthält, ein einziges Individuum seiner Art. Der Geist ist ein Theil des Geisterreichs, gewöhnlich bisher als Vernunft bezeichnet. Dieses wird auch als ein unendliches und einziges Individuum seiner Art erkannt. Beide, Natur und Geist, existiren allerdings vereint, aber sie sind doch auch einander entgegengesetzt. So müssen wir für sie ein höheres Ganzes annehmen, dem sie unter- und eingeordnet sind. Ausserdem besteht eine fortwährende Wechselwirkung zwischen ihnen, die weder in dem Einen

noch in dem Andern ihren Grund haben kann. So muss auch deshalb ein gemeinsames Höheres statuirt werden. Wie wir aber über dem Vereinwesen Ich noch ein höheres Ich finden, so wird über diesem Vereinwesen von Natur und Geist noch ein höheres anzunehmen sein: Gott oder „Wesen“ schlechthin, das ist das unbedingt Seiende, das wahrhaft Wirkliche, das wahrhaft Unendliche und Vollkommene. Die Wesenschauung ist keines Beweises fähig, bedarf auch keines Beweises. Sie ist an sich gewiss, und jeder Beweis erst durch diese möglich. Hier schliesst der analytische Lehrgang.

Der synthetische Theil beginnt mit der Schauung „Wesen.“ Die eigentliche Grundwissenschaft ist die Betrachtung von Wesen, welche in sich die Principien aller Wissenschaften fasst. Wird Wesen an sich betrachtet, so erhält man einen Gliedbau von Kategorien, der bei Krause sehr ausgeführt ist, aber wegen der besondern Terminologie Schwierigkeit für das Verständniss bietet. Wir finden da zunächst die Kategorien der Wesenheit, der Einheit, der Selbstheit und der Ganzheit (die Fremdwörter Qualität, Substantialität, Quantität sind nicht ganz zur Bezeichnung geeignet). Jedes Wesen ist nun erstlich ein Gesetztes, in seiner Einheit ist die Thesis ohne Gegensatz, zweitens hat es in seiner Mannigfaltigkeit die Antithesis, die Entgegensetzung, und drittens kommt ihm auch die Synthesis, die Vereinsetzung, zu (Satzheit, Gegensatzheit, Vereingesetztheit). Das sind die Grundlagen der Kategorien, die weiter aus dem Angeführten entwickelt werden: die Richtheit, Fassheit, Satzheitvereinheit u. s. w. Gott steht über der Welt und ihren Gegensätzen erhaben, ist aber seiner selbst urinne im Selbstbewusstsein, im göttlichen Gemüthe und Willen mit Allweisheit, Liebe und Güte, als die für alle in der Welt wirkenden Kräfte absolute Urmacht, welche in die beiden Ordnungen, der Natur und der Geisterwelt, gemäss den Gesetzen derselben, aber doch urfrei, einwirkt.

Auf diese Grundwissenschaft folgte nun die Urwesenlehre, Vernunftwissenschaft, Naturwissenschaft, Vereinwesenlehre. Die Urwesenlehre soll darthun, dass Gott als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, oder als Geist, Gemüth und Wille, als das unendlich-unbedingte Vernunftwesen und das in der Zeit ursachlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden steht. Gott erkennt, empfindet und will nicht erstwesentlich die Welt, d. h. Vernunft und Natur und beide im Verein, sondern unbedingt und erstwesentlich erkennt, empfindet und will Gott sich selbst nach seiner einen, selben und ganzen Wesenheit, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will Gott die Welt. Gott ist unendlich und unbedingt weise, liebende, gerechte, heilige Vorsehung. Gottes Einer heiliger Wille ist auf die Darlebung seiner Wesenheit in der Einen unendlichen Gegenwart gerichtet. Er umfasst das Leben der Vernunft, der Natur und das Vereinleben liebend, erbarmend, rettend und beseligend, damit in jedem Momente der Zeit das Beste verwirklicht werde. Die Vernunftwissenschaft hat die Grundidee des Geisteswesens zu erkennen, die als übersinnliche Erkenntniss in der Wesenschauung zu erfassen ist. Sie steht in dem Organismus der Ideen dem Leibwesen gegenüber. In der Einen Vernunft oder in dem Einen Geistwesen anerkennen wir alle endlichen Vernunftwesen oder Geister, wir erkennen alle endlichen Geister als das Eine, unendliche aus unendlich vielen Geistern bestehende Geisterreich. Die Naturwissenschaft wird im Innern ausgebildet, wenn die Grundidee Wesen und alle im Gliedbau derselben enthaltenen Theilideen auf die Idee der Natur angewandt werden in Ableitung, Selbsteigenschauung und Schauvereinbildung (Deduction, Intuition, Construction). In der allgemeinen Ganzheitlehre wird die Raumganzheitlehre oder Raumgestaltlehre (Geometrie) gebildet, die Formen des Raumes und der Zeit miteinander vereint erkannt, geben die reine Beweglehre

(Mechanik). Die allgemeine Wesenheit der Kraft aber, angewandt auf die Natur, giebt die Naturkraftlehre (die physische allgemeine Dynamik). Ferner entsteht auch die Deduction u. s. w. der Natur als des Einen Lebens im Baue des Himmels und im Gliedbau des Organismus ihrer Processe und aller ihrer Gebilde vom Höchsten bis zum Niedrigsten. Die Vereinwesenlehre ist die Wissenschaft von Gott, Vernunft und Natur als nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach ihrem ganzen Leben, vereinter Wesen. Die Haupttheile dieser Wissenschaft betrachten den Verein Urwesens mit Vernunft, Urwesens mit Natur, der Vernunft und Natur unter sich, vermittelt durch Wesen, endlich als ihren innersten Theil den Verein der drei, Urwesens, der Natur und der Vernunft. Das innerste Vereinwesen aber in der unter sich und mit Gott als Urwesen vereinten Vernunft und Natur ist die Menschheit, d. i. das Reich aller unendlich vielen endlichen Geister, die mit unendlich vielen organischen Leibern und mit Gott vereint leben. Diese Wissenschaft ist zugleich die ganze Geschichtwissenschaft, welche dann auch die Geschichte des Einen Lebens, sofern es sich auf dem Schauplatz dieser Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entfalten wird, in sich schliesst. Die Geschichte der Menschheit ist der innerste Theil der Einen Geschichte alles Lebens.

Den nächsten und innigsten Einfluss auf das Leben selbst haben die Religionwissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunstlehre. Was die erste dieser vier anlangt, so ist Religion des Menschen der Verein seines Lebens mit dem Leben Gottes und zwar zunächst nur, insofern der Mensch selbst diesen Lebenverein erstrebt und mitverursacht. Aber dies geschieht nur durch die von oben entsprechende Thätigkeit Gottes, wonach Gott als Urwesen in der unendlichen Zeit das Leben des Menschen und der Menschheit auch eigenleblich in sich aufnimmt und mit seinem Leben vereint. Das Eine ist die endliche, das Andere die unendliche Seite des innern Vereinlebens Gottes. Die erste Forderung des Gottvereinlebens oder der Religion an den Menschen ist, dass er als ganzer selber Mensch Gottes inne, mit seiner Ganzlebenschaft zu Gott hingerichtet sei und bleibe, und dass er Vereinleben mit Gott als Urwesen anstrebe. Diese Stimmung des Menschen ist Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit.

Sittenlehre ist die Wissenschaft des Lebens, sofern es durch den Willen bestimmt ist, und begreift die Gesetzlehre des Willens in sich. Der Gegenstand der Sittenlehre ist also der Wille als das Leben bestimmende Thätigkeit nach seiner Wesenheit und seinen Gesetzen. Die Wesenheit des Willens ist diejenige Thätigkeit des Ganzwesens, welche die Thätigkeit selbst zur Darbildung des Wesentlichen im Leben, d. i. des Guten bestimmt und richtet. Sofern ich nun das Lebwesentliche (das Gute) schaue, habe ich Erkenntniss desselben und empfinde in mir den Trieb zum Guten. Das Gute für den Menschen ist nun dasjenige Wesentliche, welches der Mensch nach seiner Eigenwesenheit als Mensch darleben kann und soll. Zu entwickeln hat die Sittenlehre, welcher Theil des Einen Guten, der Einen von Gott in sich dargelebten göttlichen Wesenheit dasjenige Gute ist, auf dessen Darlebung der Wille des Menschen und der Menschheit die Thätigkeit richten könne und solle. Gott ist das Eine Gute, auch das höchste Gut des Lebens für den Menschen. Das erkannte, gefühlte, mit dem Grundtriebe erfasste und gewollte Wesentliche wird als das Gute dargelebt, und deshalb ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, dass er den Urbegriff des Einen Guten erkenne, sich denselben als einzigen Inhalt seines Lebens vorsetze und so mit besonderer Kunst sein Leben ausgestalte. Sofern das Gute auf das Eigenleben als dessen Gehalt bezogen wird, erscheint es als Zweck, sofern das sittliche Wesen im unbedingten Sollen dazu verpflichtet ist, ist es die Pflicht. Das Sittengesetz, welches das unbedingte Pflichtgebot ist, lautet: Wolle du selbst und thue das Gute als das

Gute. Der materiale Theil darin ist: Wolle und thue das Gute; der formale: du selbst, und: als das Gute. Alle untergeordneten Antriebe für die Bestimmung des Willens, sowie die selbstischen Triebe sind so ausgeschlossen. Darin, dass das Gute rein und allein, weil es gut ist, mit eigner Kraft des Wollens und Wirkens gewollt und erstrebt wird, besteht die sittliche Freiheit, die in der Gesetzmässigkeit, nicht aber in der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des Willens und der Kraft besteht. — Die unendliche Aufgabe des rein sittlichen Lebens ergeht zunächst an jeden Einzelmenschen, aber dann auch an jede Gesellschaft. Alle Grundgesellschaften und alle Werkgesellschaften sollen unter sich einen Bund schliessen, welcher der Sittlichkeitverein oder der Tugendbund genannt werden kann. Die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit lässt sich in dem Worte vereinen: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben.

Mit der Sittenlehre steht in enger Verbindung — Kant und Fichte entgegen — die Rechtslehre, die vielfach, wohl nicht mit Unrecht, für die bedeutendste Leistung Krauses angesehen wird. Die menschliche Bestimmung hängt in ihrer Erfüllung nicht von einem Individuum ab, sondern auch von Umständen, die durch Andere bedingt sind, und daher muss das Ganze der durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingungen, die nöthig sind, um den vernünftigen Lebenszweck zu verwirklichen, das ist eben das Recht, dargelegt werden. Oder auf den Mittelpunkt der krauseschen Philosophie bezogen: „Recht ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebenbedingnisse des inneren Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemässen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott.“ Im Zustande des Rechts befindet man sich dann nur, wenn jedes Individuum sich in Folge der Ordnung der Lebensverhältnisse ungehindert seinem sittlichen Ziele nähern kann. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Persönlichkeitskreise der einzelnen Familien, Gemeinden und die Güterkreise, welche der Religion, Wissenschaft oder Kunst zugewandt sind, können nicht bestehen und sich ausbilden ohne ein Ganzes von Bedingungen, unter welchen jeder Kreis sich bethätigt und entwickelt. Es muss so ein geselliges Wechselverhältniss stattfinden, und dies kann nur in einem bestimmten ihm ausschliesslich gewidmeten Gesellschaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat ist. Das Recht ist zunächst positiv, insofern es fordert, dass die zur Erreichung des sittlichen Ziels nöthigen Bedingungen von den mit einander Lebenden erfüllt werden. Sodann ist es negativ, indem es fordert, dass alle zeitlich freien Hindernisse, welche sich dem begriffmässigen Leben in den Weg stellen, entfernt werden. Die Strafe soll nur erziehend und bessernd wirken, deshalb ist die Todesstrafe zu verwerfen.

Die Kunstwissenschaft bezieht sich auf das Können, Bilden und Schaffen. Die Kunst bildet vermöge der Phantasie Individuelles nach Ideen; Kunst ist die Gesammtheit der werkthätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengestaltenden Wesen, seinem Wollen folgend, zu Gebote steht. Im tiefsten Sinne ist die Kunst die werkthätige Lebenskraft Gottes selbst. An sich ist eine Kunst, die Gottes, und ein Künstler — Gott, wie Gott auch der Eine unbedingte Regent und Monarch sein soll. In der einen Kunst Gottes ist aber auch alle endliche Kunst der endlichen Wesen insgesammt mitgefasst. Das Kunstwerk muss ein unendlich bestimmtes organisches Ganzes sein —, so dass die inneren Theile alle unter sich und mit dem Ganzen wesenheitlich übereinstimmen und so in der unendlichen Eigenthümlichkeit einen bestimmten Urbegriff erschöpfend darstellen. Ist es ein freies Kunstwerk, ein Schönkunstwerk, z. B. ein Gedicht, oder das Leben eines einzelnen Menschen selbst, so ist es der dem Kunstwerk selbst eigene Urbegriff, welchen es darlebt. Ist es aber ein nützliches Kunstwerk, so muss es den Begriff dessen, wozu es nützt, ver-

wirklichen. An den Künstler jeder Art geht die Forderung, dass seine Werke auch in der Form gottähnlich seien. Diese Gottähnlichkeit selbst nach Gehalt und Form nennen wir Schönheit, — das ganze Leben ist selbst ein Kunstwerk, und die Eine höchste Kunst ist die Lebenkunst, welche auch die Kunst des Menschen in sich enthält, sein Eigenleben gut und schön zu führen und es stetig weiter zu gestalten.

In seiner Geschichtwissenschaft, mit welcher Krause „die Grundwahrheiten der Wissenschaft" schliesst, legt er dar, wie sich der Gliedbau der Ideen in der Zeit darbildet, oder wie sich das Leben in der Zeit entwickelt. Das Leben der Menschheit entfaltet sich in drei Hauptlebenaltern, in Kindheit, in Jugend und dem Alter der Reife, und dieses Gesetz kehrt auch für jedes untergeordnete Selbwesen in der Menschheit wieder. Alle Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine, sowie jeder Einzelmensch, durchleben diese drei Hauptalter. Hierauf folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Jugend und der Kindheit des aufsteigenden Lebens entsprechen. Die erstere davon ist das Hochalter der Reife, die letzte das Greisalter. Die Menschheit befindet sich jetzt in ihren gebildeteren Völkern am Ausgange der Jugend. Da der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist (durch Krause), da besonders die Grundideen der Menschheit, ihres Lebens und des Menschheitbundes dargestellt sind (durch Krause), so ist hiermit der erste Anfang des Alters der Reife im Geiste begründet.

Ueber Stahl s. u.

§ 25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprincip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwickelung begründet und durchführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjectiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewusstsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zum Grunde liegt, sondern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwickelung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäusserung zu sich zurückkehrt. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewusstsein des denkenden Subjects die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproducirt. Die absolute Vernunft entäussert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwickelung ist demnach eine dreifache, nämlich 1. im abstracten Elemente des Gedankens, 2. in der Natur, 3. im Geiste; nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäss hat auch die Philosophie drei Theile, nämlich 1. die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet, 2. die Naturphilosophie, 3. die Philosophie des Geistes.

Um das Subject auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes, d. h. die Lehre von den Entwickelungsstufen des Bewusstseins als Erscheinungsformen des Geistes propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstractesten Begriff, nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem concretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Theile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maass; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet, dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein die Vermittelung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maass. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Wesen und Erscheinung: unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjectiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluss eintheilt, von dem Object, worunter Hegel den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialektisch entfaltet.

Die Idee entlässt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt. Die Natur strebt, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Thiere. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungsprocess, durch welchen das Einzelne in seiner Unmittelbarkeit für sich negirt, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit; das Aussereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die thierische Subjectivität ist noch nicht für sich selbst

als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich.

Das Beisichsein der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjectiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewusstsein und der Geist als solcher: Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doctrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objective Geist realisirt sich in dem Recht, der Moralität und der beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiss. Der absolute Geist umfasst die Kunst, welche die concrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjectiven Geiste geborenen concreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, gewährt, die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und der Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist.

Ueber Hegels Leben handelt Karl Rosenkranz (Georg Wilh. Friedr. Hegels Leben, Supplement zu Hegels Werken, Berl. 1844) und R. Haym (Hegel und seine Zeit, Vorlesgn. über Entstehg., Wesen u. Werth der hegelschen Phil., Berl. 1857), jener mit liebevoller Anhänglichkeit und Verehrung, dieser mit strenger, rücksichtsloser Kritik, die namentlich auch die in Hegels Charakter und Lehre (besonders in der Rechtsphilosophie) liegenden antiliberalen Elemente tadelnd hervorhebt. Uebrigens vgl. auch Rosenkranz, Apologie Hegels geg. Haym, Berl. 1858.

Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesammtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten", Bd. I—XVIII, Berl. 1832 ff., zum Theil seitdem neu aufgelegt. Bd. I: Hegels philos. Abhandlungen, herausg. von Karl Ludw. Michelet, 1832. Bd. II: Phänomenologie des Geistes, herausg. von Joh. Schulze, 1832 Bd. III—V Wissenschaft der Logik, herausg. von Leop. v. Henning, 1833—34. Bd. VI u. VII: Encyclopädie der philos. Wissenschaften im Grundrisse, und zwar Bd. VI: der Encyclopädie erster Theil, die Logik, herausg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehalt. Vorlesungen, mit Erläuterungen u. Zusätzen versehen von Leop. v. Henning, 1840; Bd. VII, 1. Abth.: Vorlesgn. üb. d. Naturphilos. als der Encycl. der philos. Wissenschaften zweiter Theil, herausg. von K. L. Michelet 1842; Bd. VII, 2. Abth.: der Encycl. dritter Theil, die Philos. d. Geistes, herausg. von Ludw. Boumann 1845. Bd. VIII: Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse, herausg. von Ed. Gans 1833. Bd. IX: Vorlesgn. üb. d. Philos. d. Gesch., herausg. von Ed. Gans

1837 (in 2. Aufl. herausg. von Hegels Sohn Karl H.). Bd. X, Abth. 1—3: Vorlesungen üb. d. Aesthetik, herausg. von H. G. Hotho 1836—38. Bd. XI. u. XII: Vorlesungen üb. d. Philos. d. Relig., nebst e. Schrift üb. d. Beweise vom Dasein Gottes, herausg. von Phil. Marheineke 1832 (in 2. Aufl. von Bruno Bauer). Bd. XIII—XV: Vorlesungen üb. d. Gesch. d. Phil., herausg. von Karl Ludw. Michelet 1833—36. Bd. XVI u. XVII: vermischte Schriften, herausg. von Friedr. Förster u. Ludw. Boumann 1834—35. Bd. XVIII: philos. Propädeutik, herausg. von Karl Rosenkranz 1840. Die im VI. Bde. der s. Werke enthaltene „Encyclopädie" hat ohne die oben erwähnten Zusätze Rosenkranz separat Berl. 1845 herausg. und von Neuem in der „Philos. Bibl.", Bd 30, Berl. 1870, nebst von Rosenkranz verfassten „Erläuterungen", ebd. 1870.

Sachlich geordnete Auszüge aus Hegels Schriften haben Frantz und Hillert (Hegels Philos. in wörtl. Auszügen, Berl. 1843), ferner mit mannigfachen Erläuterungen Thaulow (Hegels Aeusserungen über Erziehung u. Unterricht, Kiel 1854), geliefert. Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems hat Rosenkranz, Königsberg 1843, erscheinen lassen. Dem gleichen Zweck dienen mehrere von den Vorreden der Herausgeber der Werke, ferner Erdmanns und Michelets Darstellungen des h.schen Systems in ihren Geschichten der neueren Philosophie, und manche andere Schriften. Von mehreren hegelschen Schriften sind im Ausland Uebersetzungen erschienen, besonders französische und italienische. Ueber die h.sche Logik ist eine genau eingehende Kritik von Trendelenburg in dessen log. Unters. geübt worden. Ferner handeln über dieselbe und über H.s gesammte Doctrin in verschiedenem Sinne Hegelianer und Antihegelianer in Schriften und Abhandlungen, die zum Theil unten Erwähnung finden werden. Vgl. u. a. auch Theod. Wilh. Danzel, üb. d. Aesthetik d. h.schen Phil., Hamburg 1844; Ant. H. Springer, d. h.sche Geschichtsanschauung, Tüb. 1848; A. L. Kym, Hegels Dial. in ihrer Anw. auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849; Aloys Schmid (in Dillingen), Entwickelungsgesch. der h.schen Logik, Regensburg 1858; P. Janet, études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Par. 1860; Friedr. Reiff, üb. d. h.sche Dialektik, Tüb. 1866; Ed. v. Hartmann, üb. d. dialekt. Methode, hist.-kritische Untersuchungen, Berl. 1868 (vgl. dessen Artikel üb. e. nothw. Umbildung d. h.schen Philos. in Bergmanns philos. Monatsh. V, 5, Aug. 1870). Eine kritische Darstellung des Systems enthält die Schrift von J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865. Aug. Vera hat Hegels Logik, Naturphil. und Geistesphil. ins Französ. übersetzt und erklärt (Paris 1859, 63–66, 67) und auch selbst mehrere Schriften im hegelschen Sinne verfasst, u. a. Essais de philos. hégélienne, Paris 1864. (Vgl. K. Rosenkranz, H.s Naturphil. u. die Bearbeitung derselben durch den italien. Philosophen A. Vera, Berl. 1868.) Ferner haben die Italiener A. Galasso (Neapel 1867), G. Prisco (Neapel 1868, 1872), Gius. Allievo (Mailand 1868), L. Miraglia (Neapel 1873) u. A. über den Hegelianismus geschrieben. G. Biedermann, Kants Krit. d. r. V. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1869. K. Rosenkranz, H. als deutsch. Nationalphilosoph, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, Hegel and his connexion with British thought, in: The Contemporary Review, Part. I, II, Jan. u. Febr. 1870. Einl. u. Erläut. zu H.s Encyclopädie von Karl Rosenkranz, in der ‚philos. Bibl.", Bd. 30 u. 31, Berl. 1870. Karl Köstlin, H. in philos., polit. u. nat. Beziehg., Tüb. 1870. M. Schasler, Hegel, populäre Ged. aus s. Werken, Berl. 1870, 2. Aufl. 1873. Emil Feuerlein, üb. d. culturgesch. Bedeutg. Hegels in: Hist. Zeitschr., 12. Jahrgang, 1870, S. 314—368. Frdr. Harms, z. Erinnerg. an Georg W. Fr. Hegel in Bergmanns phil. Monatsheft. VII, 1871, S. 145—161 (auch apart). Gust. Thaulow, Acten, den 100jähr. Geburtstag H.s betr., Kiel 1870—72. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bez. auf d. Erklär. der Antinomien, I.-D., Halle 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877.

Georg Wilh. Friedr. Hegel, geb. zu Stuttgart am 27. August 1770, war der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten (Rentkammersecretairs, später Expeditionsraths). Er studirte auf der Landesuniversität zu Tübingen als Mitglied des Stifts, indem er von 1788—90 den philosophischen, 1790—93 den theologischen Cursus absolvirte. Zur Erlangung der philosophischen Magisterwürde schrieb er Specimina „über das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität", und „über das Studium der Geschichte der Philosophie" und vertheidigte eine von dem Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Bock verfasste Dissertation „de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate", deren Thema Hegel auch später noch (wie aus einem 1795 von ihm verfassten

Manuscript hervorgeht) viel zu denken gab; zur Erlangung der Candidatenwürde vertheidigte er die von dem Kanzler le Bret verfasste Dissertation „de ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus.“ (Ueber H.s theologische Entwickelung in dieser und der nachfolgenden Zeit handelt Zeller im IV. Bande der theol. Jahrbücher, Tübingen 1845, S. 205 ff.) Der streng bibelgläubige Supranaturalist Storr trug die Dogmatik vor; neben ihm wirkten der mit ihm gleichgesinnte Flatt und die mehr rationalisirenden Professoren der Exegese und Kirchengeschichte Schnurrer und Rösler. Die Lectüre von Schriften Kants, Jacobis und anderer Philosophen, auch Herders, Lessings, Schillers, die Freundschaft mit dem für hellenisches Alterthum begeisterten Hölderlin, die Theilnahme, mit welcher er gleich Schelling und anderen Commilitonen die Ereignisse in Frankreich begleitete, scheinen ihn mehr, als die vorgeschriebenen Studien in Anspruch genommen zu haben, was aus dem Abgangszeugniss, das nur seine Anlagen, nicht seine Kenntnisse (und auch nicht die philosophischen) lobt, sich schliessen lässt. Eifrig setzte er seine theologischen und philosophischen Studien während seiner Hauslehrerstellung in Bern fort; zugleich stand er hier in einem lebhaften Briefwechsel mit Schelling, der noch im tübinger Stift studirte. Von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss seines Entwickelungsganges ist das im Frühjahr 1795 von ihm geschriebene „Leben Jesu“, das handschriftlich erhalten ist und woraus Rosenkranz und Haym Proben mitgetheilt haben. Die lessingsche Unterscheidung der persönlichen Religionsanschauung Jesu von dem Dogma der christlichen Kirche liegt Hegels Schrift zu Grunde. Dass nicht sowohl rein historische Motive, als vielmehr das Bedürfniss, seinen eigenen damaligen Standpunkt bei Jesu wiederzufinden, ihm diese Unterscheidung werth gemacht haben, geht aus den auf jenen Gedanken gebauten Ausführungen hervor. Das Judenthum repräsentirt den Moralismus des kategorischen Imperativs der kantischen Philosophie, den Jesus durch die Liebe überwindet, welche die „Synthese“ ist, „in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt.“ Doch weist Hegel andererseits auch das in der blossen Liebe liegende pathologische Element und dessen Gefahren nach. In der Gebundenheit an eine bestimmte geistige Richtung liegt das Schicksal; Jesus trat nicht zu einzelnen Seiten des jüdischen Schicksals, sondern durch sein Princip der Liebe zu diesem selbst in Gegensatz. Die Aussprüche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo führt Hegel auf den Gedanken zurück, dass nur die Reflexion, die das Leben trenne, es in Unendliches und Endliches unterscheide; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit, finde diese Scheidung nicht statt. Sehr hart redet Hegel gegen diese Scheidung, welche fälschlich die Gottheit objectivire: dieselbe gehe mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritt und sei nur deren Offenbarung. Den Sieg des dogmatisirten kirchlichen Christenthums, wie es in den letzten Jahrhunderten des Alterthums herrschte, erklärt Hegel aus der Unfreiheit, zu welcher das römische Weltreich die früher selbständigen Staaten herabgebracht hatte; dem Bürger der alten Staaten war die Republik als seine „Seele“ das Ewige: das unfreie, dem allgemeinen Interesse entfremdete Individuum aber beschränkte seinen Blick auf sich selbst; das Recht des Bürgers gab ihm nur ein Recht an Sicherheit des Eigenthums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; der Tod musste ihm schrecklich sein, der das ganze Gewebe seiner Zwecke niederriss; so sah sich der Mensch durch Unfreiheit und Elend gezwungen sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, Glückseligkeit im Himmel zu suchen, und zu erwarten; eine Religion musste willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füssen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend

stempelte etc. Der Radicalismus dieser jugendlichen Oppositionsgedanken ist in dem Conservatismus der spätern Religionsphilosophie als ein zurückgedrängtes, aber unausgetilgtes Moment mitenthalten', welches durch einen Theil der Schüler (in der schroffsten Weise durch Bruno Bauer) aufs Neue verselbständigt und weiter durchgebildet worden ist.

Nach dreijährigem Aufenthalt in der Schweiz kehrte Hegel nach Deutschland zurück und trat im Januar 1797 eine Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main an. Hier trieb er in seinen Mussestunden, wie zum Theil schon in Bern, politische Studien neben den theologischen, die auch nicht vernachlässigt wurden. Im Jahr 1798 verfasste Hegel eine kleine ungedruckt gebliebene Schrift „über die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“, woran sich später, nach dem 9. Februar 1801, eine gleichfalls Manuscript gebliebene Schrift über die deutsche Reichsverfassung angeschlossen hat, die demgemäss bereits dem Aufenthalt in Jena angehört, wohin Hegel im Januar 1801 übersiedelte. Ihm hatte sich (wie er am 2. November 1800 an Schelling schrieb) das Ideal des Jünglingsalters zur Reflexionsform umgesetzt und in ein System verwandelt; Hegel hatte die Logik und Metaphysik und theilweise auch die Naturphilosophie handschriftlich ausgearbeitet, woran sich als dritter Theil die Ethik schliessen sollte. In Jena hatte Hegel zuerst eine Schrift veröffentlicht: „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“, Jena 1801. Das fichtesche System ist subjectiver Idealismus, das schellingsche subjectiv-objectiver und daher absoluter Idealismus. Es beruht auf dem Grundgedanken der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; in der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie wird das Absolute in den beiden nothwendigen Formen seiner Existenz construirt. Zu dem schellingschen Standpunkt bekennt Hegel sich selbst. Nachdem Hegel sich durch die Dissertation „de orbitis planetarum“ habilitirt hatte, wirkte er in Gemeinschaft mit Schelling für die Verbreitung des Identitätssystems als akademischer Lehrer und (1802 bis 1803) als Mitherausgeber des (schon oben bei der Darstellung der schellingschen Philosophie erwähnten) „kritischen Journals der Philosophie“, zu welchem er die meisten Beiträge geliefert hat. Daneben arbeitete Hegel den dritten Theil seines Systems, das „System der Sittlichkeit“ handschriftlich, zunächst zum Behuf seiner Vorlesungen aus; dieser Theil hat sich später zur „Philosophie des Geistes“ erweitert. Allmählich gewann in Hegel das Bewusstsein seiner Differenz von Schelling Macht, zumal seit dieser (im Sommer 1803) Jena verlassen hatte, und der unmittelbare persönliche Verkehr wegfiel. Er bezeichnet diese Differenz scharf und schneidend in dem im Jahr 1806 vollendeten vielumfassenden Werke: „Phänomenologie des Geistes.“ Seitdem betrachtete ihn Schelling als seinen Widersacher, während er vorher auf das Innigste mit ihm befreundet gewesen war. Bald nachher verliess Hegel in Folge der Kriegsereignisse Jena, gab die ihm dort im Februar 1805 ertheilte ausserordentliche Professur auf und redigirte eine Zeit lang die Bamberger Zeitung, bis er im November 1808 das Directorat des Aegidiengymnasiums zu Nürnberg erhielt. Er bekleidete dasselbe bis zum Jahr 1816. In dieser Stellung schrieb er zum Behuf des Gymnasialvortrags seine philosophische Propädeutik und verfasste das ausführliche, die früher von ihm selbst noch unterschiedenen Doctrinen: Logik und Metaphysik, zur Einheit zusammenfassende Werk: „Wissenschaft der Logik“, Nürnberg 1812—16. Im Herbst 1816 trat Hegel eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, nachdem Fries von dort nach Jena zurückgekehrt war. Während des Aufenthalts in Heidelberg wurde von Hegel neben einer „Beurtheilg. der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände in den J. 1815 und 1816“ in den Heidelb. Jahrbüch. 1817 (einer Vertheidigung der von der Regierung erstrebten

Reformen) die „Encyclop. der philosoph. Wissenschaften im Grundrisse“, Heidelb. 1817, veröffentlicht (2. sehr erweit. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830). Am 22. October 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungen in Berlin, die über alle Theile des philosophischen Systems sich erstreckten und zur Begründung der Schule am einflussreichsten gewirkt haben. Während der berliner Periode hat Hegel nur noch die Rechtsphilosophie herausgegeben: „Grundlinien der Philos. d. Rechts, oder Naturrecht und Staatswissensch. im Grundrisse“, Berl. 1821, und an dem neubegründeten litterarischen Organ des Hegelianismus, den „Jahrbüch. f. wissenschaftl. Kritik“ mitgearbeitet. Durch die dankenswerthe Redaction der Schüler sind die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst und Religion, wie auch über die Geschichte der Philosophie, mehr oder minder buchmässig verarbeitet und so veröffentlicht worden, nachdem Hegel selbst am 14. November 1831 der Cholera erlegen war.

Die Philosophie Hegels ist eine kritische Umgestaltung und Fortbildung des schellingschen Identitätssystems. Hegel billigt an der schellingschen Philosophie, dass es derselben um einen Inhalt zu thun sei, um die wahre absolute Erkenntniss, und dass das Wahre ihr das Concrete sei, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, im Gegensatz zu der kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und zu Fichtes subjectivem Idealismus. Hegel findet aber bei Schelling den zweifachen Mangel: 1. dass das Princip des Systems, die absolute Identität, nicht als ein Nothwendiges erwiesen, sondern nur vorausgesetzt werde (das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen), 2. dass der Fortgang vom Princip des Systems zu den einzelnen Sätzen nicht mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit begründet sei und darum statt der Aufzeigung der Selbstentfaltung des Absoluten nur ein willkürliches und phantastisches Operiren mit den beiden Begriffen des Idealen und Realen eintrete (wie wenn ein Maler für Thiere und Landschaften nur die beiden Farben roth und grün zu verwenden hätte); es komme aber darauf an, dass das Absolute nicht bloss als die allem Individuellen zu Grunde liegende Substanz, sondern auch als das sich selbst setzende, aus dem Anderswerden sich wiederum zur Gleichheit mit sich selbst herstellende Subject aufgefasst werde. Hegel will demnach seinerseits 1. das Bewusstsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniss erheben, 2. den gesammten Inhalt dieser Erkenntniss vermittelst der dialektischen Methode systematisch entwickeln. Das Erste geschieht in der Phänomenologie des Geistes und (kürzer, indem bloss die letzten Stufen der philosophischen Erkenntniss betrachtet werden) in der Einleitung der Encyclopädie, das Andere in dem gesammten System der Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die Entwickelungsformen des menschlichen Bewusstseins dar von der unmittelbaren Gewissheit durch die verschiedenen Formen der Reflexion und Selbstentfremdung hindurch bis zur absoluten Erkenntniss. In der phänomenologischen Darstellung verflicht Hegel mit einander die Bildungsgeschichte des individuellen und des allgemeinen Geistes. Die Hauptstufen sind: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist die eigene Bewegung des Geistes. Das absolute, begreifende Wissen setzt das Dasein aller früheren Gestalten voraus; daher ist es die begriffene Geschichte; in ihr sind alle früheren Gestalten bewahrt: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit“ (sagt Hegel, auf Schillers „Theosophie des Julius“ anspielend, am Schluss der Phänomenologie).

In der Einleitung zur Encyclopädie begründet Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens durch eine Kritik der Stellungen des philosophischen Gedankens zur Objectivität, welche in der Geschichte der neueren Philosophie hervor-

getreten sind, insbesondere des Dogmatismus und Empirismus, des Kriticismus und des unmittelbaren Wissens. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch oder (wie Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt) das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig.

Das System der Philosophie gliedert sich in drei Haupttheile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Die Methode ist die dialektische, welche das Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegentheil und die Vermittelung des Gegensatzes zu der höheren Einheit betrachtet; in ihr ist sowohl der bloss unterscheidende Verstand, wie auch die bloss die Unterschiede aufhebende negative Vernunft oder Skepsis als Moment enthalten. Der Begriff ist stets in Bewegung, bleibt nicht das, was er ist, sondern vermöge des in ihm enthaltenen Widerspruchs hebt er sich selbst auf, aber aus diesem Widerspruch kehrt er wiederum zu sich selbst zurück. Er ist ebenso sein Gegentheil als er selbst. Diese ewige Bewegung ist ein Moment der heraklitischen Philosophie, die Hegel sehr hoch schätzte, wie er selbst anerkennt, dass es keinen Satz des Heraklit gäbe, den er nicht in seine Logik aufgenommen hätte.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstracten Elemente des Denkens, die Wissenschaft von Gott oder dem Logos, sofern derselbe nur als das Prius der Natur und des Geistes (gleichsam wie er vor der Weltschöpfung ist) betrachtet wird. Sie zerfällt in drei Theile, nämlich in die Lehre vom Sein als dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich, die Lehre vom Wesen als dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittelung, dem Fürsichsein und Schein des Begriffs, die Lehre von dem Begriff und der Idee als dem Gedanken in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, dem Begriff an und für sich.*) In dem grösseren Werke über die Logik hat Hegel diesen letzten Theil als subjective Logik, die beiden ersten zusammen als objective Logik bezeichnet.

Den Ausgangspunkt der dialektischen Entwickelung in der Logik (und damit also zugleich in dem gesammten philosophischen System) bildet das reine Sein als der abstracteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältniss der Identität und des, obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschieds.**) Die Identität im Unter-

---

*) Hegel rechnet wohl mit Unrecht diese letzte Lehre noch der Grundwissenschaft oder „Logik" als dritten Theil zu, da sie vielmehr, wie schon aus der Definition hervorgeht, der Wissenschaft des Geistes angehört; einiges von dem aber, was Hegel hineinzieht, würde in der Naturphilosophie seine angemessene Stelle finden. Die Tendenz der Bearbeitung geht freilich dahin, alle diese Formen als metaphysische, sowohl der Natur, als dem Geist immanente zu behandeln; da aber die speciellere Bedeutung, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss ist, überall mit hineinspielt, so ist die hegelsche Ausführung dieser Partien durchweg getrübt durch das Schwanken zwischen dem Charakter einer Doctrin von Formen, die nur dem denkenden Geiste als solchem oder andererseits der Natur als solcher zukommen, und dem Charakter einer Doctrin von Formen aller natürlichen und geistigen Wirklichkeit.

**) In der That aber lässt sich der Unterschied dahin angeben, dass der Begriff des Seins durch Abstraction von allem Unterschied in dem durch gültige Begriffe Gedachten unter Festhaltung des darin Identischen gewonnen wird, der Begriff des Nichts aber dadurch, dass in der Abstraction noch um einen Schritt weiter gegangen und auch noch von diesem Identischen selbst mit abstrahirt wird. In gleicher Art lässt sich auf allen folgenden Stufen durch scharfe und streng festzuhaltende Unterscheidungen die hegelsche Dialektik auflösen und die immanente Fortbewegung des

schied von Sein und Nichts ergiebt einen neuen, höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und das Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein, das mit der Negation identische Sein oder das Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseiendes, Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (wobei sich Hegel auf Spinozas Satz beruft: omnis determinatio est negatio). Als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstracte Nichts, sondern das Anderssein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf Anderes, ist das Ansichsein. Das Etwas wird ein Anderes, da das Anderssein sein eigenes Moment ist, das Andere als ein neues Etwas wird wieder ein Anderes; dieser Progress ins Unendliche aber bleibt bei dem Widerspruch stehen, dass das Endliche sowohl Etwas ist, wie sein Anderes; die Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem Gedanken, dass das Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht oder das Andere des Anderen wird; diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein. Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Die Idealität als die wahrhafte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist. Die Momente des Fürsichseins sind: das Eins, die Vielen und die Beziehung (als Attraction und Repulsion). Die Qualität schlägt wegen der Unterschiedslosigkeit der vielen Eins in ihr Gegentheil, die Quantität um. In der Kategorie der Quantität wiederholt sich das Verhältniss des Seins, Daseins und Fürsichseins als reine Quantität, Quantum und intensive Grösse oder Grad. Das sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus. Das Quantitative an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniss. Indem das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass. Das Maass ist das qualitative Quantum, die Einheit der Qualität und der Quantität. In dieser Einheit ist die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben und dadurch das Wesen gesetzt.

Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflectirte Sein. Dem Wesen gehören an die reinen Reflexionsbestimmungen, insbesondere die Identität, der Unterschied und der Grund. Die logischen Grundsätze der Identität und des Unterschieds sind als einseitige Abstractionen, welche blosse Momente der Wahrheit verselbständigen, mit Unwahrheit behaftet; die speculative Wahrheit ist die Identität der Identität und des Unterschieds, welche im Begriffe des Grundes liegt. Das Wesen ist der Grund der Existenz: die Existenz ist die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist. Die Totalität als die in Einem gesetzte Entwickelung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz ist das Ding. Unter dem „Ding an sich“ versteht Hegel die Abstraction

---

reinen Gedankens als illusorisch erkennen. Hierfür mag jedoch an dieser Stelle die Verweisung auf Trendelenburg und Andere genügen. Vgl. auch Ueberwegs Syst. der Logik § 31.

der blossen Reflexion des Dinges an sich, an der gegen die Reflexion in Anderes, vermöge deren es Eigenschaften habe, als an der leeren Grundlage derselben festgehalten werde.*) Die Existenz des Dinges involvirt den Widerspruch zwischen dem Insichbestehen und der Reflexion in Anderes oder der Materie und der Form; in diesem Widerspruch ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen. Das unmittelbare, dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein; das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung. Die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung, als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose ist. Der Mangel der Erscheinung aber besteht darin, dass sie noch dieses in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist, welcher Mangel in der nächsthöheren Kategorie, der Wirklichkeit, aufgehoben wird. Kant, sagt Hegel, habe das Verdienst, dasjenige, was

---

*) Hier wird von Hegel dem kantischen Terminus ein veränderter Sinn untergelegt, jedoch mit dem Anspruch, den kantischen Sinn zu treffen. Kant hat nicht das Ding ohne die Eigenschaften und nicht ohne alle Beziehungen überhaupt, sondern nur das Ding, wie es abgesehen von einer bestimmten Beziehung, nämlich von seiner Spiegelung in unserm Bewusstsein (und zwar dem nächsten, vorkritischen, durch Wahrnehmung und dogmatisches Denken bestimmten Bewusstsein, ist, unter jenem Terminus verstanden (vgl. in Ueberwegs Syst. d. Logik § 40 die Bemerkungen über die Verschiedenheit der Gegensätze: Ansich und Erscheinung; Wesen und Wesensäusserung). Das „Ding an sich" im kantischen Sinne dieses Ausdrucks kann allerdings nur dem denkenden Einzelsubject gegenüber bestehen; wiewohl es diesem nicht nothwendig als etwas ganz Fremdartiges, schlechthin Unerkennbares gegenübersteht, sondern eben nur als etwas zunächst bloss ausserhalb seines Bewusstseins Vorhandenes; nur von dem einzelnen Erkenntnissact ist es unabhängig, bedingt aber genetisch die Erkenntniss, wie es seinerseits für teleologisch durch den der Erkenntniss fähigen Geist als dessen Vorstufe bedingt gelten darf (s. o. S. 274). Giebt es dem „Absoluten" gegenüber kein „Ding an sich", so doch dem wahrnehmenden und denkenden Einzelsubject gegenüber. Hegel will auch für dieses die Dinge an sich aufheben, weil eben in den Individuen der absolute Geist seine Wirklichkeit habe, unsere Vernunft Gottes Vernunft in uns sei, die nur als identisch gedacht werden könne mit der Vernunft in allen Dingen. Aber selbst wenn dies gelten könnte von dem letzten Erkenntnissziel, so gilt es doch jedenfalls nicht von dem für uns nothwendigen Wege successiver Annäherung an dasselbe. Kants Lehre verewigt die anfängliche Fremdheit, in der die Aussendinge meinem individuellen Bewusstsein gegenüberstehen; Hegels Lehre anticipirt das letzte Erkenntnissziel für einen Jeden, der sich entschliesst, nach dem trichotomischen Rhythmus der Dialektik zu denken; sie kennt keine Probleme mehr. Die Phänomenologie hilft keineswegs diesem Mangel ab; denn obschon sie von der Wahrnehmung ausgeht, erörtert sie nicht im wissenschaftlichen Sinne das Verhältniss derselben zu der objectiven Wirklichkeit, nicht das Verhältniss der Vibrationen der Luft und des Aethers zu den Ton- und Farbenempfindungen; durch Anerkennung der götheschen Doctrin hat sich Hegel sogar die Möglichkeit dieser Untersuchung abgeschnitten. Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objectivirung subjectiver Formen, während doch in der That, selbst wenn das menschliche Erkenntnissziel als erreicht gedacht wird, zwischen dem „System" der (Totalität) der (materiellen und geistigen) Erkenntnissobjecte und dem System der Wissenschaft immer nur eine genaue Uebereinstimmung und nicht eine Identität im vollen Sinne dieses Wortes bestehen würde; nur die Fremdheit der Dinge an sich würde völlig aufgehoben sein, aber nicht die Verschiedenheit derselben von unserer (individuell-subjectiven) Erkenntniss. Die Erkenntnisslehre, welche bei Kant als „Vernunftkritik" ein hinsichtlich der „transscendentalen Objecte" schlechthin negatives Resultat ergiebt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.

dem gemeinen Bewusstsein als ein Seiendes und Selbständiges gelte, als blosse Erscheinung aufgefasst zu haben; er habe aber fälschlich die Erscheinung im bloss subjectiven Sinne genommen und ausser derselben „das abstracte Wesen“*) als Ding an sich fixirt; Fichte habe in seinem subjectiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloss subjectiver Vorstellungen gebannt; es sei vielmehr die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, nur Erscheinung und nicht feste und selbständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Aeussern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältniss der Substantialität, das der Causalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz, das Freie als die für sich seiende substantielle Macht. Der subjective Begriff entwickelt sich als der Begriff als solcher, der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich fasst, als das Urtheil, welches die gesetzte Besonderheit des Begriffs, die Diremtion des Begriffs in seine Momente, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist, endlich als der Schluss, der die Einheit des Begriffs und des Urtheils ist, Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige, der Kreislauf der Vermittelung der Begriffsmomente des Wirklichen. Die Realisirung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Object. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie (welche hier nicht in speciell naturwissenschaftlichem, sondern in allgemein metaphysischem Sinne verstanden werden müssen). In der Realisirung des Zwecks setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objects. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven als für sich seiend gesetzt ist die Idee. Die Momente der Idee sind das Leben, das Erkennen und die absolute Idee; die absolute Idee ist die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, die sich wissende Wahrheit, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee als denkende oder logische Idee. Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie nicht bloss ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur, frei aus sich zu entlassen. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäusserung. Sie ist der Reflex des Geistes, das Absolute in seinem unmittelbaren Dasein. Die Idee durchläuft von ihrem abstracten Aussersichsein in Raum und Zeit bis zum Insichsein der Individualität im animalischen Organismus eine Reihe von Stufen, deren Folge auf der fortschreitenden Realisirung der Tendenz zum Fürsichsein oder zur Subjectivität beruht. Doch hat in der Sphäre der Natur auch die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von aussen ihr Recht; die Ausführung des Besondern ist äusserer Bestimmbarkeit ausgesetzt, und hierin liegt eine Ohnmacht der Natur, die der Philosophie Grenzen setzt; das Particularste lässt sich nicht begrifflich erschöpfen. Die Hauptmomente der Natur sind: der mechanische, physikalische

---

*) Was freilich nach dem Obigen Kants Meinung nicht war.

und organische Process. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildet sich die Aeusserlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Process eine immanente und physikalische Bewegung haben; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Hegel erkennt diese Folge nicht als eine zeitliche an, denn nur der Geist habe Geschichte, in der Natur seien alle Gestalten gleichzeitig; das Höhere, in der dialektischen Entwickelung Spätere, aber ideelle Prius des Niederen, sei nur im geistigen Leben auch zeitlich später. Die Natur, sagt Hegel, ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Das sogenannte (hypothetisch von Kant und zuversichtlicher von manchen Naturphilosophen angenommene) Hervorgehen der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren erklärt Hegel für eine nebulose Vorstellung, deren sich die denkende Betrachtung entschlagen müsse.

Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist der Hervorgang des Geistes. Der Geist ist das Beisichsein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwickelung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Seine Momente sind: der subjective, der objective und der absolute Geist.

Den subjectiven Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet die Anthropologie. Die Phänomenologie als der zweite Theil der Lehre vom subjectiven Geiste betrachtet den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewusstsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewusstsein und Vernunft. Die Psychologie betrachtet den Geist, sofern er theoretisch als Intelligenz, praktisch als Wille, frei als Sittlichkeit ist. Die Intelligenz findet sich bestimmt, setzt aber das Gefundene als ihr Eigenes, indem sie das All als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Geist auf dem Wege des Handelns, in welchem der Wille das Bestimmende des Inhalts ist. Die Einheit des Wollens und Denkens ist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit. Das Wesen der Sittlichkeit ist, dass der Wille allgemeinen Vernunftinhalt zu seinen Zwecken habe.

Die Lehre vom objectiven Geist geht auf die Objectivirungen des freien Willens. Das Product des freien Willens als eine objective Wirklichkeit ist das Recht. Das Recht ist Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkür entgegen. Das Recht als solches oder das formelle und abstracte Recht, worin der freie Wille unmittelbar ist, ist Eigenthums-, Vertrags- und Strafrecht; das Eigenthum ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit giebt, der Vertrag ist der Zusammenfluss zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen, das Strafrecht ist das Recht wider das Unrecht, die Strafe die Wiederherstellung des Rechts als Negation seiner Negation. An das formelle Recht schliesst sich als zweite Stufe die Moralität als der in sich reflectirte Wille, der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, als dritte und höchste Stufe aber die Sittlichkeit, in welcher das Subject sich mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, eins weiss. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewusste sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich

zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. In der constitutionellen Monarchie, der Staatsform der neuen Welt, sind die Formen, die in der alten Welt verschiedenen Ganzen angehörten: nämlich Autokratie, Aristokratie, Demokratie, zu Momenten herabgesetzt: der Monarch ist Einer, in seiner Person ist die Persönlichkeit des Staates wirklich, er ist die Spitze der formellen Entscheidung; mit der Regierungsgewalt treten Einige, in der gesetzgebenden Gewalt, sofern die Stände an derselben Antheil haben, die Vielen hinzu. Es bedarf der Institution von Ständen, damit das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, und so auch der Geschworenengerichte, damit dem Rechte des subjectiven Selbstbewusstseins ein Genüge geschehe. Das Hauptgewicht aber legt Hegel nicht auf die subjective Selbstbestimmung des Einzelnen, sondern auf den gebildeten Bau des Staates, die Architektonik seiner Vernünftigkeit. Seine Rechtsphilosophie ist das Begreifen der Vernunftgemässheit des wirklichen Staats unter scharfer Polemik gegen eine Reflexion und ein Gefühl, welche auf der subjectiven Meinung des Besserwissens beruhen und sich in der Aufstellung von leeren Idealen gefallen. Die Weltgeschichte, die Hegel wesentlich als Staatengeschichte auffasst, gilt ihm als der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Sie ist die Zucht, die von der Unabhängigkeit des natürlichen Willens durch die substantielle Freiheit zur subjectiven Freiheit führt. Der Orient wusste und weiss nur, dass Einer frei ist, die griechische und römische Welt, dass Einige frei seien, die germanische Welt weiss, dass Alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, im Westen aber geht das Licht des Selbstbewusstseins auf. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, dass die Subjecte nur Accidentien bleiben. Die orientalische Geschichte ist das Kindesalter der Menschheit. Der griechische Geist ist das Jünglingsalter. Hier ergiebt sich zuerst das Reich der subjectiven Freiheit, aber in die substantielle Freiheit eingebildet. Diese Vereinigung der Sittlichkeit und des subjectiven Willens ist das Reich der schönen Freiheit, denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Es ist die Zeit der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüthe. In der natürlichen Einheit des Subjects mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjects entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjectiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Das römische Reich ist das Mannesalter der Geschichte. Es ist das Reich der abstracten Allgemeinheit. Die Individuen werden dem allgemeinen Staatszwecke aufgeopfert; sie erhalten aber zum Ersatz die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. die Persönlichkeit, vermöge der Ausbildung des Privatrechts. Das gleiche Schicksal trifft die Völker. Der Schmerz über den Verlust der nationalen Selbständigkeit treibt den Geist in seine innersten Tiefen zurück; er verlässt die götterlose Welt und beginnt das Leben seiner Innerlichkeit. Der absolute Wille und der Wille des Subjects werden eins. In der germanischen Welt herrscht das Bewusstsein der Versöhnung. Anfänglich ist der Geist noch abstract in seiner Innerlichkeit befriedigt, das Weltliche ist der Rohheit und Willkür überlassen; endlich aber formirt sich das Princip selbst zu concreter Wirklichkeit, in welcher das Subject sich mit der Substanz des Geistes vereinigt. Die Realisirung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte. Ihre Entwicklung ist die wahrhafte Theodicee.

Der absolute Geist oder die Religion im weiteren Sinne als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes realisirt sich in der objectiven Form der Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjectiven

Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, endlich in der subjectiv-objectiven Form des reinen Denkens als Philosophie. Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniss der Idee zu dem Stoffe beruht der Unterschied der symbolischen, classischen und romantischen Kunst. In der symbolischen Kunst, in welcher namentlich die orientalische Darstellung befangen bleibt, vermag die Form den Stoff nicht völlig zu durchdringen. Im classisch Schönen, vornehmlich in der griechischen Kunst, ist der geistige Inhalt ganz in das sinnliche Dasein ergossen. Die classische Kunst löst sich auf: negativ in der Satire, dem Kunstwerke der in sich zerrissenen römischen Welt, positiv in der romantischen Kunst der christlichen Zeit. Die romantische Kunst beruht auf dem Vorwiegen des geistigen Elements, auf der Tiefe des Gemüthes, auf der Unendlichkeit der Subjectivität. Sie ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, jedoch in der Form der Kunst. Das System der Künste (Architektur, Sculptur, Musik, Malerei und Poesie) ist dem der Kunstformen analog. Die Poesie als die höchste der Künste nimmt die Totalität aller Formen in sich auf. Die Religion ist die Form, wie die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewusstsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflectirenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Die Stufen der Religion in ihrer historischen Entwicklung sind: 1. die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2. die Religionen, in denen Gott als Subject angeschaut wird, insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmässigkeit; 3. die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäusserung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder seinem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt. Die göttliche Idee explicirt sich in drei Formen. Diese sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Particularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Process der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Der wahre Sinn der Beweise vom Dasein Gottes ist, dass sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehen vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein. Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Das philosophische Wissen ist der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion. Die Entwickelung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstractesten zu immer reicherer und concreterer Erkenntniss der Wahrheit. Die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker entspricht dem reinen Sein, dem Werden und dem Fürsichsein, die Philosophie Platons den Kategorien des Wesens, die des Aristoteles dem Begriff, die der Neuplatoniker dem Gedanken als Totalität oder der concreten Idee, die Philosophie der neueren Zeit der Idee als Geist oder der sich wissenden Idee. Die cartesianische Philosophie steht auf dem Standpunkt des Bewusstseins, die kantische und fichtesche auf dem des Selbstbewusstseins, die neueste (schelling-hegelsche) auf dem der Vernunft oder der mit der Substanz identischen Subjectivität, und zwar in der Form der intellectuellen Anschauung bei Schelling, in der des reinen Denkens oder des absoluten Wissens bei Hegel. Die Principien aller früheren Systeme sind als aufgehobene Momente

erhalten in der absoluten Philosophie. Eine Entwickelung über diese hinaus zum Höheren giebt es nicht.*)

§ 26. Ein Zeitgenosse von Fichte, Schelling und Hegel, den ersteren und letzteren überlebend, bildet Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834), insbesondere durch Kant, Spinoza und Platon angeregt, die kantische Philosophie in einer solchen Weise um, wodurch er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen, wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht, so dass seine Lehre Ideal-Realismus genannt werden kann. Unsere Auffassung ist nach ihm durch die Sinnesthätigkeit bedingt, mittelst welcher das Sein der Dinge in unser Bewusstsein aufgenommen wird. Das Afficirtwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntniss, welches Kant inconsequenterweise angenommen, Fichte vergeblich um der Consequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer consequenten Weise dem Ganzen seiner Doctrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Causalität nicht bloss Formen der im Bewusstsein des Subjects allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subject gegenüberstehenden und seine Erkenntniss bedingenden Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äusseren und inneren Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der „organischen Function" hinzutretenden „intellectuellen Function" findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche im Menschen mit der Receptivität der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Factor zusammenwirkende apriorische Erkenntnisselement. Durch eben diese Theorie der Erkenntniss überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der hegelschen Dialektik. Die Vielheit der neben einander bestehenden Objecte und nach einander erfolgenden Processe schliesst sich zu einer nicht etwa bloss von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit.

---

*) Was über das Wahre in dem Grundgedanken und das Grosse in der Durchführung neben manchem Ueberspannten, Willkürlichen und Schiefen in Bezug auf Hegels Ansicht von der Geschichte der Philosophie im ersten Theile dieses Grundrisses unter § 4 gesagt worden ist, lässt sich im wesentlich gleichen Sinne auf das Ganze des Systems beziehen. In seiner Methode huldigt das System, indem es die dialektische Construction gegenüber der Empirie zu einer selbständigen Macht erhebt und das „reine Denken" von seiner empirischen Basis ablöst, einem durch die nachträgliche Beziehung auf die Empirie nicht aufgehobenen Dualismus, wie sehr es auch selbst principiell einen jeden Dualismus verwirft. Die realistische Seite der kantischen Philosophie ist in der hegelschen nicht zu gleichem Rechte mit der idealistischen gelangt. Eben darum ist dieselbe in der nachhegelschen Philosophie um so stärker und bei Vielen in einseitiger Ueberspannung hervorgetreten.

Ueber die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphisirende Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit; an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühle wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objective Wirklichkeit im Bewusstsein des Subjectes zu reproduciren strebt, specifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophiren, heisst die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältniss der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philsophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet.

Die Einseitigkeit des kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allgemeinen das Eigenthümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche bei Anerkennung des Determinismus die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handelnden bedingt sein lässt. Schleiermachers Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. In dem höchsten Gute als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet Schleiermacher das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft. Vorwiegend trägt Schleiermachers Darstellung der Ethik den Charakter der Güterlehre.

Die Art, wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer Reihe einzelner Formeln darlegt, ist zumeist durch Schellings Identitätsphilosophie bedingt. — Schleiermachers Philosophie ist von ihm nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt, systematischer Gliederung und Terminologie streng geschlossenen Ganzen fortgebildet worden und steht daher an formeller Vollendung sehr weit dem hegelschen und auch dem herbartschen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer grossentheils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung fähig.

Schleiermachers Werke sind in drei Abtheilungen: I. zur Theologie, II. Predigten, III. zur Philosophie und vermischte Schriften, Berl. 1835—64, herausgegeben worden. Die dritte Abtheilung enthält folgende Bände: I. Grundlinien einer Kritik d. bisher. Sittenlehre; Monologe; vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde; Gedanken üb. Universitäten im deutschen Sinne etc. II. Philos. u. verm. Schriften. III. Reden u. Abh. der k. Akad. d. Wiss., vorgetragen aus Schl.s handschr. Nachl., herausg. von L. Jonas. IV. 1. Gesch. der Philos., hrsg. von H. Ritter. IV. 2. Dialektik, hrsg. von L. Jonas. V. Entwurf e. Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer. VI. Psychol., hrsg. von George. VII. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatsch. VIII. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis. IX. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz. Eine kurze, zur Einführung in Schleiermachers Gedankenkreis sehr geeignete Schrift: Ideen, Reflexionen u. Betrachtungen aus Schl.s Werken, hrsg. von L. v. Lancizolle, Berl. 1854, vgl. auch E. Maier, Fr. Schleierm., Lichtstrahlen aus seinen Briefen u. sämmtl. Werken, Lpz. 1875.

Unter Schl.s Schriften sind hier folgende hervorzuheben: Ueb. d. Relig., Reden an die Gebildeten unt. ihr. Verächtern, Berl. 1799, 2. Ausg. 1806, 3. Ausg. 1821, u. ö. nach Schl.s Tode, in kritischer Ausg. besorgt von Pünjer, Braunschw. 1879, Monologen, e. Neujahrsgabe, 1800 u. ö. Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde (anonym) 1800. Predigten, 1. Samml. 1801, 2. Samml. 1808, 3. Samml. 1814, 4. Samml. 1820, Festpredigten 1826 und 1833, zur Denkfeier der Augsb. Conf. 1831; fernere Sammlungen sind nach Schl.s Tode in den sämmtl. Werken erschienen. Grundlinien e. Kritik der bisher. Sittenlehre, Berl. 1803. Platons Werke, übersetzt u. m. Einleitgn. u. Anmerkgn. versehen, I, 1 u. 2, II, 1—3, III, 1, Berl. 1804—28 u. ö. Die Weihnachtsfeier, 1806 u. ö. Der christl. Glaube nach d. Grundsätzen d. evang. Kirche, Berl. 1821—22, 2. umgearbeitete Aufl. 1830—31, u. ö. nach Schl.s Tode. Unter den nachgelassenen Werken sind von philosophischer Bedeutung (ausser der schon oben, Th. I, 4. Aufl. S. 10 citirten Gesch. d. Philos.) insbesondere folgende: Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, hrsg. von Schweizer 1835, und Grundriss d. philos. Ethik mit einleit. Vorr., hrsg. von A. Twesten 1841 (womit zu vergleichen ist: die christl. Sitte, nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhg. dargest., hrsg. von Jonas 1843). Dialektik, hrsg. von Jonas 1839. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch, 1842. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis, 1845. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz, 1849. Psychol., hrsg. von George, 1864. (Die unlängst durch Rütenik hrsg. Vorlesgn. üb. das Leb. Jesu haben zu der Zeit, da sie gehalten wurden, nicht unbeträchtlich auf den weiten Kreis der Zuhörer gewirkt und insbesondere der von Dav. Frdr. Strauss geübten Kritik der evangelischen Berichte über das Leben Jesu, welche bald nach Schl.s Tode erschien, theils direct vorgearbeitet, theils indirect auf dieselbe eingewirkt, sofern die partiell von Schl. vollzogene Kritik zu einer gleichmässigen Durchführung derselben auch auf den Punkten, wo Schl. Halt machte, einen consequenten Denker provociren musste, der aus der hegelschen Philosophie gelernt hatte, ein religiöses Interesse nicht an irgend eine Person, sondern an die Idee selbst zu knüpfen, die, wie Strauss auf Grund der hegelschen Principien und schon nach dem Vorgange Kants in dessen Kritik d. rein. Vern., 2. Aufl. S. 597 f. u. Relig. in d. Grenz. d. bl. Vern. erklärte, nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten; heute haben diese Vorlesungen für die historische Erkenntniss ihres Objectes kaum noch irgend welche Bedeutung, um so grössere aber für das Verständniss der Theologie Schl.s und des Entwickelungsganges der neueren deutschen Theologie überhaupt.) In die „philos. Bibliothek" sind die „Monologen" aufgenommen worden u. die „philos. Sittenlehre."

Ueber Schl.s Leben und persönliche Beziehungen giebt sein reicher Briefwechsel den treuesten Aufschluss. Die Briefe von und an J. Chr. Gass hat dessen Sohn W. Gass unter Beifügung einer biograph. Vorrede, Berl. 1852, herausgegeben. Den gesammten schl.schen Briefwechsel, soweit derselbe sich erhalten hat und von allgemeinerem Interesse ist, hat Ldw. Jonas und nach dessen Tode Wilh. Dilthey hrsg. unter dem Titel: Aus Schl.s Leben, in Briefen. Bd. I: von Schl.s Kindheit bis zu seiner Anstellung in Halle, October 1804, Berl. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. II: Bis an sein Lebensende, den 12. Febr. 1834, ebd. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. III: Schl.s Briefwechsel mit Freunden bis zu s. Uebersiedelung nach Halle, namentlich Friedr. u. Aug. Wilh. Schlegel, ebd. 1861. Bd. IV: Schl.s Briefe an Brinckmann, Briefwechsel mit s. Freunden von 1806 bis 1834, Denkschriften, Dialog üb. das Anständige, Recensionen, ebd. 1863. Eine kurze, bis zum April 1794 reichende Selbstbiographie Schl.s ist in Bd. I, S. 3—16 abgedruckt.

Ueber Schl.s philosophische und theologische Lehren handeln insbesondere: Chr. Jul. Braniss, üb. Schl.s Glaubenslehre, Berl. 1824. C. Rosenkranz, Kritik der schl.schen Glaubenslehre, Kgsbg. 1836. Hartenstein, de ethices a Schl. propositae fundamento,

Lips. 1837, auch stellenweise in seiner Ethik. Dav. Friedr. Strauss, Schl. u. Daub in ihrer Bedeutung für d. Theol. uns. Zeit, in den Hallesch. Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst 1839, wiederabgedr. in den Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorl. üb. Schl., Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlsgn. üb. Schl.s Dialektik u. Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schl.s Sittenlehre, Marburg 1851. Joh. Wilh. Breuer, de Schleierm. ethices antiquae judice, diss. philos. Bonnensis, Colon. Agripp. 1854. Sigwart, üb. d. Bedeutg. d. Erkenntnisslehre u. der psychol. Voraussetzgn. Schl.s für d. Grundbegriffe s. Glaubenslehre, in den Jahrb. f. deutsche Theol. hrsg. v. Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer und Weizsäcker, B. II, 1857, S. 267—327 u. 829—864 (womit Dorners Entgegnung ebd. S. 499 zu vergleichen ist). C. A. Auberlen, Schl., e. Charakterbild, Basel 1859. A. Immer, Schl. als religiöser Charakter, Bern 1859. Ed. Zeller, Schl., in den preuss. Jahrb. III, 1859, S. 176—194 (unt. d. Tit.: „zum 12. Februar"), wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. S. 178—201. Karl Schwarz, Schl., seine Persönlk. u. seine Theol., e. Vortrag, geh. im wiss. Verein zu Berlin, Gotha 1861. Bobertag, Schl. als Philosoph, in d. prot. Kirchenztg. 1861, No. 47. Sigwart, Schl. in s. Beziehgn. zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, Progr. des Seminars zu Blaubeuren, Tüb. 1861. Schlottmann, drei Gegner des sch.schen Religionsbegriffs (Schenkel, Stahl und Philippi), in d. dtsch. Ztschr. f. chrstl. Wissensch. u. christl. Leb. N. F. IV, Oct. 1861. Wilh. Dilthey, Schl.s polit. Gesinnung und Wirksamk., in den preuss. Jahrb. X, 1862. Guil. Dilthey, de principiis ethices Schleiermacheri, diss. inaug., Berol. 1864. Rud. Baxmann, Schl.s Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866; Schl., sein Leben u. Wirken, 1. u. 2. Aufl., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, ess. sur la christol. de Schl., Strassb. 1865. W. Beyschlag, Schl. als polit. Charakter, Berl. 1866. Rich. v. Kittlitz, Schl.s Bildungsgang, e. biogr. Versuch, Lpz. 1867. A. Baur, Schl.s christl. Lebensanschauungen, Lpz. 1868. Dan. Schenkel, F. Schl., e. Charakterbild, Elberfeld 1868. Emil Schuerer, Schl.s Religionsbegriff u. d. philos. Voraussetzungen desselben, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. P. Schmidt, Spinoza u. Schl., die Gesch. ihrer Systeme und ihr gegenseit. Verhältn., Berl. 1868. Auf Anlass der Säcularfeier am 21. Nov. 1868 sind Festreden u. Festschriften erschienen von M. Baumgarten, R. Benfey, Biedermann (in den „Zeitstimmen"), G. Dreydorff, L. Duncker (in Jahrb. f. deutsche Th.), Fricke, L. George, R. Hagenbach, Henke, K. F. A. Kahnis, F. Nitzsch, Petersen, Herm. Reuter, A. Ruge, K. G. Sack, E. O. Schellenberg, D. Schenkel, L. Schultze, Sigwart (in Jahrb. f. dtsch. Theol.), H. Spörri, Thomas, Thomsen, A. Treblin, Th. Woltersdorf und Anderen. Vgl. ferner Schriften von Carl Beck (Reutling. 1869), F. Zachler (Bresl. 1869), Th. Eisenlohr (die Idee der Volksschule nach Schl., Stuttg. 1852, 1869), Wilh. Bender, Schl.s philos. Gotteslehre, Göttingen, Dissert., Worms 1868, fortges. in der Zeitschr. f. Philos. N. F., Bd. 57 u. 58, 1870—71, ders., Schl.s theol. Gottesl. in ihrem Verhältn. z. philos. und nach ihr. wissenschaftl. Werth, in Jahrb. f. deutsche Theol., 17. Bd. 1872, S. 656—737, ders., Schl.s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Theile, Nördlingen 1876—78, ders., Fr. Schl. u. d. Frage nach dem Wesen der Relig., Vortr., Bonn 1877, Ernst Bratuscheck und Hülsmann (in den „Philos. Monatshftn." II, 1 u. 2), Karl Steffensen, die wiss. Bedeutung Schl.s, in Gelzers Monatsbl. für innere Zeitgesch., Bd. 32, 1868, S. 259—289, P. Leo, Schl.s philos. Grundansch. nach d. metaph. Theil s. Dialektik, Diss., Jena 1868. Th. Hossbach, Schl., sein Leben u. Wirken, Berl. 1868. A. Twesten, z. Erinnerung an Schl. (akad. Vortrag), Berl. 1869. C. Michelet, der Standp. Schl.s, in: der Gedanke, VIII, 2, Berl. 1869. R. A. Lipsius, Studium üb. Schl.s Dialektik in: Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XII, 1869, S. 1—62 u. 113—154. Wilh. Dilthey, Leb. Schl.s, Bd. I, Berl. (1867—) 1870. E. Rudorff, Stunden der Weihe u. Samml. von Ausspr. Schl.s, Berl. 1870. Gust. Baur, Schl. als Prediger in d. Zeit von Deutschlands Erniedrigung u. Erhebung, Lpz. 1871. Rich. Quaebicker, üb. Schl.s erkenntnisstheor. Grundansicht, Berl. 1871. Rud. Volkenrath, d. Paedag. Herbarts u. Schl.s, Progr., Mühlh. a. R. 1871. Henr. Jacobsson, om Schl.s deduktion af de formala ethiska begreppen, Stockh. 1872. E. Lang, üb. d. Psych. von Schl., Jena 1873. Jul. Schmidt, wie verh. sich d. Tugendbegr. bei Schl. zu d. platonisch.? Progr., Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, d. Frage nach d. metaphys. Grundlage der Moral m. besond. Bezug auf Schl., Halle 1874. C. Flebbe, die Lehre Schl.s von der Sünde u. vom Uebel, I.-D., Jena 1874. Albr. Ritschl, Schl.s Red. üb. d. Relig. u. ihre Nachwirkungen auf d. evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schl.s Gotteslehre, krit. dargest., Magdeb. 1876. Carl Yngve Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etisca Grundtankar, Upsala 1877. G. Runze, Schl.s Glaubensl. in ihrer Abhängigk. v. seiner Philos., krit. dargelegt u. an einer Speciallehre erläutert, Berl. 1877. Bruno Weiss, Untersuchungen über Schl.s Dialektik, in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 1—31, Bd. 74, 1879, S. 30-93, Bd. 75, 1879, S. 250—280.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformirten Geistlichen, geb. zu Breslau am 21. November 1768, wurde als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemüthsrichtung den tiefsten Einfluss gewonnen hat, welcher seine Macht auch dann noch unverlierbar behauptete, als er (seit seinem 19. Lebensj.) durch das Bedürfniss selbständiger Prüfung getrieben, der äusseren Gemeinschaft mit ihr entsagt hatte und an dem bestimmten Inhalt ihres Glaubens nicht festzuhalten vermochte. In dem Pädagogium zu Niesky wurde er vom Frühjahr 1783 bis zum Herbst 1785 erzogen, dann in das Seminar der Brüderunität zu Barby aufgenommen, welches er im Mai 1787 verliess. Nachdem er in Halle das theologische Studium absolvirt und sich dann ein Jahr lang (1789/90) in Drossen aufgehalten hatte, bekleidete er (Oct. 1790 bis Mai 1793) eine Hauslehrerstelle in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten, trat bald hernach in das Seminar für gelehrte Schulen zu Berlin, welches Gedike leitete, war 1794—96 Hülfsprediger zu Landsberg a. d. Warthe, 1796—1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin, 1802—1804 Hofprediger in Stolpe, 1804—1806 ausserordentl. Prof. der Theol. und Philos. zu Halle, lebte, nachdem er diese Stellung in Folge der Kriegsereignisse aufgegeben hatte, in Berlin, mit litterarischen Arbeiten beschäftigt und zugleich an seinem Theil neben Fichte und anderen patriotisch gesinnten Männern an der Kräftigung der Gemüther zum Zweck einer künftigen Befreiung des Vaterlandes von der Fremdherrschaft mitwirkend, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Bei der Gründung der berliner Universität erhielt er an derselben eine ordentliche Professur der Theologie, die er bis zu seinem Tode, 12. Februar 1834, bekleidet hat. Er hielt neben den theologischen Vorlesungen auch philosophische über verschiedene Doctrinen. Früh mit der kantischen Philosophie vertraut, insbesondere während des Jahrzehnts 1786—96 mit dem Studium und der Kritik derselben eifrig beschäftigt, später auch auf Fichtes und Schellings Speculationen eingehend, mit Jacobis Philosophie schon 1787, mit Spinozas Doctrin zuerst aus Jacobis Darstellung, dann (spätestens 1799) auch aus Spinozas eigenen Schriften bekannt geworden, danach auch für Platon und ältere Philosophen und schon früh, aber in weit geringerem Maasse, für Aristoteles sich interessirend, bildete er zuerst vorwiegend in der Kritik fremder Systeme, allmählich aber mehr und mehr auch constructiv seinen philosophischen Gedankenkreis aus. Von Platon sagt er selbst: „Es giebt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte als dieser göttliche Mann.“ Seit 1811 war er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlass gab. Im Jahre 1817 war er Präses der zu Berlin versammelten Synode, welche über die Union der lutherischen und reformirten Kirche berieth. Freilich war der Sinn, in welchem Schl. für die Union als eine freie, jede dem Geiste des Protestantismus gemässe Weise der Lehre und des Cultus dem Gewissen der einzelnen Prediger und Gemeinden anheimgebende Vereinigung wirkte, von der strengeren, an festere Normen gesetzlich bindenden Weise, in welcher später das Unionswerk durchgeführt wurde, principiell verschieden; Schl.s Warnung an den Minister von Altenstein, derselbe möge es dahin nicht kommen lassen, dass die Geschichte seinen Namen mit der Depravation der Unionsidee verknüpfe, vermochte nicht, diesen von der betretenen Bahn abzulenken, sondern wurde nur als eine persönliche Beleidigung aufgenommen. Schl. hatte theils in Folge dieses Conflicts, theils und schon früher in Folge seiner freisinnigen politischen Thätigkeit fast ebenso andauernd die Ungunst der Regierung zu erfahren, wie Hegel sich ihrer Gunst und wirksamen Förderung seines Einflusses erfreute; erst in Schl.s letzten Lebensjahren milderte sich die Spannung durch gegenseitiges Entgegen-

kommen. Als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller hat Schl. eine äusserst reiche und segensvolle Thätigkeit geübt; auf dem Gebiete der Theologie, Philosophie und Alterthumsforschung hat er vielseitig anregend, geistweckend, neue Bahnen eröffnend gewirkt. „Schleiermacher" (sagt Zeller in den Vortr. u. Abh., Lpz. 1865, S. 179 und 200) „war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat, nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden und eben jetzt aus tiefer Verdunkelung sich aufs neue zu erheben begonnen haben, nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer, Schl. war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat, ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind, ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf Unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in Vielen ein ganz neues geistiges Leben wachgerufen hat. — Schl. ist der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat: er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus."

Gleich sehr beseelt von tiefem religiösen Gefühl, wie durchdrungen von dem Ernste der Wissenschaft, verfolgt Schl. in allen seinen Werken die Tendenz, an der Lösung der Aufgabe mitzuarbeiten, die er als das Ziel der Reformation und insbesondere als Bedürfniss der Gegenwart bezeichnet: „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener diese nicht hindere und diese nicht jenen ausschliesse."

In den „Reden üb. d. Religion" (1. Rede: Rechtfertigung, 2. üb. d. Wesen der Relig., 3. üb. d. Bildg. zur Relig., 4. üb. d. Gesellige in d. Relig. od. üb. Kirche und Priesterthum, 5. üb. d. Religionen) sucht Schl. das Wesen und die Berechtigung der Religion nachzuweisen. Wie Kant in seiner Vernunftkritik den philosophischen Dogmatismus, der die Realität dessen, was durch die Vernunftideen gedacht wird, theoretisch erweisen will, bekämpft, aber den Glauben an die moralische Geltung der Vernunftideen anerkennt und kräftigt, so spricht Schl. den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Gültigkeit ab, erkennt aber an, dass der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zum Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemüthes auf das Unendliche und Ewige, und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, dass durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelange; wenn aber das was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen solle, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mysticismus und Mythologie. Kant bedurfte, um auf Grund des moralischen Bewusstseins den Objecten der Vernunftideen vermittelst seiner Postulate Realität vindiciren zu dürfen, einer Kritik der theoretischen Vernunft, welche für eben diese Objecte der „Vernunftideen" eine offene Stelle jenseits alles Endlichen, das nur Erscheinung sei, nachweise, Schl.

dagegen bedarf, da er nicht die Objecte der religiösen Vorstellungen, sondern die subjectiven Gemüthszustände, welche mittelst dieser Vorstellungen ausgedrückt werden, als berechtigt nachweist, keiner offenen Stelle für das Unendliche jenseits der Endlichkeit, vermag dem Endlichen seine objective Realität, die in unserm Bewusstsein sich wiederspiegele, ungeschmälert zu lassen und findet, wie Spinoza (von dem er sich jedoch durch seine Anerkennung des Werthes der Individualität wesentlich unterscheidet) inmitten des Endlichen und Vergänglichen selbst das Unendliche und Ewige. Im Gegensatz zu der idealistischen Speculation Kants und Fichtes fordert Schl. einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein Jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinozas Ausdruck: sub specie aeterni) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich eins fühlen, ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“

Die Wissenschaft ist das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft; die Kunst und die Bildung zur Praxis ist das Sein unserer Vernunft in den Dingen, denen sie Maass, Gestalt und Ordnung giebt; die Religion, das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ist das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Frömmigkeit ist als die Richtung des Gemüths auf das Ewige, die innere Erregung und Stimmung, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisterter Männer hindeuten; sie erzeugt nicht, sondern begleitet das Wissen und das sittliche Handeln; aber mit ihr können Unsittlichkeit und Dünkelwissen nicht zusammen bestehen. Alle Förderung echter Kunst und Wissenschaft ist auch Bildung zur Religion. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, ist frevelnder Irrthum. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns in jedem Augenblick, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion.

Die Gemeinschaft derer, welche schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind, ist die wahre Kirche. Die Einzelkirchen sind das Bindungsmittel zwischen diesen Frommen und denen, welche die Frömmigkeit noch suchen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien darf nur ein relativer sein.

Die Idee der Religion umfasst die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit; die einzelnen Religionen sind aber die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Eine allgemeine Religion darstellen muss und in denen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist; die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion ist eine blosse Abstraction. Die verschiedenen Religionen sind die Religion, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt, gleichsam als fleischgewordener Gott, unter den Menschen erschienen ist, als ein ins Unendliche gehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart. Die Art, wie der Mensch die Gottheit im Gefühle gegenwärtig hat, entscheidet über den Werth seiner Religion. Die drei Hauptstufen sind: 1. diejenige, auf welcher die Welt als chaotische Einheit erscheint und die Gottheit theils in der Form der Persönlichkeit als Fetisch, theils unpersönlich als blindes Geschick vorgestellt wird; 2. diejenige, auf welcher in dem Weltbewusstsein die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt und das Gottesbewusstsein theils Polytheismus, wie bei den Hellenen, theils Anerkennungder Naturnothwendigkeit, wie bei Lucretius, ist; 3. diejenige, auf welcher das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit oder als System darstellt und das Gottesbewusstsein theils die Form des Monotheismus, theils des Pantheismus annimmt. Im Judenthum ist das eigentlich religiöse Element das Bewusstsein einer unmittelbaren Vergeltung, einer Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums dagegen ist die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung sind die Grundbeziehungen der christlichen Empfindungsweise. Indem alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christenthums. Das Christenthum hat zuerst die Forderung gestellt, dass die Frömmigkeit ein beharrlicher Zustand im Menschen und nicht an einzelne Zeiten und Verhältnisse gebunden sein soll. Der Stifter des Christenthums fordert nicht, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; die grössere Sünde ist die Sünde wider den Geist. Aus der Idee der Erlösung und Vermittelung das Centrum der Religion bilden, das ist die Religion Christi. Er selbst aber ist aller Vermittelung Mittelpunkt. Es wird eine Zeit kommen, wo der Vater Alles in Allem sein wird, aber diese Zeit liegt ausser aller Zeit.

In den Monologen (1. Betrachtung, 2. Prüfungen, 3. Weltansicht, 4. Aussicht, 5. Jugend und Alter) findet Schleiermacher die höchste sittliche Aufgabe darin, dass ein Jeder in sich auf eigenthümliche Weise die Menschheit darstelle. Die kantische Vernunftforderung der Uniformität des Handelns, der kategorische Imperativ, gilt ihm zwar als eine achtbare Erhebung über die unwürdige Eitelkeit des sinnlich-thierischen Lebens, aber doch nur als ein niederer Standpunkt im Vergleich mit der höheren Eigenheit der Bildung und Sittlichkeit. Das seiner selbst gewisse Ich behauptet in seinem innersten, eigensten Handeln seine freie geistige Selbstbestimmung unabhängig von jeder zufälligen Fügung äusserer Umstände und selbst von der Macht der Zeit, von Jugend und Alter.

Die vertraut. Briefe üb. Fr. Schlegels „Lucinde" (die besser sind, als die commentirte Schrift) fordern die ungetheilte Einheit des sinnlichen und geistigen

Elementes in der Liebe und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

Die Wissenschaften theilt Sch. ein in die empirische und speculative Betrachtung der Natur und des Geistes oder die Naturkunde und Physik, Geschichtskunde und Ethik. Die Idee der Philosophie geht auf die höchste Einheit des physischen und ethischen Wissens als vollkommene Durchdringung des Beschaulichen und des Erfahrungsmässigen.

Sch.s Dialektik ist die Kunst des Begründens. Es werden in ihr die Principien des Philosophirens entwickelt, welche zugleich die der Gesprächsführung sind, weil das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist. Sie beruht auf dem Begriff des Wissens als der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden untereinander erweisen muss. Der „transscendentale Theil" der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens an und für sich und gleichsam in der Ruhe, der „technische oder formale Theil" aber betrachtet dieselbe Idee in der Bewegung oder das Werden des Wissens. Mit Kant unterscheidet Schl. Stoff und Form des Wissens und lässt jenen durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function" gegeben sein, die Form aber aus der „intellectuellen Function" oder dem Denken stammen, welchem die Einheitsetzung und Entgegensetzung angehört. Die Formen unserer Erkenntniss entsprechen den Formen des Seins. Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge, nicht nur die Formen unserer Auffassung der Dinge. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urtheil; der Begriff entspricht dem Fürsichsein der Dinge oder den „substantiellen Formen": Kraft und Erscheinung (der höhere Begriff entspricht der „Kraft", der niedere der „Erscheinung"), das Urtheil aber dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Actionen und Passionen. Die Formen des Werdens des Wissens sind die Induction und Deduction. Der Deductionsprocess oder die Ableitung aus den Principien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntniss der Principien fortgeht, ausgeführt werden. Schl. bestreitet ausdrücklich*) die Annahme (auf welcher die hegelsche Dialektik ruht), dass das reine Denken, von allem andern Denken getrennt, einen eigenen Anfang nehmen und als ein besonderes für sich ursprünglich entstehen könne.

In der Gottesidee wird die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluss aller Gegensätze gedacht, in dem Begriffe der Welt aber die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es ist demnach Gott weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken. (Da das Ich die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ist, so lässt sich Gottes Verhältniss zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Acte vergleichen.) Wir wissen nicht von einem Sein Gottes ausserhalb der Welt. Gott hat nie ohne die Welt sein können, also kann auch nicht von einem Sein Gottes vor der Welt die Rede sein. Die Dinge sind von Gott abhängig, heisst soviel als: Sie sind bedingt durch den Naturzusammenhang, und demnach ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes, also das Wunder, nicht möglich. Auch der Mensch ist von dem Naturzusammenhang nicht ausgenommen, und wenn Schleiermacher von Freiheit des Menschen spricht, so versteht er nichts Anderes darunter als die Entwickelung der einmal angelegten Persönlichkeit. Die gegensatzlose Einheit des Idealen und Realen, der transscendente Grund alles Denkens und Seins, wird zwar vorausgesetzt, ist aber in einem wirklichen Denken nicht vollziehbar. Wie für Kant das Ding an sich unerkennbar ist, so für Schleiermacher der letzte Grund von Allem.

---

*) Und zwar mit gutem logischem Recht.

Das Denken muss sich immer in Gegensätzen bewegen und kann daher das Gegensatzlose nicht erreichen. Die sogenannten Eigenschaften Gottes sind nicht etwa Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit, sondern nur Abspiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewusstsein. Sogar den Begriff der Persönlichkeit will er von Gott fern gehalten wissen. Einer Persönlichkeit kommen Wollen und Verstand zu, diese unterschieden sich aber von einander und begrenzten sich demnach, und so werde die Gottheit in das Endliche herabgezogen. Nicht den persönlichen, sondern den lebendigen Gott will Schleiermacher, und durch diese Betonung des Lebens in Gott unterscheidet sich besonders sein Gottesbegriff von dem Spinozas.

Die Religion beruht auf dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist. Dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl entsteht dadurch, dass wir uns absolut bestimmt fühlen und alles Sein in und ausser uns auf einen letzten Grund, die Gottheit, zurückführen. Vermittelst des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Aussendinge in uns gesetzt sind. Das Sein der Ideen und das Sein des Gewissens in uns ist das Sein Gottes in uns, Religion und Philosophie sind einander gleichberechtigte Functionen; jene ist die höchste subjective, diese die höchste objective Function des menschlichen Geistes. Die Philosophie ist nicht der Religion untergeordnet. Diese (scholastische) Unterordnung würde darauf beruhen müssen, dass alle Versuche, Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühls abgeleitet würden. Aber die speculative Thätigkeit, welche sich auf den transscendenten Grund richtet, hat auch in sich selbst Werth und Bedeutung, insbesondere zur Entfernung des Anthropoeidischen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht eine untergeordnete Stufe zur Philosophie. Denn das Gefühl kann nie etwas bloss Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen.*)

Die Ethik betrachtet das Handeln der Vernunft, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Da Schleiermacher dem Determinismus huldigt, so ist nach ihm zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied, als hätte es jenes mit dem blossen Sein, dieses mit dem blossen Sollen zu thun. Das Sittengesetz stellte sich nur wegen der Störungen, die von andern Theilen des Naturlebens herrühren, als ein nicht durchaus verwirklichtes Gesetz, als ein Sollen dar. Das Unsittliche beruht nur darauf, dass die niederen Kräfte nicht vollkommen durch die Intelligenz als Willen und durch das dieser eigen zukommende Lebens-

---

*) Schl.s Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie vermeidet den Fehler der hegelschen, wonach das Gefühl ebenso, wie die „Vorstellung“, eine blosse Vorstufe des Begriffs sein soll. Das Gefühl steht zu der Erkenntnissthätigkeit überhaupt, ebenso wie zum Wollen und Handeln, nicht in dem Verhältniss der Stufenordnung, sondern in dem Verhältniss einer gleichberechtigten andern Richtung der psychischen Thätigkeit; eine Stufenordnung besteht nur innerhalb einer jeden der drei Hauptrichtungen, also zwischen den sinnlichen und den geistigen Gefühlen, zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren, zwischen Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Aber die Religion ist nicht bloss Frömmigkeit, d. h. nicht bloss Beziehung des Menschen zur Gottheit mittelst des Gefühls, sondern Beziehung des Menschen in allen seinen psychischen Functionen zur Gottheit; daher ist der Religion das theoretische und ethische Moment ebenso wesentlich, wie das affective. Sofern nun die Religion eine theoretische Seite hat, hat in der That Hegels Bestimmung, auf das Verhältniss zwischen Dogma und Philosophem, religiöser Vorstellung und wissenschaftlicher Erkenntniss bezogen, Berechtigung, und die schl.sche Nebeneinanderstellung im Verhältniss der Gleichberechtigung scheint nicht haltbar.

gesetz, das Sittengesetz, beherrscht werden. Trotz dieses consequenten Determinismus wird das Recht der Individualität von Schleiermacher sehr stark betont. Es kommt einem jeden Individuum seine eigenthümliche Bedeutung zu, und jedes Individuum ist berufen, sein eigenthümliches Urbild zu verwirklichen.

Die Ethik selbst wird von Schleiermacher unter den drei Gesichtspunkten, der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre behandelt, von denen jede in ihrer eigenthümlichen Weise das Ganze enthält. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. In dem Mechanismus und Chemismus, der Vegetation, Animalisation und der Humanisirung bekundet sich die aufsteigende Stufenfolge der Verbindung der Vernunft und Natur. Das Ziel des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zu dem Ziele hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in Bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Das sittliche Gesetz lässt sich mit der algebraischen Formel vergleichen, welche (in der analytischen Geometrie) den Lauf einer Curve bedingt, das höchste Gut mit der Curve selbst, die Tugend als die sittliche Kraft mit einem Instrument, welches auf die Hervorbringung der jener Formel entsprechenden Curve eingerichtet wäre. Die verschiedenen Pflichten bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjectes, die sich bethätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe.

Das Handeln der Vernunft ist theils ein organisirendes oder bildendes, theils ein symbolisirendes oder bezeichnendes. Organ ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur, Symbol jedes, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist. Mit dem Unterschiede des Organisirens und Symbolisirens kreuzt sich der des allgemein gleichen oder identischen und des individuell eigenthümlichen oder differenzirenden Charakters des sittlichen Handelns.

Hieraus ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Handelns, nämlich: Verkehr, Eigenthum, Denken, Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen Organisirens oder das Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs. Das Eigenthum ist das Gebiet des individuellen Organisirens oder das Bildungsgebiet als ein abgeschlossenes Ganzes der Unübertragbarkeit. Das Denken und die Sprache ist das Gebiet des identischen Symbolisirens oder der Gemeinsamkeit des Bewusstseins. Das Gefühl ist das Gebiet des individuellen Symbolisirens oder der ursprünglich verschiedenen Gestaltung des Bewusstseins.

Diesen vier ethischen Gebieten entsprechen vier ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung. Das Recht ist das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr. Die Geselligkeit ist das sittliche Verhältniss der Einzelnen in der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums, das Anerkennen des fremden Eigenthums, um es sich aufschliessen zu lassen und umgekehrt. Der Glaube oder das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in der Gemeinsamkeit der Sprache. Die Offenbarung ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls (dessen Inhalt die in dem Einzelnen vorwaltende Idee ist).

Diesen ethischen Verhältnissen entsprechen wiederum vier ethische Organismen oder Güter, die durch Gegensätze zusammengehalten werden: Staat,

gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche. Der Staat ist die Form der Vereinigung zur identisch bildenden Thätigkeit unter dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Die gesellige Gemeinschaft ist die Vereinigung zur individuell organisirenden Thätigkeit unter dem Gegensatz der Freundschaft Einzelner und der weiteren persönlichen Verbindungen. Die Schule (im weiteren Sinne, mit Einschluss der Universität und Akademie) ist die Gemeinschaft zur identisch symbolisirenden Thätigkeit oder die Gemeinschaft des Wissens unter dem Gegensatz von Gelehrten und Publicum. Die Kirche ist die Gemeinschaft zur individuell symbolisirenden Thätigkeit, die Form der Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function oder die Gemeinschaft der Religion unter dem Gegensatz von Clerus und Laien. Alle diese Organismen finden in der Familie ihre gemeinsame Grundlage.

Die Tugend ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit, und wenn dieser Gegensatz sich nun kreuzt mit dem des Erkennens und Darstellens, so ergeben sich die vier Cardinaltugenden: Weisheit als Gesinnung im Erkennen (Belebung in sich), Liebe als Gesinnung im Darstellen (Belebung nach Aussen), Besonnenheit als Fertigkeit im Erkennen (Selbstbekämpfung), Beharrlichkeit oder Tapferkeit als Fertigkeit im Darstellen (Bekämpfung nach Aussen). — Ist der Antheil, welchen der Einzelne an dem höchsten Gute hat, Glückseligkeit, so wird die Tugend die Würdigkeit zur Glückseligkeit sein.

Die Pflichten zerfallen in Rechts- und Liebespflichten und in Berufs- und Gewissenspflichten nach den Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftsbildens und des universellen und individuellen Aneignens. Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend. Diejenige Handlung ist jedesmal die pflichtmässige, welche für das ganze sittliche Gebiet die grösste Förderung gewährt. In jedem pflichtmässigen Handeln müssen innere Anregung und äusserer Anlass zusammentreffen.

Die philosophische Sittenlehre verhält sich zur christlich-religiösen oder überhaupt zur theologischen Ethik (in welcher Schl. das wirksame und das darstellende Handeln unterscheidet und jenes in das reinigende und verbreitende, dieses in die Darstellung im Gottesdienst und in der geselligen Sphäre eintheilt), wie die Anschauung zum Gefühl, das Objective zum Subjectiven. Jene wendet sich an die in Allen gleiche menschliche Vernunft und kann das moralische Bewusstsein als Voraussetzung des Gottesbewusstseins betrachten; die theologische Sittenlehre aber setzt immer das religiöse Bewusstsein unter der Form des Antriebs voraus. Die christliche Sittenlehre fragt: was muss werden, weil das christliche Selbstbewusstsein ist (während die Glaubenslehre fragt: was muss sein, weil das christliche Selbstbewusstsein ist?)?*)

---

*) Dass Schl. in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operirt, wie Vernunft, Natur etc., welche sehr vielseitig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, dass er in Folge hiervon sich oft mit einem abstracten Schematismus begnügt, wo eine concretere Entwickelung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar. Man kann v. Kirchmann nicht Unrecht geben, wenn er (in seiner Vorr. z. s. Ausg. der Sittenl. in der „ph. B.“ Bd. XXIV, Berlin 1870, S. XIV) Formeln, wie „Ineinander von Natur und Vernunft“, „Naturwerden der Vernunft“, „Vernunftwerden der Natur“ mit solchen hinter der Erkenntniss der wirklichen Gesetze weit zurückbleibenden Aufstellungen vergleicht, wie etwa: „die Ellipse ist das Ineinander von Gradem und Kreisrundem“, die Bewegung der Planeten ist eine Einheit von Centripetal- und Centrifugalkraft. Dennoch behauptet Schl.s Ethik im Vergleich mit der kantischen und anderen Doctrinen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten und ins-

§ 27. In nahem Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, hat Arthur Schopenhauer (1788—1860) eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergangsform von dem kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Causalität die fundamentale sei) einen bloss subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjectes seien, beschränkte Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transscendentales Object bezeichnet werden; denn kein Object ist ohne Subject; alle Objecte sind nur Vorstellungen des Subjects, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewusste Begehren, sondern auch den unbewussten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht.

Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (gleich wie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen) im Anschluss an Platon die Ideen als reale Species in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objectivirung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles der Kraft, welcher zur Ueberwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objectivirung

---

besondere durch ihre ausgeführte Güterlehre einen unbestreitbaren hohen und bleibenden Werth. In der Richtung auf das höchste Gut hat Schl. das einheitliche Princip des sittlichen Urtheils über den subjectiven Willensact wirklich gefunden, welches in Hegels objectivistischer Gestaltung der Ethik sich verbirgt und bei Herbart in die Mehrheit der bei ihm ohne philosophische Begründung gebliebenen ethischen Ideen auseinanderfällt und ohne Beziehung zur theoretischen Philosophie bleibt. Schopenhauers Pessimismus lässt keine positive Ethik zu; Beneke hat Schl.s fruchtbaren Grundgedanken wiederaufgenommen und unter Ersetzung der abstracten schematischen Formeln durch concrete, auf die innere Erfahrung begründete psychologische Betrachtungen durchzuführen gesucht.

des Willens tritt das Bewusstsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz.

Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Princip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, so bleibt ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert Mitleid mit dem Leid, das sich an alle Objectivirungen des Willens zum Leben knüpfe, und zuhöchst Ertödtung — nicht des Lebens, sondern vielmehr — des Willens zum Leben in uns selbst durch Askese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten; das Mitleid lindert das Leid, die Askese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauers Doctrin mit der buddhistischen Lehre von Nirwana, dem glückseligen Endzustande der durch Askese gereinigten und in die Bewusstlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Askese im Christenthum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Schopenhauers Schriften sind: Ueb. d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichend. Grunde, Rudolstadt 1813, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1864. Ueb. das Sehen u. die Farben, Lpz. 1816, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. hrsg. v. J. Frauenstädt, Lpz. 1869. Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, Lpz. 1819, 2. durch einen zweiten Band verm. Aufl., ebend. 1844, 3. Aufl., ebend. 1859. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. Aufl. ebend. 1854, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1867. Die beiden Grundprobleme der Ethik (üb. die Freiheit des menschl. Willens, „gekrönt v. d. königl. norweg. Societ. d. Wissenschaften zu Drontheim," und: üb. das Fundament der Moral, „nicht gekrönt v. d. königl. dänisch. Societät d. Wissensch. zu Kopenhagen"), Frankf. a. M. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 Bde., Berl. 1851, weitere Auflagen, hrsg. von Jul. Frauenstädt. Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlass, Abhandlgn., Anmerkgn., Aphorismen und Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1864. Dav. Asher, Arthur Sch., Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Sch.s sämmtl. Werke hat Jul. Frauenstädt in 6 Bdn., Lpz. 1873—74, hrsg., 2. Aufl. 1877. Bd. I: Schriften zur Erkenntnisslehre. Bd. II u. III: die Welt als Wille u. Vorst. Bd. IV: Schriften zur Naturphil. u. Ethik. Bd. V u. VI: Parerga u. Paralipomena. Kleine philos. Schriften.

Ueb. Sch.s Lehre u. Leben handeln: Joh. Friedr. Herbart, Recension von Schop.s Hauptwerk: die Welt als Wille u. Vorstellung, in der Ztschr.: Hermes, 1820, 3. Stück, S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z., wiederabgedr. in Herbarts sämmtl. Werken. Bd. XII, S. 369—391. (Herbart nennt unter den Umbildnern der kantischen Philosophie Reinhold den ersten, Fichte den tiefsinnigsten, Schelling den umfassendsten, Schopenhauer aber den klarsten, gewandtesten und geselligsten; sein Werk sei höchst lesenswerth, freilich nur zur Uebung im Denken; alle Züge der irrigen idealistisch-spinozistischen Philosophie seien in Schopenhauers klarem Spiegel vereinigt.) F. Ed. Beneke, in der Jenaisch. allg. Litt.-Ztg. 1820, Decbr., No. 226—229. K. Rosenkranz, in seiner Gesch. der kant. Philos., Lpz. 1840, S. 475—81 und in der von Karl Gödeke hrsg. Dtsch. Wochenschrift, 1854, Hft. 22. I. Herm. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, S. 394—415. Karl Fortlage, genet. Gesch. der Philos. seit Kant, S. 407—423. Erdmann, Gesch. der neuern Philos., III, 2, S. 381—471, und: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in

Fichtes Ztschr. f. Philos. N. F., XXI, Halle 1852, S. 209—226. Michelet, A. Sch., Vortrag, gehalt. 1854, abgedr. in Fichtes Ztschr. f. Ph., N. F., Bd. XXVII, 1855, S. 34—59 und 227—249. Frauenstädt, Briefe üb. d. sch.sche Philos., Lpz. 1854, Lichtstrahlen aus Sch.s Werken, Lpz. 1862, 2. Aufl. ebd. 1867, und: Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, in: Arthur Schop., von ihm, über ihn, von Frauenstädt und E. O. Lindner, Berlin 1863. Jul. Frauenstädt, üb. Sch.s Pessimismus im Vergl. m. d. leibnizischen Optimismus, üb. Sch.s Geschichtsphil. etc., im Dtsch. Mus. 1866, No. 48 u. 49, 1867, No. 22 u. 23 etc. Ders., Sch.-Lexicon, 2 Bde., Lpz. 1871, und Neue Briefe über d. sch.sche Philos., Lpz. 1876. Ad. Cornill, Arth. Sch. als eine Uebergangsformation von einer ideal. in eine realist. Weltanschauung, Heidelb. 1856. C. G. Bähr, die sch.sche Philos., Dresd. 1857. Rud. Seydel, Sch.s Syst. dargest. u. beurth., Lpz. 1857. Ldw. Noack, Arthur Sch. u. s. Weltansicht, in: Psyche II, 1, 1859; die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) u. Frauenlob (Daumer), ebd. III, 3 u. 4, 1860; von Sansara nach Nirwana, in: Deutsche Jahrb. Bd. V, 1862 (wo gegen Schopenhauers extreme Selbstüberschätzung die Waffe des feinen Spottes gekehrt wird). Trendelenburg, in der 2. Aufl. der log. Untersuchungen, Lpz. 1862, Cap. X. R. Haym, Arth. Sch., in: Preuss. Jahrb. Bd. XIV, auch bes. abgedr. Berl. 1864. Wilh. Gwinner, Sch. aus persönl. Umgang dargestellt, Lpz. 1862, Sch.s Leben, 2. umgearbeitete u. vielfach vermehrte Aufl. der ersteren Schrift, Lpz. 1878, Sch. u. s. Freunde, Lpz. 1863. A. Foucher de Careil, Hégel et Sch., Paris 1862. A. de Balche, Renan et Arth. Schop., Odessa (Leipz.) 1870. Alfr. v. Wurzbach, Arth. Sch., in: „Zeitgenossen." 6. Heft, Wien 1871. Ferner David Asher und E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, Herm. Frommann, Carl v. Seidlitz, Jürg. B. Meyer, F. Harms u. A. in verschiedenen Abhandlungen. H. L. Korten, quomodo Sch. ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, diss. Hal. 1864. Steph. Pawlicki, de Sch. doctrina et philosophandi ratione, diss. Vratislav. 1865. Alois Scherzel, der Char. der Hauptlehren Sch.s, Pr., Czernowitz 1866. Victor Kiy, der Pessimism. u. d. Eth. Sch.s, Berl. 1866. Chr. A. Thilo, üb. Sch.s Atheismus, in: Zeitschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Heft 4, Lpz. 1867, S. 321—356 und VIII, 1, ebd. 1867, S. 1—35 (auch bes. abg., Lpz. 1868). E. v. Hartmann, üb. eine nothw. Umbildung der sch.schen Philos. aus ihrem Grundprincip heraus, in: Philos. Monatshft. II, S. 457—469. Auf die Einwürfe von Seydel, Haym, Trendelenburg, Thilo, Suhle, Kiy und Liebmann antwortet Jul. Frauenstädt in der von Rud. Gottschall hrsg. Zeitschrift „Unsere Zeit", 1869, Hft. 21 u. 22. Vgl. auch die oben (§ 23) angef. Abh. von Hartmann, Schellings posit. Phil. als Einh. von Hegel u. Sch., Berl. 1869. E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, od. Herbart u. Sch., eine Synthese, Hannover 1869. L. Chevalier, die Philos. Arth. Sch.s in ihren Uebereinstimmungs- u. Differenzpunkten mit der kantisch. Philos., Progr., Prag 1870. Carl Magnus Uno Eggertz, Grunddrogen i. Sch.s filosofi, akad. afhdl., Lund. 1871. Geo. Jellinek, d. Weltanschauungen Leibniz' u. Sch.s, ihre Gründe u. ihre Berechtigungen; e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Inaug.-Diss., Wien 1872. Günther üb. Sch.s Kritik der kant. Phil. in: Jahrb. d. Vereins für wissensch. Pädag., 4. Jahrg. 1872, S. 116—150. M. Venetianer, Sch. als Scholastiker, Berl. 1873. Karl Gaquoin, z. Beurthlg. d. sch.schen Lehre v. d. Willensfreiheit, G.-Progr., Giessen 1873. W. Plöttner, A. Sch., kurze Darstellg. seines Lebens unt. Berücks. seiner Werke, Schul-Pr., Langensalza 1873. Th. Ribot, la philos. de Sch., Par. 1874. Friedr. Nietzsche, unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Sch. als Erzieher, Schloss-Chemnitz, 1874. Ch. Levêque, la philos. de Sch., Journal des Savants, Décembre 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Sch., Berl. 1875. Th. Ribot, philos. de Sch., Paris 1875. Helen Zimmern, A. Sch., his life and his philosophy, Lond. 1876. E. du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehre Sch.s und Darwins, Lpz. 1876. O. Busch, A. Sch., Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelb. 1877, 2. Aufl. 1878. Ragnisco, il mondo come volere e come rappresentazione di Sch., studj, Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Sch.s Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefasst u. ergänzt, Bonn 1877. F. v. Hausegger, R. Wagner u. Sch., Lpz. 1878. G. Barzellotti, il Pessimismo dello Sch., Firenze 1878. A. Paoli, lo Sch. e il Rosmini, libro I, Roma 1878. Rud. Penzig, A. Sch. und die menschl. Willensfreiheit, I.-D., Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Sch.s Erkenntnisstheorie, I.-D., Lpz. 1879. Joh. Mich. Tschofen, die Philos. A. Sch.s in ihrer Relation zur Ethik, Münch. 1879.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren. Sein Vater war Banquier. Seine Mutter ist die als Schriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer (Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen). Nachdem er

in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England mitgemacht hatte, bezog er 1809 die Universität Göttingen, wo er neben Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Gottlob Ernst Schulze studirte, nach dessen Rath er vor allen andern Philosophen Platon und Kant las; 1811 hörte er in Berlin Fichte, dessen Doctrin jedoch ihn unbefriedigt liess. Er promovirte 1813 in Jena durch die Abhandlung: über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, brachte den nächstfolgenden Winter in Weimar im Umgange mit Göthe zu, dessen Farbenlehre er annahm, und machte auch Studien über das indische Alterthum, lebte dann 1814—18 in Dresden, mit der Ausarbeitung seiner optischen Abhandlung und besonders seines Hauptwerks: die Welt als Wille und Vorstellung, beschäftigt. Sobald das Manuscript desselben vollendet war, unternahm er eine Reise nach Rom und Neapel, habilitirte sich dann 1820 in Berlin, wo er bis 1831 der Universität als Privatdocent angehörte, ohne jedoch mit Eifer und Erfolg zu lehren; 1822—25 war er wiederum in Italien; 1831 verscheuchte ihn von Berlin die Cholera um so leichter, da ihm bei seinen Misserfolgen die akademische Lehrthätigkeit längst nicht mehr werth war; er hat seitdem in Frankfurt am Main privatisirt, wo er am 21. September 1860 gestorben ist. Seine späteren Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Aeusserungen gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsversuche derselben, zu deren Behuf, wie Sch. (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schellings Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuirt, die „Philosophie-Professoren“ von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen, die dem Zweifel Nahrung gaben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Ueberzeugung von seiner Wahrheit behaupte oder durch die Organisation, die Amt und Brot nur dem Zustimmenden gewährt und so den „Willen zum Leben“ beherrscht, haben den schopenhauerschen Schriften den Weg ins Publicum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet worden war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte; von der Zeit an aber, da ein weiterer Kreis sich für das Exoterische interessirte, hat es, wie es zu geschehen pflegt, auch nicht an Denkern gefehlt, die, theils beistimmend, theils polemisirend, auf das System als solches tiefer eingingen. Eine Zeit lang war, in und nach Sch.s letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen Modesache; um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doctrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Geistreiche Aphorismen, lose mit einander zu einem anscheinenden Ganzen verknüpft, in der That aber durch kaum verdeckte Widersprüche einander aufhebend, vermögen nur eine rasch vorübergehende Wirkung zu erzielen. Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Sch.s Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.

In der Promotionsschrift: „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ unterscheidet Sch. das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi (welche Ordnung er als die systematische bezeichnet) oder (nach didaktischer Ordnung) fiendi, cognoscendi, essendi und agendi. Der Satz vom zureichenden Grunde drückt, allgemein genommen, die zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmässige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung aus, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist nach der Verschiedenheit der Art der Objecte auch selbst eine ver-

schiedenartige. Alles nämlich, was für uns Object werden kann, also alle unsere Vorstellungen, zerfallen in vier Classen, und demgemäss nimmt auch der Satz vom Grunde eine vierfache Gestalt an. Die erste Classe der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Die Form dieser Vorstellungen sind die des innern und äussern Sinnes, Zeit und Raum. In dieser Classe der Objecte tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Causalität; Sch. nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt; ein solches Folgen heisst ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Als Corollarien ergeben sich aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Trägheit, weil ohne äussere Einwirkung der frühere Zustand beharren muss, und das der Beharrlichkeit der Substanz, weil das Causalgesetz nur auf Zustände, nicht auf die Substanz selbst geht. Die Formen der Causalität sind: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv; nach Ursachen im engsten Sinne, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, erfolgen die Veränderungen im unorganischen Reiche, nach Reizen die Veränderungen im organischen Leben, nach Motiven, deren Medium die Erkenntniss ist, erfolgt das Thun, d. h. die äusseren, mit Bewusstsein geschehenden Actionen aller animalischen Wesen. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen.*) Die zweite Classe der Objecte für das Subject wird gebildet durch die Begriffe oder die abstracten Vorstellungen. Auf die Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urtheile geht der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, welcher besagt, dass, wenn ein Urtheil eine Erkenntniss ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muss; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädicat wahr. Die Wahrheit ist**) entweder eine logische, d. h. formale Richtigkeit der Verknüpfung von Urtheilen, oder eine materiale, auf sinnliche Anschauung gegründete, welche, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist, oder eine transscendentale, die sich auf die im Verstande und in der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntniss gründet, oder eine metalogische, worunter Sch. diejenige Wahrheit versteht, welche auf die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens gegründet sei, nämlich die Wahrheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Satzes vom zureichenden Grunde des Urtheils selbst. Die dritte Classe der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äusseren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen Gegenstände des Vorstellungsvermögens. Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss Lage, in der Zeit Folge. Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit in Absicht auf jene Verhältnisse

*) Ueber den Antheil des das Causalgesetz durchführenden Verstandes an der Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes sagt bei diesem Anlass Schopenhauer manches Beachtenswerthe, laborirt dabei jedoch durchgängig an dem Irrthum, als ob es sich um ein freies Schaffen der Ordnung im Bewusstsein und nicht vielmehr um denkende Reproduction der an sich wirkenden Ordnung handle.

**) Nach Schopenhauers zum Theil sehr willkürlicher Eintheilung.

einander bestimmen, nennt Sch. den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen; jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus. Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes die ganze Geometrie; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe, solche Beweise zu finden, welche nicht bloss irgendwie als „Mausefallenbeweise“ die Wahrheit des Satzes darthun, sondern dieselbe aus dem Seinsgrunde ableiten.*) Die letzte Classe der Gegenstände des Vorstellungsvermögens wird gebildet durch das unmittelbare Object des inneren Sinnes, das Subject des Wollens, welches für das erkennende Subject Object ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint.**) In Bezug auf das Wollen tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als das Gesetz der Motivation. Sofern das Motiv eine äussere Bedingung des Handelns ist, gehört es zu den Ursachen und ist oben in Bezug auf die erste Classe von Objecten betrachtet worden, welche durch die in der äusseren Anschauung gegebene Körperwelt gebildet wird. Die Einwirkung des Motivs wird aber von uns nicht bloss, wie die aller andern Ursachen, von aussen und daher mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt; hier erfahren wir das Geheimniss, wie dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt; die Motivation ist die Causalität, von innen gesehen.***)

---

*) D. h. solche Beweise, die man sonst genetische zu nennen pflegt, denn in der That fehlt nicht, wie Sch. annimmt, bei der mathematischen Nothwendigkeit die genetische und causale Beziehung. Werden die Zahlen als entstehend aus der Zusammenfügung und Trennung von Einheiten, die geometrischen Figuren als entstehend durch Bewegung von Punkten, Linien etc. gedacht, so tritt ihre Genesis und die in der Natur der gleichartigen Vielheit und des räumlichen Aussereinanderseins objectiv begründete Causalität ins Bewusstsein. Die Forderung, dass die mathematischen Beweise nach Möglichkeit genetisch seien, ist schon von Vielen gestellt worden (s. Ueberwegs System der Logik § 135), von Cartesianern, von Herbart, von Trendelenburg; vgl. aus jüngster Zeit auch die Ausführungen von F. C. Fresenius, die psycholog. Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868 (wo freilich die Auffassung der räumlichen Gebilde als bloss psychologischer Thatsachen sehr bestreitbar ist).

**) Dass das Object des inneren Sinnes oder des Selbstbewusstseins ausschliesslich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrthum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl wie das Begehren und Wollen unmittelbares Object unserer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntniss verknüpftes Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte.

***) In der That aber gehören überall, auch bei mechanischen und organischen Processen, der innere Grund und die äusseren Bedingungen zusammen und bilden in ihrer Vereinigung die Gesammtursache, welche demgemäss niemals einfach sein kann; beide Seiten waren in Einem Gesetz der Causalität zusammenzufassen. Eben dieses Gesetz findet dann, wie oben erwähnt worden ist, auch auf die Objecte der mathematischen Betrachtung Anwendung. Der Causalität steht der Erkenntnissgrund gegenüber, aber nicht als bezüglich auf eine eigenthümliche Classe von Objecten, sondern nur als die subjective Einsicht in einen objectiv realen Nexus, indem wir entweder aus den Ursachen auf die Wirkungen oder umgekehrt von diesen auf jene oder auch von einer Wirkung auf eine zugehörige Wirkung der nämlichen Ursache schliessen. In diesem Sinne sind Schopenhauers vier Gestalten des Satzes vom Grunde auf die zwei zu reduciren, die schon Kant und Frühere unterschieden haben, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formuliren lässt: jede Veränderung hat eine Ursache, die aus dem inneren Grunde und der äusseren Bedingung besteht,

Schopenhauers Hauptwerk: die Welt als Wille und Vorstellung, zerfällt in vier Betrachtungen, deren erste und dritte die Welt als Vorstellung, zweite und vierte die Welt als Willen betreffen. Die erste Betrachtung (Buch I.) geht auf die Vorstellung als unterworfen dem Satze des Grundes und demgemäss als Object der Erfahrung und Wissenschaft, die dritte (Buch III.) auf die Vorstellung als unabhängig vom Satze des Grundes oder als platonische Idee und demgemäss als Object der Kunst. Die zweite Betrachtung (Buch II.) geht auf die Objectivation des Willens, die vierte (Buch IV.) auf die bei erreichter Selbsterkenntniss statthabende Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Angehängt ist eine Kritik der kantischen Philosophie.

Das erste Buch beginnt mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung. Dieser Satz, sagt Sch., gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein ihn in das reflectirte abstracte Bewusstsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewusstsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Object und Subject ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntniss da ist, also die ganze Welt, ist nur Object in Beziehung auf das Subject, Anschauung des Anschauenden, als Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da.*) Die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objects können, wie Sch. mit Kant annimmt, auch ohne die Erkenntniss des Objects selbst, vom Subject ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. sie

---

und auf den Satz des Erkenntnissgrundes, der, wie Ueberweg in seinem System der Logik, 4. Aufl., § 81, vgl. § 101, nachzuweisen sucht, besagt, dass die logische Verkettung der Urtheile untereinander im Schliessen dem objectiv-realen Causalnexus entsprechen muss.

*) Sch. glaubt durch den blossen Satz: „kein Object ohne Subject" (ähnlich wie Fichte durch den Satz: kein Nicht-Ich ohne Ich) die Subjectivität aller unserer Erkenntniss reiner erfasst und klarer erwiesen zu haben, als Kant, der zu seiner subjectivistischen Erkenntnisslehre durch eine ins Einzelne eingehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subject die Erkenntniss bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transscendentales Object" oder „Ding an sich" übrig geblieben, welches Sch. negirt. Aber wenn schon selbstverständlich alle Vorstellungen im Subjecte sind, so kommt doch die Frage, ob und inwieweit sie mit demjenigen, was nicht eben dieses Subject ist und nicht bloss in ihm, sondern an sich selbst existirt, in Uebereinstimmung stehen. Diese Frage bleibt bei Sch.s einfacher Bemerkung: „kein Object ohne Subject", unerledigt, oder es wird vielmehr die Nichtübereinstimmung, die er, abgesehen von dem „Willen", durchgängig annimmt, von ihm nur vorausgesetzt, wogegen Kants eingehende Betrachtung der „Bestandstücke" unserer Erkenntniss, obschon sie ihr Ziel nicht erreicht, doch einen Weg zu demselben gebahnt hat. Das Ding wird erst für das Subject zum Object (oder zum Nicht-Ich); es kann nicht ohne das Subject ein „Object" (oder Nicht-Ich) sein, wohl aber ohne das Subject ein Ding. Dasselbe kann selbstverständlich nicht ohne das Subject erkannt werden; aber das Subject kann dasselbe entweder so auffassen, dass es ihm die bloss subjectiven Elemente als wären sie objectiv, mit zuschreibt, oder so, dass es abstractiv vermittelst einer Reflexion auf den Erkenntnissprocess selbst das bloss Subjective ausscheidet und nur solche Elemente festhält, von welchen sich — zwar nicht unmittelbar durch Vergleichung mit dem Ding an sich, was ein Ungedanke wäre, wohl aber mittelbar durch wissenschaftliche Betrachtungen — darthun lässt, dass sie auch objectiv gültig, d. h. Eigenschaften der Dinge selbst ähnlich seien. Die letztere Erkenntniss, welche nicht ohne das Subject, aber ohne Verwechselung des Subjectiven mit Objectivem ist, ist Erkenntniss von Dingen an sich. Kant hat sich nicht durch den Paralogismus irre führen lassen, welcher Sch. geblendet hat.

liegen a priori in unserm Bewusstsein. Sch. behauptet aber überdies, dass der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objectes sei. Er lehrt, dass das Dasein aller Objecte, sofern sie Objecte, Vorstellungen und nichts Anderes seien, ganz und gar in ihrer nothwendigen Beziehung zu einander bestehe, welche der Satz vom Grunde ausdrücke. Für jede Wissenschaft ist der Satz vom Grunde das Organon, ihr besonderes Object aber das Problem. Der Materialismus überspringt das Subject und die Formen des Erkennens, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon eben so sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. „Kein Object ohne Subject“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.*) Andererseits, meint Sch., übersah Fichte, der vom Subject ausging und dadurch zu dem vom Object ausgehenden Materialismus den geraden Gegensatz ausmacht, dass er mit dem Subject auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne Object denkbar ist, und dass seine Ableitung des Objects aus dem Subject, wie alles Deduciren, sich auf den Satz vom Grunde stützt, der doch nichts Anderes, als die allgemeine Form des Objectes als solchen ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber vor und ausser demselben gilt. Den allein richtigen Ausgangspunkt des Philosophirens findet Sch. in der Vorstellung als der ersten Thatsache des Bewusstseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Object und Subject sei; die Form des Objects aber sei der Satz des Grundes in seinen verschiedenen Gestalten. Aus eben dieser gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung folgert Sch., dass das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die Vorstellung bedarf des erkennenden Subjects als des Trägers ihres Daseins. Wie das Dasein der Welt abhängig ist vom ersten erkennenden Wesen, eben so nothwendig ist dieses abhängig von einer ihm vorausgegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese Antinomie findet darin ihre Auflösung, dass die objective Welt, die Welt als Vorstellung, nur die eine, gleichsam äussere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objectivationen Wille zu nennen ist.

Von der Objectivation des Willens handelt Sch. im zweiten Buch. Dem Subject des Erkennens ist sein Leib auf zweifache Weise gegeben, einmal als Vorstellung in verstandesmässiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensact und die Action des Leibes**) sind nicht zwei objectiv erkannte, durch das Band der Causalität mit einander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind Eins und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objectivität des Willens. Ob die übrigen dem Individuum als Vorstellungen bekannten Objecte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens seien, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Die verneinende Antwort wäre der theoretische Egoismus, der sich, wie Sch. lehrt, durch Beweise nimmermehr

---

*) Vorausgesetzt nämlich, dass jene Nichtübereinstimmung der subjectiven Auffassungsformen: Raum, Zeit und Causalität, mit der objectiven Realität wirklich durch jenen Satz, wie Schopenhauer annimmt, sofort erwiesen würde, oder dass sie von Kant durch wirklich zwingende Argumente dargethan worden wäre.

**) Oder etwa die eines Theils des Gehirns?

widerlegen lässt, dennoch aber zuverlässig in der Philosophie niemals anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden ist, als ernstliche Ueberzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden könnte. Da ein Beweis gegen den theoretischen Egoismus hiernach zwar nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist,*) so sind wir berechtigt, die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen und daher anzunehmen, dass, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellungen und darin ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, als was wir an uns Wille nennen. Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben; er geht in dieselben ein, indem er erscheint, sie betreffen daher nur seine Objectivität. Der Wille als Ding an sich ist Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum ist das principium individuationis.**)

---

*) Wenn derselbe geführt werden soll, so muss er sich auf Prämissen stützen, die für Sch. (ebensowohl auch wie für Berkeley) zu viel beweisen, indem dann die Negation der Realität der Aussenwelt im Uebrigen nicht aufrecht erhalten werden kann; soll andererseits diese bestehen, so hebt sie consequentermaassen die Anerkennung der Mehrheit beseelter oder wollender Wesen mit auf, weshalb Sch. genöthigt ist, dieser übeln Consequenz durch die blosse Berufung auf die „Tollhäuslerei“ zu entgehen. In der That bedurfte es gar sehr eines Beweises, zwar nicht dafür, dass der sogenannte „theoretische Egoismus“ oder „Solipsismus“ (die Annahme irgend eines Menschen, dass er allein existire) eine Tollheit sei, wohl aber dafür, dass nicht die schopenhauersche Subjectivirung aller Kategorien und Aufhebung ihrer Anwendbarkeit auf „Dinge an sich“ zu diesem absurden Satze consequentermaassen hindränge. Wie ist eine reale Individualisirung des Einen Willens zu einer Vielheit wollender, wahrnehmender und denkender Subjecte ohne die Annahme der objectiv-realen Gültigkeit der Kategorien Einheit und Vielheit etc. widerspruchslos denkbar?

**) Dass wir unser eigenes Innere (auch „Cogitare“ im weitesten Sinne dieses Wortes) unmittelbar so wie es ist, erkennen, ist cartesianische Doctrin; nachdem Kant dieselbe bekämpft, der praktischen Vernunft aber einen Primat vor der theoretischen zuerkannt hatte, wurde der cartesianische Grundgedanke, aber nicht in Bezug auf das Denken, sondern auf das Wollen, von Schelling wieder aufgenommen, der in dem Wollen die Quelle des Selbstbewusstseins und das Ursein erkennt, und in Uebereinstimmung hiermit von Schopenhauer. Dass wir das Innere anderer Wesen, die uns äusserlich mittelst unserer Sinne erscheinen, nach der Analogie unseres eigenen Innern auffassen, ist eine zwar auch von Früheren bereits erkannte, ganz besonders aber von Schopenhauer ins Licht gestellte Wahrheit, deren, obzwar unvollkommene, Darlegung ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie sichert. Beneke, der sich zunächst an ihn in dieser Doctrin angeschlossen hat, hat die wesentliche Ergänzung hinzugefügt, dass nicht nur unser Wille, sondern ganz eben so unmittelbar und mit eben so voller Wahrheit auch unser Vorstellen selbst innerlich von uns erkannt wird, ohne dass eine dem Gegenstande der Auffassung selbst fremde Form die Auffassung trübt, und im Anschluss an Beneke wird dieselbe Doctrin in Ueberwegs System der Logik § 40 ff. entwickelt. Bei Sch., der Kants Lehre von der Zeit als bloss subjectiver Auffassungsform beistimmt, bleibt übrigens die Inconsequenz unüberwunden, dass der Wille bei der Selbstauffassung sich nur unter der Form der Zeitlichkeit darstellt und doch an sich ohne diese Form existiren müsste, ohne welche er aber als Wille nicht denkbar ist, ferner der Widerspruch (dem Sch. vergeblich durch die Supposition eines blossen „Miteinander“ zu entgehen sucht), dass die Indivi-

Das einzelne in Raum und Zeit und dem Satze des Grundes gemäss erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich oder des Willens; zwischen diesem und dem Einzelobject steht noch die Idee als die alleinige unmittelbare Objectivität des Willens. Die Ideen sind die Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so dass einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Die oberen Stufen der Objectivation des Willens, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Thieren bis zum Menschen hinauf. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig Ein jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf die Ueberwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Je nachdem dem Organismus

---

duation des Willens einerseits die Bedingung des Hervortretens des individuellen Intellects bildet, andererseits aber eben diesen Intellect bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Princip der Individuation sind, gleich der Causalität nach der kantisch-schopenhauerschen Doctrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjects gelten; wie sehr durch diesen Subjectivismus die Durchführung der schopenhauerschen Willenstheorie widerspruchsvoll wird, hat am eingehendsten R. Seydel gezeigt. (Von der groben Inconsequenz aber ist Sch. doch wohl frei, welche ihm insbesondere Otto Liebmann vorwirft, dass er, wenn er von „Gehirnfunctionen" redet, seinen eigenen Idealismus vergessen hätte; eine Kritik, die nicht ohne Noth „haarsträubende Confusion" dem Denker aufbürden will, wird ihm das Recht zugestehen, den vulgärern Ausdruck „Gehirnfunction" unter Vorbehalt der Correctur zu gebrauchen, dass, streng genommen, die Function des der Gehirnerscheinung zum Grunde liegenden Willens zu verstehen sei.) Sch. vermischt den Begriff „Wille", welcher die Vorstellung des Erstrebten und die Ueberzeugung der Erreichbarkeit desselben involvirt, mit dem Begriffe „Trieb", der ohne solche theoretischen Bestandtheile sein kann; wenn unser Vorstellen nicht Object unseres Vorstellens sein könnte, so könnte dies auch der Wille nicht sein, sondern höchstens nur der blinde Trieb, und doch kommt andererseits Sch. in der Durchführung seiner Theorie nicht ohne den Begriff des Willens im vollen Sinne aus; er sagt, er wolle das Genus nach der vorzüglichsten Species benennen, erzielt aber dadurch den falschen Anschein, als ob die Naturkräfte, indem er dieselben den Willen in der Natur nennt, uns eben so sehr, wie der menschliche Wille, bekannt wären, und als ob die zweckmässige Wirksamkeit derselben eben so verständlich, wie die des bewussten Willens, wäre. Der bildliche und der eigentliche Sinn des Wortes Wille fliessen zusammen. Die Einheit des Willens, die Sch. als real nimmt, ist in der That nur die Hypostase einer Abstraction. Zudem lässt Sch. ununtersucht, ob nicht alle Kraft und aller Trieb innere Zustände oder Qualitäten voraussetzen, welche, mehr unseren Vorstellungen, als unseren Begehrungen analog, an sich nicht Kräfte seien, sondern dies erst durch ihre Beziehungen zu andern werden. An die Beschränkung unseres eigentlichen Wesens auf den Willen knüpft sich ferner in der praktischen Philosophie der Uebelstand, dass Sch. consequentermaassen nicht die positive Bedeutung des Vorstellens und Erkennens anzuerkennen vermag, und demgemäss, da der blosse „Wille zum Leben" keine wahrhafte Befriedigung gewährt, nicht über denselben hinaus auf ein edleres Ziel, sondern nur von demselben weg auf die Austilgung desselben zu verweisen vermag, wovon unten.

die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objectivität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.*)

Auf dieser Ideenlehre ruht Schopenhauers im dritten Buche vorgetragene Kunstlehre. Die Idee ist noch nicht in die untergeordneten, unter dem Satze des Grundes begriffenen Formen des Erkennens eingegangen, aber sie trägt bereits die allgemeinste Form des Erkennens, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. Als Individuen haben wir keine andere Erkenntniss, als die dem Satze des Grundes unterworfen ist; diese Form aber schliesst die Erkenntniss der Ideen aus. Von der Erkenntniss der einzelnen Dinge können wir uns zu der Erkenntniss der Ideen nur dadurch erheben, dass im Subject eine Veränderung vorgeht, welche jenem grossen Wechsel der ganzen Art des Objectes entspricht und vermöge welcher das Subject, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Das Erkennen gehört zur Objectivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniss dem Willen durchaus dienstbar; bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben; die Erkenntniss der Idee geschieht, indem die Erkenntniss im Menschen sich vom Dienste des Willens losreisst, wodurch das Subject aufhört, ein bloss individuelles zu sein und in fester Contemplation des dargebotenen Objectes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend welchen anderen, ruht und darin aufgeht. Wenn man aufhört, den Relationen der Dinge zu einander und zum eigenen Willen am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und zwar nicht durch das abstracte Denken, sondern durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, dann ist was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe, und das Subject ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniss. Diese Erkenntnissart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziges Ziel ist die Mittheilung dieser Erkenntniss. Je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik.**)

Giebt Schopenhauer in dem dritten Buche seines Hauptwerkes seine Aesthetik, so in dem vierten seine Ethik, zu deren Darstellung freilich auch „die beiden Grundprobleme der Ethik" herangezogen werden müssen. Was die Frage nach der menschlichen Freiheit anlangt, so ist Sch. vollkommener Determinist. Alles, was in die Erscheinung tritt, ist dem Satze vom Grunde unterworfen. Aber der Mensch hat das untrügliche Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was er thut, der Zurechnungsfähigkeit für seine Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass er selber der Thäter seiner Thaten ist. Die That ist jedoch nur das Zeugniss

---

*) Dass Schopenhauer, wie in seiner Lehre von dem Einen Willen als Ding an sich gleich den Eleaten, Megarikern und Spinoza, so in seiner Ideenlehre, gleich Platon und Schelling Abstractionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objectivirt und hypostasirt, ist offenbar.

**) Schopenhauer rückt die ästhetische Auffassung, um sie von dem „Willen" zu sondern, der theoretischen sehr nahe, ohne doch, da er einen Genuss des Schönen anerkennt, zur gänzlichen Abscheidung von der Beziehung auf den jedes Gefühl bedingenden „Willen" fortgehen zu können. In seiner Ideenlehre schlägt die logische Allgemeinheit in eine ästhetische Vollkommenheit um.

von dem Charakter des Thäters. Der Charakter trägt die Schuld; da aber, wo die Schuld liegt, muss auch die Verantwortlichkeit zu finden sein. Hier nimmt nun Schopenhauer die Lehre Kants vom Verhältniss zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, von der Vereinbarkeit der streng empirischen Nothwendigkeit des Handelns und der transscendentalen Freiheit auf, eine Lehre, welche nach Schopenhauer zum Schönsten und Tiefstgedachten gehört, was Kant, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der empirische Charakter ist wie der ganze Mensch als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, daher auch an Raum, Zeit, Causalität gebunden, deren Gesetzen unterworfen. Hingegen ist die von diesen Formen unabhängige, unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem in dieser Eigenschaft absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zukommt. Die Freiheit ist eine transscendentale, tritt nicht in der Erscheinung hervor, sondern ist insofern nur vorhanden, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was ausser aller Zeit als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehen. So dürfen wir die Freiheit nicht in unseren einzelnen Handlungen, sondern müssen sie im ganzen Sein und Wesen suchen. Operari sequitur esse. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt.

In Folge dieser Lehre von der empirischen Nothwendigkeit giebt Schopenhauer keine Gesetze in der Ethik, sondern nur eine Beschreibung der Handlungen, welche für moralisch oder für unmoralisch gelten. Für unmoralisch gelten nun nach ihm bei jedem Vernünftigen zweierlei Handlungen: 1. die, welche aus reinem Egoismus, 2. die, welche aus reiner Bosheit, d. h. aus der Absicht, Andern positiv zu schaden, hervorgehen. Ausser diesen giebt es für die Menschen noch eine dritte Triebfeder für das Handeln, nämlich das Mitleid. Den Handlungen, die aus diesem hervorgegangen sind, wird wahrer moralischer Werth zugesprochen. Solche Handlungen gehören in das Gebiet zweier Tugenden, der Gerechtigkeit, vermöge deren ich den Aeusserungen meines Egoismus und meiner Bosheit, durch die Andern geschadet wird, entgegentrete, und der Menschenliebe, vermöge deren ich zur Linderung und Aufhebung fremder Noth grössere oder geringere Opfer bringe. Das Mitleid ist das Fundament aller wahren Moral.

Wenn nun eine Handlung aus Mitleid hervorgehen soll, also ganz allein des Andern wegen, so muss dessen Wohl unmittelbar mein Motiv sein, wie bei den meisten andern Handlungen es mein eigenes Wohl ist. Ich muss mich mit dem Andern auf irgend eine Weise identificirt haben. Wie ist das aber möglich? Dies wird auf metaphysische Art erklärt: da das innerste Wesen der eigenen Erscheinung auch das des Andern ist, so sind für die dies Erkennenden die Schranken zwischen den verschiedenen Individuen gefallen, und ein Jeder sagt sich: das bist du, wenn er einen Andern sieht, du selbst bist der Leidende, wenn er einen Andern leiden sieht. So ist es auch erklärlich, wie sich das Gefühl des Mitleids nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere erstreckt, was Schopenhauer als einen besondern Werth seiner Ethik ansah.

Dem Mitleid nachzukommen ist allerdings moralisch, aber dennoch ist dies nur der niedere Flug des Menschen, es giebt einen höheren. Das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, wie es in jedem Individuum sich zeigt, ist ein stetes Leiden, ist theils jämmerlich, theils schrecklich. Der Wille ist in seinen Erscheinungen

nichts als Begehren, Bedürfniss. Man begehrt ja nur, wenn man etwas bedarf. Alles Streben entspringt aus Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr ist sie stets der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Da nun kein letztes Ziel des Strebens zu ersehen ist, giebt es auch kein Maass und Ziel des Leidens. Sobald das Streben ja auf kurze Zeit einmal im Leben aufhört, stellt sich sogleich der andere Dämon des Lebens, den es neben der Noth noch giebt, nämlich die Langeweile, ein. Zwischen diesen beiden schwingt das Leben wie ein Pendel hin und her. Mit der Höhe der Intelligenz wächst das Leiden, deshalb ist es für den Menschen am grössten. Diese Welt demnach für eine gute oder gar für die beste zu erklären, ist nicht nur thöricht, sondern sogar gottlos, zumal der Wille in seinen einzelnen Erscheinungen auf das heftigste gegen sich selbst wüthet. Die Welt ist die schlechteste, die überhaupt gedacht werden kann, und wäre sie nur noch ein wenig schlechter, so könnte sie überhaupt nicht mehr existiren. Das Leben ist nicht lebenswerth, das Nichtsein dem Sein weitaus vorzuziehen. Der Wille ist blind, ohne Intellect gewesen, der diese Welt, das Leben in derselben hervorgebracht hat. Schopenhauer lehrt so den entschiedensten Pessimismus. In dieser schlimmen Welt erblickt sich der Wille nun selbst, wenn er sich in dem Menschen das Licht der Erkenntniss anzündet. Es kann dann die Frage auftauchen: Wozu dies Alles? Lohnt die Last und die Mühe des Lebens durch den Gewinn? Als Vorstellung freilich allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, gewährt das Dasein ein bedeutendes Schauspiel, Freiheit von Qual im Genuss des Schönen. Aber diese Erkenntniss erlöst nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist sonach nicht der Weg aus demselben, nicht ein Quietiv des Willens, dessen es zur dauernden Erlösung bedarf.

Hier wird von Schopenhauer — freilich in ganz inconsequenter Weise — die Möglichkeit statuirt, bei dem Lichte deutlicher Erkenntniss sich frei für oder wider diesen Willen zu erklären, d. h. den Willen zu bejahen oder zu verneinen. Hier ist der einzige Fall, wo die Freiheit, die sonst in die intelligible Welt verlegt wird, in die Erscheinung tritt. Der Wille bejaht sich, wenn er, nachdem die Erkenntniss des Lebens eingetreten ist, dasselbe ebenso will, wie er es bis dahin ohne Erkenntniss als blinder Drang gewollt hat. Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniss das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniss des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, und so der Wille sich selbst frei aufhebt. Dann genügt es dem Menschen nicht mehr, die Andern sich gleich zu setzen und diese Erkenntniss praktisch in der Gerechtigkeit und in der Menschenliebe zu beweisen, sondern es entsteht in ihm Abscheu vor dem Wesen dieser jammervollen Welt, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist. Er wählt freiwillig Keuschheit, um die Fortpflanzung in künftige Geschlechter zu verneinen, und damit ist der erste Schritt zur Aufhebung des Willens gethan. Von allen Menschen so negirt würde der Wille zum Leben überhaupt aufhören. Dann wird die Askese weiter getrieben. Freiwillige Armuth wird getragen, das Widerwärtige, Abscheu Erregende aufgesucht, um den Willen zu ertödten, die Erscheinung des Willens, der Leib, nur kümmerlich ernährt, es wird gefastet, ja Peinigungen und Kasteiungen müssen eintreten, bis der Wille, der in dem Körper lebt, völlig erloschen ist, wenn seine Erscheinung auch noch durch einen letzten Faden mit dem Leben zusammenhängt. — Der Selbstmord, als eine besondere Art der Bejahung des Willens, ist nicht erlaubt. — Statt

der Unruhe, die sonst den Menschen von Ziel zu Ziel jagt, erfüllt ihn jetzt der volle Friede. Nur die Erkenntniss ist geblieben, der Wille ist geschwunden, nichts ist für den Menschen mehr Motiv.*)

§ 28. Im Gegensatz zu Fichtes subjectivem Idealismus und zu Schellings erneutem Spinozismus hat unter Anknüpfung an das realistische Element in der kantischen Philosophie, wie auch an eleatische, platonische und leibnizische Lehren Johann Friedrich Herbart (1776—1841) eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definirt er als Bearbeitung der Begriffe. Die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die Berichtigung derselben, die Aesthetik im weiteren Sinne, welche die Ethik in sich fasst, auf die Ergänzung derselben durch Werthbestimmungen. Herbarts Logik kommt principiell mit der kantischen überein. Herbarts Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, dass in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des Ich Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nöthigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Speculation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; andererseits ist es so zu denken, dass es den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöge, denn wie viel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor. Also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nöthigen zu der Annahme, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nöthigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriffe des Ich nöthigen zur Unterscheidung von appercipirten und appercipirenden Vorstellungen; die gegenseitige Durchdringung

*) Schopenhauer sympathisirt mit den indischen Büssern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Bewusstlosigkeit (Nirwana) und mit den asketischen Elementen im Christenthum, aber ohne in seiner greisenhaften Moral ein positives Ziel zu kennen, um deswillen die Aufhebung des Niederen eine sittliche Aufgabe ist: zu diesem Behuf würde es der (von Frauenstädt versuchten) Hervorhebung der dem „Willen“ von seinen frühesten Stufen an wesentlichen Beziehung zum „Intellect“ bedürfen.

und Einheit der Vorstellungen aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers.

Die Seele ist ein einfaches, unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne afficirt, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlass, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat, zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammen bestehen; es muss so viel von ihnen gehemmt, d. h. unbewusst werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden.

Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbarts **Aesthetik**, deren wichtigster Theil die **Ethik** ist. Die ästhetischen Urtheile erwachsen aus dem Gefallen und Missfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urtheile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Nicht in den Zielen, den zu erstrebenden Gütern, ist der Werth des sittlichen Wollens zu suchen, sondern in der Form des Willens. Ehe aber diese bestimmt werden kann, ist die Einsicht nöthig von dem, was unbedingt werth ist, als Gesetz zu gelten. Nur durch eine von allem Wollen unabhängige Werthbeurtheilung ergiebt sich die Berechtigung des Gesetzes, zu gebieten. Die Urtheile gehen nun auf Willensverhältnisse, da es ja auf die Form des Willens ankommt, und sie bilden das System der sittlichen Musterbegriffe oder der **praktischen Ideen**. Auf die Uebereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urtheil überhaupt bezieht sich die Idee der inneren Freiheit, auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensacte Einer Person die Idee der Vollkommenheit, auf die wohlgefällige Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem Willen des Andern die Idee des Wohl-

wollens oder der Liebe, auf die Vermeidung des missfallenden Streits, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das nämliche Object entsteht, geht die Idee des Rechts, auf die Aufhebung der missfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohlthun oder Wehethun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt, und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Pädagogik, wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Gültigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maasse religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädicate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der philosophischen Gotteslehre ist mit der herbartschen Metaphysik unverträglich.

Herbarts kleinere philos. Schriften und Abh. nebst dessen wissensch. Nachlass hat G. Hartenstein in 3 Bdn., Leipzig 1842, herausgegeben. Seine sämmtl. Werke hat G. Hartenstein in 12 Bdn. herausgegeben, Leipz. 1850—52. Die pädagog. Schriften giebt Otto Willmann in chronolog. Reihenfolge mit Einleitg., Anmerkgn. u. comparativ. Regist. heraus, Leipz. 1873 ff. Herbartsche Reliquien. Ein Supplem. zu H.s sämmtl. Werken, hrsg. von Ziller, Leipz. 1871 (enth. Briefe, Abhandl. und Aphorismen). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von u. an Herbart, Wien 1877. Ueber Herbarts Leben handelt Hartenstein in der Einleitung zu s. Ausg. der kleineren philos. Schriften u. Abhandlgn. H.s, Bd. I, Lpz. 1842; vgl. auch Voigdt, zur Erinnerung an H., Worte, gesprochen am 28. Oct. 1841 in der öffentl. Sitzung der K. deutsch. Gesellsch. zu Königsberg, Kgsbg. 1841, Joh. Friedr. Herbart, Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahr 1837, ein Posthumum (hrsg. von Taute), Kgsbg. 1842, F. H. Th. Allihn üb. d. Leb. und die Schriften J. F. Herbarts, nebst e. Zusammenstellung der Litteratur seiner Schule, in: Zeitschr. für exacte Philos., hrsg. von Allihn u. Ziller, Bd. I, Heft 1, Lpz. 1860, S. 44 ff. Zur Biogr. H.s: Sanio, zur Erinnerung an H. als Lehrer der Kgsbg. Univers. in „Herbartische Reliq.“, S. 1—19. F. Bartholomäi, J. Fr. Herbart, ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, Joh. Fr. Herbart, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1877. Ueber H.s philos. Standpunkt und über einzelne seiner Doctrinen finden sich zahlreiche kritische Bemerkungen in verschiedenen Schriften und Abhandlungen von Beneke, Trendelenburg, Chalybäus, Ulrici, Franz Hoffmann, Lotze, Lange, Zimmermann und anderen unten zu erwähnenden Philosophen. In letzter Zeit sind u. A. erschienen: P. J. H. Leander, über H.s philos. Standp., Lund. 1865. K. Fr. W. L. Schultze, H.s Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philos., Götting., Inaug.-Diss. Luckau 1866. Herm. Langenbeck, die theor. Phil. H.s und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berl. 1867. Wilh. Schacht, krit.-philos. Aufsätze, 1. Heft: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868 (vgl. dagegen J. Bergmann in den philos. Monatsheften, Bd. I 1868, S. 237—242). E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, Hannov. 1869. E. Otto Zacharias, üb. einige metaphys. Differenzen zwisch. H. u. Kant, Rostocker Promotionsschrift, Lpz. 1869. Rich. Quäbicker, Kants und H.s metaphys. Grundans. üb. d. Wesen der Seele, Berl. 1870. Jul. Kaftan, Sollen und Sein in ihrem Verhältn. zu einander, eine Studie zur Krit. H.s, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristotelis et H. doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Inaug.-Diss., Halle 1872. D. Burger, de zedekunde volgens de beginselen der leer van H., Amersfort 1872. Aless. Paoli la filosofia pratica di Herb., Torino 1873. W. Rein, H.s Regierg., Unterr. u. Zucht in ihr. Verhältniss zu einander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, die Willensfreiheit vom h.schen Standpunkte aus, Gymn.-Pr., Kremsmünster 1874. Theod. Lipps, zur h.schen Ontologie, I.-D., Bonn 1874. C. A. Thilo, H.s Verdienste um d. Phil., Vortrag, Oldenbg. 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der h.schen Ethik und H.s Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften u. in H.s Metaphysik, Crimmitschau 1875. W. Drobisch, über d. Fortbildung d. Philos. durch H., akad. Vor-

lesung, Lpz. 1876. K. S. Just, die Fortbildung der kantischen Ethik durch H., Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf H. bei d. Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berl. 1876. G. A. Hennig, J. Fr. H., zu seinem Säculargeburtst. nach seinem Leben u. seiner pädagog. Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in H.s philos. Geistesgang, Wien 1877. G. Schneider, die metaphys. Grundlagen der h.schen Psychologie dargest. u. krit. untersucht, Inaug.-Diss., Erlangen 1877. P. Hohlfeld, über H.s prakt. Philos., Neuwied 1877. J. Capesius, die Metaphys. H.s in ihrer Entwickelungsgesch. u. ihrer histor. Stellung, Lpz. 1878. Viele Aufs. in d. Ztschr. für exacte Phil. u., bes. H.s Pädagogik betreffend, in dem von Ziller hrsg. „Jahrbuch des Vereins für wissensch. Pädagogik."

Von Herbarts Schriften (deren chronologisches Verzeichniss Hartenstein am Schluss des XII. Bandes der sämmtlichen Werke giebt) sind die bemerkenswerthesten folgende:

Ueber Pestalozzis neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrte, in: Irene, eine Monatsschr., hrsg. von G. A. v. Halem, Bd. I, Berl. 1802, S. 15—51, wiederabg. (ausser in H.s kl. Schr. Bd. III, S. 74 ff.) in den sämmtl. Werken XI, S. 45 ff.

Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2., durch eine Abh. über d. ästhetische Darstellg. der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung, vermehrte Aufl., ebd. 1804. Werke XI, S. 79 ff.

De Platonici systematis fundamento commentatio (zum Antritt des Extraordinariats in Göttingen), Gött. 1805, W. XII, S. 61 ff. Kl. Schr. Bd. I, S. 67 ff.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Gött. 1806, W. X. S. 1 ff.

Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 u. 1808. Kl. Schr. I. 199. W. III. S. 1 ff.

Hauptpunkte der Logik (auch als Beilage zur Ausgabe der Hauptp. der Metaph. 1808), Gött. 1808. Kl. Schr. I, 254. W. I, 465 ff.

Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808. W. VIII, S. 1 ff. Neue Ausg., Lpz. 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, in: Königsberger Archiv, Bd. I, St. 2; W. VII, S. 1. ff.: psycholog. Untersuchung über d. Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, ebd. St. 3, W. VII, S. 29 ff. (Kl. Schr. I, S. 331 ff.; S. 361 ff.)

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, S. 521 ff., Kl. S. I, 409. (Aus d. Latein. durch Karl Thomas übersetzt und eingeleitet, ist diese Schrift Berlin 1859 wieder herausgegeben worden.)

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsb. 1813, 2. Aufl. 1821, 3. Aufl. 1834, 4. Aufl. 1837, W. I, S. 1 ff.

Lehrbuch zur Psychologie, Königsb. u. Leipz. 1816, 2. verb. Aufl. ebd. 1834, W. V., S. 1 ff.

Gespräch über das Böse, Königsb. 1817. W. IX, S. 49 ff. Kl. S. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Beil. der 2. Aufl. des Lehrb. zur Einl. in die Philos., W. XI, S. 396, Kl. S. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, 73 ff. Kl. S. II, S. 353 ff.

Ueber die Möglichkeit u. Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822, W. VII, S. 129 ff. Kl. S. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsb. 1824–25, W. Bd. V u. VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Königsb. 1828—29, W. Bd. III u. IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Halle 1831, 2. Aufl. 1841, W. Bd. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Gött. 1833, W. I, S. 533 ff. Kl. S. II, 721.

Umriss pädag. Vorlesungen, Gött. 1835, 2. Aufl. 1841, W. X, S. 185 ff.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Gött. 1836, W. IX, S. 241 ff.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Gött. 1836, W. VIII, S. 213 ff.

Psychol. Untersuchungen, Heft 1 u. 2, Gött. 1839—40, W. VII, S. 181 ff.

Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, am 4. Mai 1776, erhielt seine erste Bildung durch Privatunterricht und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt; er ward früh mit der wolffschen Philosophie, daneben auch mit kantischen Lehren bekannt. Im Jahr 1794 bezog er die Universität Jena, wo damals gerade Fichte seine Wissenschaftslehre entwickelte. Lebhaft zu philosophischem Denken angeregt, legte Herbart schriftlich seinem Lehrer Bedenken gegen Sätze der Wissenschaftslehre vor und überreichte ihm auch eine Kritik der beiden ersten Schriften Schellings: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Herbart gewann die Ueberzeugung, es komme in der Philosophie nicht darauf an: „da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat", sondern: „auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen". H.s Streben nach Genauigkeit in der Untersuchung ward durch die Anregung, die er von Fichte empfing, gefördert. Auf den Begriff des Ich ward früh sein Nachdenken gelenkt. In einem 1794 verfassten Aufsatz glaubt er in dem Sichselbstvorstellen einen „unendlichen Cirkel" zu finden, da ich mich als den setze, der sich selbst, also den sich Vorstellenden u. s. f. vorstellt, meint jedoch, jene Unendlichkeit werde erschöpft, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstelle, durch den Begriff des Ich werde also das Umfassen der Unendlichkeit postulirt. Die Keime zu H.s späterer Lösung des Ichproblems aber und überhaupt zu seinem späteren „Realismus" sind bereits in seiner 1796 geschriebenen Kritik der schellingschen Schrift vom Ich enthalten, indem er hier der schellingschen Disjunction: „entweder Wissen ohne Realität oder ein letzter Punkt der Realität" als drittes Glied beifügt: „oder ebenso mannigfaltige Realität des Wissens, als es Mannigfaltigkeit des Wissens giebt", die Möglichkeit mehrerer Gründe für Eine Folge, gleich mehreren Anhängepunkten für eine Kette hervorhebt, und den Satz aufstellt: „jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus". In den Jahren 1797—1800 war H. Hauslehrer in der berner Familie von Steiger zu Interlaken. Da er vor Allem der Poesie und der Mathematik bildende Kraft zuschrieb, so beschäftigte er seine (drei) Zöglinge zunächst hauptsächlich mit diesen Unterrichtsobjecten (wobei er im Griechischen von Homer ausging) und schob Moral und Geschichte auf eine spätere, wie er glaubte, für das Verständniss derselben geeignetere Zeit hinaus, erfuhr jedoch eine ihn tief schmerzende Störung seines Planes durch ein unvorhergesehenes vorzeitiges Abbrechen des Unterrichts bei dem ältesten der Zöglinge. Mit Moral und Psychologie beschäftigte sich H. eifrig in dieser Zeit. Durch einen Besuch bei Pestalozzi lernte er dessen Unterrichtsweise kennen, welcher er stets ein lebendiges Interesse bewahrt und aus der er Manches in seine eigene pädagogische Theorie aufgenommen hat. Im Jahr 1800 ging H. über Jena und Göttingen in seine Heimath zurück. Er verweilte bis 1802 in Bremen im Hause seines Freundes Joh. Smidt, mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt. In Göttingen habilitirte er sich im October 1802 als Docent der Philosophie und Pädagogik; im Jahr 1805 erhielt er ebendaselbst eine ausserordentliche Professur, ward aber 1809 durch Wilhelm von Humboldts Vermittelung nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik berufen, nachdem Krug, der Nachfolger Kants auf dem philosophischen Lehrstuhl, nach Leipzig abgegangen war. Auch leitete H. in Königsberg das von ihm daselbst gestiftete pädagogische Seminar. Im Jahr 1833 nahm Herbart einen Ruf nach Göttingen an, wo er, der activen Betheiligung an den politischen Tagesinteressen abhold, um so energischer seiner Aufgabe als Forscher und Lehrer in ununterbrochener Thätigkeit bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode sich widmete.

H. definirt die Philosophie (im zweiten Capitel des ersten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie) als Bearbeitung der Begriffe. Er knüpft hierbei kritisch an Kants Erklärung der philosophischen Erkenntniss als der Vernunfterkenntniss aus Begriffen an. Durch das Wort Vernunft werde in diese Erklärung ein Streitpunkt gebracht (sofern der Begriff der Vernunft ein äusserst schwankender ist und nach H. eine Vernunft als ein besonderes Seelenvermögen so wenig, wie überhaupt irgend eines der von der aristotelischen und aristotelisirenden Psychologie angenommenen Seelenvermögen existirt). Also bleibe übrig: Erkenntnis aus Begriffen. Dies sei jedoch der Gewinn der vorhandenen Wissenschaft; die Philosophie aber als Wissenschaft erzeugend sei Bearbeitung der Begriffe. Gegen den Vorwurf, diese Definition sei zu weit, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, bemerkt H., Philosophie liege wirklich in allen Wissenschaften, wenn dieselben seien, was sie sein sollen.*)

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe, sagt Herbart, ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Die erste Aufgabe ist die Klarheit und die Deutlichkeit der Begriffe. Die Klarheit besteht in der Unterscheidung eines Begriffes von anderen Begriffen, die Deutlichkeit in der Unterscheidung der Merkmale eines (zusammengesetzten, nicht einfachen) Begriffs von einander. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Hiervon handelt die Logik. Herbart definirt die Logik als denjenigen Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachte. Da aber die Auffassung der Welt und unserer selbst manche Begriffe herbeiführe, welche, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, so erwachse hieraus der Philosophie die wichtige Aufgabe, die derartigen Begriffe durch Ergänzung so zu verändern, dass die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwinde; diese Berichtigung der Begriffe sei die Aufgabe der allgemeinen Metaphysik. Die Hauptbegriffe der Metaphysik seien so allgemein, und die Berichtigung derselben von so entscheidendem Einfluss auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, dass erst, wenn zuerst jene Berichtigung vorgenommen sei, die übrigen Begriffe von der Welt und von uns selbst gehörig bestimmt werden könnten. So schliessen sich an die Metaphysik an als ihre Anwendungen auf die Hauptgegenstände des menschlichen Wissens die Psychologie, die Naturphilosophie und die natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Ferner giebt es Begriffe, die zwar nicht eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Missfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik.**) Angewandt auf das Gegebene geht die Aesthetik über in

---

*) Bearbeitung der Begriffe ist jedenfalls nicht das einzige methodische Mittel der Philosophie, sondern kann nur etwa als das am meisten charakteristische betrachtet werden. Die Basirung der Definition der Philosophie auf das methodische Verfahren ist nur dann gerechtfertigt, wenn, was allerdings Herbart nachzuweisen sucht, wirklich nicht ein bestimmtes Object, wie etwa das Universum als solches, oder auch die Realprincipien alles Existirenden, der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften, die auf einzelne Gebiete des Existirenden gehen, zukommt.

**) Bei dieser Eintheilung besteht die Ungleichmässigkeit, dass die Logik nicht selbst die Begriffe überhaupt, noch auch einzelne Begriffe verdeutlicht, sondern die Normen für die Verdeutlichung aller Begriffe aufstellt, was ihr Anlass giebt, eine bestimmte Classe von Begriffen, nämlich die logischen, d. h. den Begriff des Begriffs, den Begriff des Urtheils etc., nicht bloss zu verdeutlichen, sondern überhaupt wissenschaftlich zu entwickeln, die Metaphysik dagegen gewisse Begriffe zu berichtigen

eine Reihe von Kunstlehren, welche man sämmtlich praktische Wissenschaften nennen kann, weil sie angeben, wie derjenige, der sich mit einem gewissen Gegenstande beschäftigt, denselben behandeln soll, indem nicht das Missfallende, sondern vielmehr das Gefallende zu erzeugen ist. Zu diesen Kunstlehren gehört auch die Tugendlehre, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen, während es bei den meisten der praktischen Wissenschaften der Willkür überlassen bleibt, ob man sich mit dem Gegenstande abgeben will oder nicht.

In der Auffassung und Ausführung der Logik kommt Herbart mit dem Kantianismus in dem Maasse überein, dass er, da er selbst nur Grundzüge entwirft, für das eingehendere Studium geradezu auf die logischen Lehrschriften von Kantianern, wie Hoffbauer, Krug und Fries, verweist. Nach Aristoteles ist die Logik die Analysis (zergliedernde Sonderung von Form und Inhalt) des Denkens überhaupt, nach Kant und auch nach Herbart aber eine Lehre von dem zergliedernden und durch Zergliederung erläuternden oder verdeutlichenden Denken. Kants Eintheilung der Erkenntnisse in analytische und synthetische ist, wie für die Unterscheidung der Logik und Vernunftkritik bei Kant, so auch für die der Logik und Metaphysik bei Herbart maassgebend gewesen. Unsere Gedanken, sagt Herbart, sind Begriffe, sofern wir sie hinsichtlich dessen, was durch sie gedacht wird, betrachten. Verschiedene Begriffe, die mit einander unvereinbar sind, wie der Cirkel und das Viereck, von denen aber jeder unabhängig von dem andern gedacht werden kann, stehen im conträren Gegensatz. Die bloss verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Begriffe, wie der Cirkel und das Rothe, sind disparat. Die disparaten sowohl, als die conträren Begriffe ergeben noch den contradictorischen Gegensatz zwischen a und non a, b und non b, indem von a und b gesagt wird, jedes sei nicht das andere. Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Diese Formel heisst der Satz des Widerspruchs. Mit ihm gleichgeltend ist der sogenannte Satz der Identität, A = A, oder eigentlich: A ist nicht gleich non-A, wo die Negationen einander aufheben und eine Bejahung ergeben, desgleichen das sogenannte principium exclusi medii: A ist entweder B oder nicht B. Wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und auch ein anderes enthalten, z. B. dieses Kleid ist roth und blau, dieses Ereigniss ist zugleich erfreulich und traurig. Wenn Begriffe einander im Denken begegnen, so kommt in Frage, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht; die Entscheidung dieser Frage ist das Urtheil. Der vorausgesetzte Begriff ist das Subject, der angeknüpfte ist das Prädicat. Herbart nimmt an, dass das kategorische Urtheil (z. B. Gott ist allmächtig, die Seele ist unsterblich, Goethe war ein deutscher Dichter) die Behauptung der Existenz des Subjectes nicht involvire, und geht von dieser Annahme*) auch in seiner Darstellung der Schlusslehre aus. Herbart bezeichnet die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtions-, die der dritten als Substitutions-Schlüsse.

Die Aufstellung der metaphysischen Probleme bereitet Herbart durch die Skepsis vor. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht

---

selbst übernimmt und von eben diesen berichtigten Begriffen Anwendungen macht, die Aesthetik endlich die bereits vor ihr von dem menschlichen Bewusstsein vollzogene, zu der objectiven Betrachtung hinzutretende Bildung von Urtheilen des Beifalls und des Missfallens auf Principien zu bringen sucht.

*) Die wenigstens bei dem affirmativen Urtheil im Allgemeinen falsch und nur in einzelnen Fällen vermöge des Zusammenhangs der Rede zutreffend ist.

einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf angewöhnten Vorstellungen und Meinungen niemals empfunden, welche allein vermag das Zufällige von dem Nothwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer aber in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen, er weiss nicht, wohin jeder gehört und wieviel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleissig waren im Lesen und faul im Denken. Herbart unterscheidet eine niedere und eine höhere Skepsis. Jene geht darauf, dass wir wegen der Bedingtheit unserer Auffassung durch unsere Subjectivität schwerlich ein treues Bild von dem, was die Dinge sind, durch unsere Sinne erlangen. Die Körper mögen im Raum auf irgend eine Weise gestaltet, in der Zeit irgend welchen Veränderungen unterworfen, die Stoffe durch Kräfte ergriffen und behandelt, die Menschen und Thiere von irgend welchen Wahrnehmungen und Gesinnungen erfüllt sein; aber wir wissen nicht, was für Wahrnehmungen und Gesinnungen und nicht, was für Kräfte, Stoffe, Veränderungen und Gestalten da sind. Der Zweifel aber kann weiter vordringen und zu dem Gedanken fortgehen, dass wir wirklich gar nicht alles dasjenige wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glauben, dass wir zu dem gegebenen Wahrnehmungsinhalt die Formen, insbesondere die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität, wie auch die Zweckmässigkeit, die wir den Naturobjecten zuschreiben, unwillkürlich hinzugedacht haben. Hierdurch wird zweifelhaft, ob feste Anfangspunkte unseres Wissens irgend zu finden seien, und es kann als eben so zweifelhaft erscheinen, ob im Fall, dass Principien wirklich vorhanden wären, sich Methoden für ein fortschreitendes Denken würden finden lassen, da die Erfahrung als unvollständig, der Analogieschluss als unsicher und ein Rechtsgrund zu einer Synthesis a priori, wodurch ein Princip sich selbst überschreiten würde, kaum als denkbar erscheint.

Herbart hält dafür, dass wir zwar wegen der Relativität aller Eigenschaften nicht eine Kenntniss von der wahren Beschaffenheit der Dinge durch die Sinne erlangen, aber die Existenz der Dinge ist nicht nur eine gedachte, sondern eine erkennbare. In jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegeben, und das Empfundene beansprucht, als Seiendes zu gelten. Freilich ist das, was wir empfinden, nur etwas für uns, es kann ihm daher die selbständige Existenz nicht zugesprochen werden. Andererseits ist die in der Empfindung liegende absolute Position eine gegebene Thatsache und kann daher nicht aufgehoben werden. Sie muss daher bezogen werden auf etwas, das nicht empfunden wird, und so kommt Herbart dazu, e i n f a c h e und r e a l e W e s e n anzunehmen als durch die Erscheinungen nothwendig vorausgesetzt; diese werden nicht nur gedacht, sondern mittelbar erkannt und sind in Folge dessen ein wahrhaft Reales. Gegen Kant verficht Herbart auch die Ansicht, dass die Formen der Erfahrung wirklich gegeben seien, da wir uns in der Auffassung eines bestimmten Objects an die Verbindung des Wahrnehmungsinhaltes mit einer bestimmten Form gebunden fühlen und nicht, wie es bei bloss subjectivem Hinzudenken der Formen der Fall sein müsste, jeden beliebigen Inhalt in der sinnlichen Wahrnehmung selbst mit jeder beliebigen Form verknüpfen können. In welcher Art dieselben gegeben seien, ist ein späteres, psychologisches Problem; auf der Thatsache des Gegebenseins derselben aber beruht die m e t a p h y s i s c h e Betrachtung.

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind von der Art, dass sie w i d e r s p r e c h e n d e B e g r i f f e liefern, welche durch das Denken verbessert werden müssen.

Die Ausdehnung im R a u m und das Geschehen in der Zeit involviren Widersprüche. Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele, verschiedene, ausser ein-

ander liegende Theile des Raumes; durch die Dehnung aber zerreisst das Eine in Vieles, und doch soll das Eine mit dem Vielen identisch sein. Indem wir Materie denken, beginnen wir eine Theilung, die wir ins Unendliche fortsetzen müssen, weil jeder Theil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. Wir kommen nie zu allen Theilen, nie zu den letzten Theilen, weil wir die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung sonst überspringen müssten. Wollen wir versuchen, von dem Einfachen auszugehen und aus ihm die Materie ebenso im Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so fragt sich, wie viele Einfache wir wohl zusammennehmen müssten, um einen endlichen Raum anzufüllen. Offenbar müsste die vorige Unendlichkeit jetzt rückwärts übersprungen werden. Bei der Theilung verliert sich die Realität im Unendlichkleinen; bei der versuchten Reconstruction können wir dieses nicht als Grundlage der Realität der Materie gebrauchen. Der Erfahrungsbegriff der Materie ist daher einer Veränderung im Denken zu unterwerfen. An die unendliche Theilbarkeit der Zeit knüpfen sich die gleichen Betrachtungen. Die Erfüllung der Zeit durch das Geschehen und durch die Dauer erfordert noch offenbarer als die Raumerfüllung, dass auf das Erfüllende die Unterscheidung der unendlich vielen Theilchen übertragen werde; denn leere Zwischenzeiten würden Vernichtung und Wiederentstehen dessen bezeichnen, was in der Dauer und dem Geschehen begriffen ist. Was geschieht, nimmt die Zeit ein, es ist in derselben gleichsam ausgedehnt. Was geschehen ist, zeigt sich im Erfolge als ein endliches Quantum der Veränderung. Dieses Endliche soll die unendliche Menge dessen in sich fassen, was in allen Zeittheilchen nacheinander geschah. So wenig, wie die einfachen Theile des Ausgedehnten im Raume, ist das wirkliche Geschehen, aus dem der Erfolg sich zusammensetzt, denkbar, denn es zerfliesst, wie klein wir es fassen mögen, immer wieder in ein Vorher, ein Nachher, eine Mitte zwischen beiden.

Der Begriff der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften involvirt den Widerspruch, dass das Eine Vieles sei. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Das Ding soll der Eine Besitzer der verschiedenen Merkmale sein. Aber das Besitzen muss doch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was zugeschrieben werden, folglich ein eben so Vielfaches sein, wie die Eigenschaften, die besessen werden. Dadurch aber wird das Ding selbst ein Vielfaches, während es doch zugleich Eines sein soll. Die Frage: was ist das Ding? erfordert eine einfache Antwort. Der Begriff von dem Dinge, dessen wahre Qualität ein vielfacher Besitz von Merkmalen sei, ist ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht verworfen werden kann.

Auch der Begriff der Causalität, der, obschon nicht als Begriff gegeben, doch durch ein nothwendiges Denken über das Gegebene entsteht, involvirt Widersprüche. Mit dem Gegebenen dringt sich unmittelbar der Begriff der Veränderung auf; nun macht sich schon im gemeinen Denken ein Bedürfniss fühlbar, zu erklären, warum die Veränderung eingetreten sei, d. h. die Veränderung als Wirkung aufzufassen und zu ihr eine Ursache zu suchen. Aber der Begriff der Veränderung führt auf ein Trilemma. Entweder nämlich müsste die Veränderung eine äussere Ursache oder eine innere Ursache haben oder ursachlos sein, mit anderen Worten: sie müsste sich entweder auf Mechanismus oder auf Selbstbestimmung oder auf absolutes Werden zurückführen lassen. Der gemeine Verstand pflegt sich alle drei Vorstellungsarten zu erlauben, indem er in der Körperwelt äussere Ursachen, bei dem Willen Selbstbestimmung, für den Lauf der Dinge im Allgemeinen aber oft das Schicksal, d. h. absolutes Werden voraussetzt. Allein 1. der Begriff der äusseren Ursache erklärt nicht den ursprünglichen Wechsel, da er auf einen regressus in infinitum zu führen scheint,

und er erklärt auch nicht den abgeleiteten Wechsel, da er den Widerspruch in sich trägt, dass das Thätige eine fremde, ihm nicht eigene Bestimmung als Eigenschaft seiner Natur in sich trage, und dass das Leidende nach der Veränderung noch das nämliche Ding, und doch auch nicht mehr das nämliche Ding wie vorher, sein soll; 2. der Begriff der Selbstbestimmung durch eine innere Ursache vermindert diese Schwierigkeiten nicht und leidet zudem an dem Widerspruch, dass er das Eine Wesen in dem Actus der Selbstbestimmung durch den Gegensatz der Activität und Passivität mit sich entzweit; 3. das absolute Werden, welches den Wechsel selbst als die Qualität dessen, was ihm unterworfen ist, ansieht, leidet an der doppelten Schwierigkeit, dass es eine strenge Gleichförmigkeit des Wechsels fordern würde, die doch in der Natur der Dinge erfahrungsgemäss nicht angetroffen wird, und dass es auch in sich selbst widersprechend ist, da der Begriff des Werdens sich nicht anders denken lässt, als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden, so dass man, um die Qualität des Werdens zu bestimmen, die einander entgegengesetzten Beschaffenheiten zusammenfassen und in eine Einheit concentriren muss, worin der Widerspruch liegt, dass Entgegengesetzte Eins sein sollen; sagt man, das Wesen sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes, so werden die Widersprüche nicht gemindert, sondern gehäuft, denn es tritt bei dieser Annahme nur um so deutlicher hervor, dass in dem Einen nicht wechselnden Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller Widerspruch concentrirt sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll.

Der Begriff Ich trägt in sich, wofern das Ich als Urquell aller unserer höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird, den Widerspruch der Inhärenz des Vielen in dem Einen, welcher hier sogar besonders fühlbar ist, weil das Selbstbewusstsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint; dazu aber tritt der dem Ich eigenthümliche Widerspruch, dass es als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein sich vorstellen muss, d. h. sein Ich vorstellen muss, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss, und so fort ins Unendliche (indem jedesmal das Sich durch sein Ich und dieses wiederum durch sein sich Vorstellen zu ersetzen ist), so dass der Ich-Begriff in der That gar nicht zu Stande kommen zu können scheint.

Die Metaphysik, welche die dargelegten Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegschaffen und dadurch die Erfahrung begreiflich machen soll, wird von Herbart eingetheilt in die Lehre von den Principien und Methoden (Methodologie), von dem Sein, der Inhärenz und der Veränderung (Ontologie), von dem Stetigen (Synechologie) und von den Erscheinungen (Eidolologie). An die allgemeine Metaphysik schliesst sich als angewandte Metaphysik die Naturphilosophie und die Psychologie an.

Die von der Metaphysik zu vollziehende Umbildung der angegebenen Begriffe besteht darin, dass die nothwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufgesucht werden, durch welche allein die Widersprüche, die in denselben enthalten sind, sich auflösen lassen. Die Methode, durch Aufsuchung der nothwendigen Ergänzungsbegriffe die Widersprüche in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen aufzuheben, nennt Herbart die Methode der Beziehungen. Jeder Begriff jener Art ist ein Grund, aus dem um des in ihm enthaltenen Widerspruchs willen der Ergänzungsbegriff gefolgert werden muss. Nur hierdurch wird nach Herbart Synthesis a priori möglich. Denn, sagt er, sei B dem A durch Synthesis a priori, also nothwendig, zu verbinden, so muss A ohne B unmöglich sein; die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils; Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch (wogegen Kant behauptet

hatte, dass synthetische Sätze a priori noch eines andern Princips, als des Satzes der Identität und des Widerspruchs, bedürfen).

Es ist unmöglich, anzunehmen, dass nichts sei, denn dann würde auch nichts erscheinen. Leugne man alles Sein, so bleibt zum mindesten das unleugbare Einfache der Empfindung. Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, ist. Weil der Schein nicht hinwegzuheben ist, so muss irgend ein Sein vorausgesetzt werden.

Erklären, dass A sei, heisst, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Sein ist absolute Position.*) Der Begriff des Seins schliesst alle Negation und alle Relation aus.**) Was als seiend gedacht wird, heisst ein Wesen (ens).

Das Einfache der Empfindung findet sich nie oder höchst selten einzeln, sondern in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Wir legen dem Dinge seine einzelnen Merkmale als Eigenschaften bei. Die Widersprüche aber, die in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegen, nöthigen dazu, diesen Begriff, um ihn von eben diesen Widersprüchen zu befreien, durch die Annahme zu ergänzen, dass eine Mehrheit realer Wesen existire, deren jedes von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität sei, deren Zusammen aber die Erscheinung des Einen Dinges mit vielen Eigenschaften bedinge.

In einer Complexion von Merkmalen pflegen einzelne zu beharren, während andere wechseln. Wir schreiben daher den Dingen Veränderungen zu. Aus den Widersprüchen im Begriff der Veränderung aber folgt, dass es im Seienden keinen ursprünglichen innern Wechsel giebt, weil ursprüngliche Selbstbestimmung und absolutes Werden unmöglich ist, und dass es auch keinen abgeleiteten Wechsel geben würde, wofern die Einwirkung von Ursachen nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich nach aussen gerichteten Thätigkeit erfolgen könnte. Dann aber würde es gar keinen Wechsel geben, auch nicht in der Erscheinung, was der Erfahrung widerspricht. Mithin muss jene Voraussetzung falsch sein und der Wechsel sich ohne eine ursprünglich nach aussen gerichtete, wie auch ohne eine ursprüngliche innere Thätigkeit erklären lassen. Herbart erklärt denselben mittelst der Theorie der Selbsterhaltungen, welche bei dem Zusammensein der einfachen realen Wesen stattfinden und das einzige wirkliche Geschehen ausmachen. Diese Theorie ruht auf dem Hülfsbegriffe des intelligibeln Raumes nebst der diesem Raume entsprechenden Zeit und Bewegung, und auf dem methodischen Hülfsmittel der zufälligen Ansicht. Unter dem intelligibeln Raume versteht nämlich Herbart denjenigen Raum, in welchem befindlich die einfachen realen Wesen gedacht werden müssen, im Unterschiede von dem phänomenalen Raume, in welchem unsere Empfindungen vorgestellt werden, welcher also in der Seele

---

*) Hiermit zieht Herbart das Setzen des Seins in den Begriff des Seins hinein, woran sich ihm dann u. A. auch die irrige Annahme knüpft, die Zahl der realen Wesen könne nicht unendlich sein, weil wir freilich, vom Endlichen ausgehend, niemals das Unendliche als eine bestimmte Grösse setzen können, sondern bei jeder bestimmten Grenze denken müssen, es könne und solle noch weiter gegangen werden. Das Sein an sich hat aber in der That mit unserer Position nichts zu schaffen. Es ist gerade das von unserm Setzen Unabhängige. Nicht das Sein, sondern unser Denken des Seins ist Position, und was (wie das Unendliche) ausserhalb des Bereichs unserer Position liegt, liegt darum doch keineswegs ausserhalb des Bereiches der Wirklichkeit.

**) In dem Ausschluss aller Negation und Relation liegt ein Sprung; nur die Relation zu dem setzenden Subject und die Wiederaufhebung (Negation) der Setzung in dem Sinne, in welchem sie vollzogen worden ist, ist in der That auszuschliessen.

selbst ist. Der Begriff des intelligibeln Raumes entspringt, indem sowohl das Zusammen als das Nichtzusammen der nämlichen Wesen gedacht werden soll. Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die „starre Linie", der Uebergang der Punkte in einander die stetige Linie, aus der Mischung zweier Richtungen geht die Ebene, aus der Hinzufügung einer neuen Richtung der körperliche Raum hervor. Die Fiction des Uebergangs der Punkte in einander setzt eine Theilbarkeit des Punktes voraus, welche Annahme Herbart durch die geometrische Thatsache irrationaler Verhältnisse zu rechtfertigen sucht. Auch in dem intelligibeln Raume sind, wie in dem phänomenalen, alle Bewegungen relativ; was Bewegung ist in Bezug auf umgebende Objecte, die als ruhend betrachtet werden, ist Ruhe, sofern eben diese Objecte als in der entgegengesetzten Richtung jedesmal mit der gleichen Geschwindigkeit sich bewegend angesehen werden. Jedes Wesen im intelligibeln Raume ist ursprünglich ruhend in Bezug auf sich selbst oder auf den Raum, sofern es selbst als in demselben befindlich betrachtet wird; aber nichts hindert, dass diese Ruhe Bewegung sei in Hinsicht auf andere reale Wesen: die Ruhe in Bezug auf diese wäre nur ein möglicher Fall unter unendlich vielen gleich möglichen. Es ist also vorauszusetzen, dass im Allgemeinen ursprünglich jedes Wesen im Vergleich mit jedem andern in Bewegung sei, nämlich in geradliniger Bewegung mit constanter Geschwindigkeit. Diese Bewegung ist nicht eine wirkliche Veränderung, weil jedes Wesen in Bezug auf sich selbst und auf seinen Raum dabei in Ruhe bleibt, zu andern Wesen aber nicht selbst in Beziehung steht, sondern nur durch ein zusammenfassendes Bewusstsein in Beziehung gesetzt wird. Wenn aber der Fall eintritt, dass in Folge dieser ursprünglichen Bewegung einfache reale Wesen in denselben Punkt gleichzeitig gelangen, so erfolgt eine gegenseitige Durchdringung, die, sofern die Qualitäten dieser Wesen einander gleich sind, keine Störung veranlasst, sofern aber die Qualitäten derselben einander entgegengesetzt sind, eine Störung bedingt, da Entgegengesetztes nach dem Satze des Widerspruchs nicht in einem Punkte zusammen sein kann; die Störung würde erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren Wesen sich wirklich aufheben könnte, da dasselbe aber unaufhebbar ist, so erhalten sich die Qualitäten wider die intendirte Störung; Selbsterhaltung ist Bestehen wider eine Negation. Die Störung gleicht einem Druck, die Selbsterhaltung einem Widerstande. In der Seele sind die „Selbsterhaltungen" Vorstellungen; in allen andern realen Wesen sind sie solche inneren Zustände, die auch nach den herbartschen Principien, gleich wie nach den leibnizischen, irgendwie unsern Vorstellungen analog gedacht werden müssen. Das eigentliche und einfache Was der realen Wesen erkennen wir zwar nicht, über ihre inneren und äusseren Verhältnisse aber können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich ins Unendliche vergrössern lässt. Die Voraussetzung, dass das einfache Was der Wesen bei verschiedenen nicht bloss verschieden sei, sondern auch conträre Gegensätze bilde, ist nothwendig. Ist der Gegensatz der Qualität ein partieller, so lassen sich die Qualitäten in unserm Denken in solche Componenten zerlegen, zwischen denen einerseits volle Uebereinstimmung, andererseits voller Gegensatz statthat. Diese Zerlegung, obschon methodisch nothwendig, um das Ergebniss zu verstehen, ist doch in Bezug auf die Qualitäten selbst eine „zufällige Ansicht", weil diese nicht wirklich aus solchen Componenten hervorgegangen, sondern einfach und untheilbar sind und nur in der Betrachtung zerlegt werden.

In unserm Bewusstsein ist die Ichheit gegeben und doch ist der Ichbegriff mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche nöthigen zu einer Unterscheidung der im Selbstbewusstsein appercipirten und der appercipirenden Vorstellungsmassen, welche wiederum die Lehre von der Seele als einem einfachen realen Wesen, dem Träger der ganzen Complexion unserer Vorstellungen, die Lehre von den Vorstellungen

als den Selbsterhaltungen der Seele, und von den gegenseitigen Verhältnissen der Vorstellungen zur Voraussetzung hat.

An die Theilbarkeit des Punktes knüpft sich die Möglichkeit eines unvollkommenen Zusammen oder einer theilweisen Durchdringung einfacher (aber bei der Fiction der Theilbarkeit als kugelförmig vorzustellender) realer Wesen. Durch die partielle Durchdringung der einfachen Wesen entsteht die Materie. Eine nothwendige Folge theilweiser Durchdringung ist die Attraction der Elemente. Denn die Selbsterhaltung kann sich nicht auf den durchdrungenen Theil eines jeden dieser realen Wesen beschränken; in dem ganzen realen Wesen, in allen fingirten Theilen desselben, befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung, und zwar darum, weil eben das reale Wesen einfach und seine Theile nur fingirt sind. Dem inneren Zustand der totalen Selbsterhaltung aber muss mit Nothwendigkeit auch die äussere Lage der einfachen Wesen entsprechen. Aus dieser Nothwendigkeit, dass zu dem innern Zustande ein ihm angemessener äusserer Zustand hinzutrete, folgt, dass die partielle Durchdringung in ein totales Ineinander übergehen muss. Wenn man sich die Elemente als Kugeln vorstellt und die unendlich kleine Zeit des Eindringens wieder in Unendlichkleine der zweiten Ordnung zerlegt, so verhält sich in jedem Augenblicke die ganze Kugel zu dem noch nicht durchdrungenen Theile wie die anfängliche Anziehung zu der Beschleunigung in diesem Augenblicke. Bei einer Verbindung mehrerer einfacher realer Wesen tritt die Repulsion oder die Nothwendigkeit des Hinausweichens ein, wenn nämlich das Maass überschritten wird, in welchem der innere Zustand eines mittleren realen Wesens einer Mehrheit eindringender realer Wesen zugleich zu entsprechen vermag. Attraction und Repulsion sind demnach nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die nothwendigen äusseren Folgen der inneren Zustände, in welche mehrere verschiedene Substanzen sich gegenseitig versetzen.

Ist zwischen Attraction und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt, so bildet die betreffende Verbindung von einfachen und realen Wesen ein materielles Element oder ein Atom.

Um die besonderen physikalischen Erscheinungen und Gesetze aus ihren letzten Gründen genetisch zu erklären, unterscheidet Herbart bei den Elementen einerseits nach dem Maasse der Verschiedenheit ihrer Qualitäten den starken und schwachen Gegensatz, andererseits nach dem Verhältnisse der Intensität der beiderseitigen Qualitäten den gleichen und ungleichen Gegensatz. Aus der Combination beider Unterscheidungen ergeben sich vier Hauptverhältnisse der Elemente zu einander:

1. der starke und gleiche oder nahezu gleiche Gegensatz; auf diesem beruht die Bildung der festen oder starren Materie, insbesondere ihre Cohäsion, Elasticität und Configuration;

2. der starke, aber sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss stehen die Elemente des (von Herbart zur Erklärung der Wärmeerscheinungen vorausgesetzten) Wärmestoffs (Caloricum) zu den Elementen der festen Körper;

3. der schwache und nicht sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper das Electricum;

4. der schwache und sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper der Aether oder das Medium des Lichtes und der Schwere.

Auf die Annahme einer innern Bildsamkeit der Materie gründet Herbart die Biologie (oder Physiologie). Zwischen mehreren inneren Zuständen Eines

Wesens treten gegenseitige Hemmungen ein (wie in der Seele zwischen Vorstellungen, welche einander im Bewusstsein beschränken); die gehemmten Zustände treten unter begünstigenden Bedingungen wieder hervor und bestimmen dann mit das äussere Geschehen. Durch das einfache Wesen werden in anderen, die mit ihm in Berührung kommen, gleichartige Zustände angeregt; hierauf beruht die Assimilation und Reproduction. Auch die Irritabilität und Sensibilität folgt aus der innern Bildsamkeit der Materie.

Das zufällige Zusammentreffen einfacher realer Wesen begründet nur die allgemeine Möglichkeit eines organischen Lebens. Die zweckmässige Gestaltung aber, die in den höheren Organismen erscheint, setzt den Einfluss einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst, wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zu einander (und eben hierdurch auch das, was der vulgäre Sprachgebrauch unter den Substanzen versteht) begründet hat. Der durch teleologische Erwägungen begründete Gottesglaube aber befriedigt das religiöse Bedürfniss nur, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden kann, was die Aufnahme der ethischen Prädicate in die Gottesidee (wovon unten) bedingt.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen; denn wäre sie ein Complex mehrerer realer Wesen, so würden die Vorstellungen aus einander liegen, und es würden nicht mehrere Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und nicht die Gesammtheit meiner Vorstellungen zur Einheit meines Bewusstseins sich verbinden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen mit einander; Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maasse ihres Gegensatzes. Durch die Hemmung wird die Intensität, mit welcher die Vorstellungen im Bewusstsein sind, vermindert oder ganz aufgehoben. In der gehemmten Vorstellung ist das Vorstellen zu einem Streben, vorzustellen, geworden. Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon die einzelnen Intensitäten nicht messbar sind; die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufs auf ihren exacten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, in welchem die Vorstellungen beharren können, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkte während des Wechsels zu ermitteln sucht.

Es seien gleichzeitig zwei Vorstellungen, A und B, gegeben, deren Intensitäten einander vollkommen gleich seien, so dass jede = 1 sich setzen lässt. Zwischen beiden sei voller Gegensatz (wie z. B. zwischen roth und gelb, gelb und blau, dem Grundton und dem um eine Octave höheren Ton), so dass, wenn die eine derselben ungehemmt bestehen soll, die andere total gehemmt sein muss. Da (nach dem Satze des Widerspruchs) Entgegengesetztes nicht gleichzeitig an demselben Punkte zusammenbestehen kann, so müsste die eine beider Vorstellungen zu Gunsten der andern völlig aufgehoben werden. Aber jede erhält sich; Bestehendes kann nicht ausgetilgt werden. Beide streben mit gleicher Kraft gegen einander. Also sinkt jede auf die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität herab. Dem Gesetze des Widerspruchs würde genügt sein, wenn die eine Vorstellung ganz gehemmt wäre; es wird thatsächlich so viel von beiden Vorstellungen zusammen gehemmt, als die ursprüngliche Intensität der einen von beiden Vorstellungen beträgt. Diese auf beide Vorstellungen sich vertheilende Gesammtheit der Hemmung nennt Herbart die Hemmungssumme. Ist der Gegensatz kein totaler, also nicht durch 1, sondern durch einen echten Bruch zu bezeichnen, so tritt dieser Bruch hier, wie überall, bei der Bestimmung der Hemmungssumme als Factor hinzu.

Sind die Vorstellungen A und B an Stärke ungleich, ist die Intensität der ersten = a, der andern = b, und ist a > b, und besteht zwischen A und B voller Gegensatz, so genügt es nach Herbarts Annahme, dass ein Quantum, welches der Intensität (b) der schwächeren Vorstellung gleich ist, an beiden Vorstellungen zusammen gehemmt werde, denn wäre die schwächere aufgehoben, so wäre der „Widerspruch“ entfernt.*) Die „Hemmungssumme“ ist also nun = b. Jede Vorstellung sträubt sich mit ihrer ganzen Intensität gegen die Hemmung. Also trägt sie von derselben um so weniger, je stärker sie ist. Also trägt A von der Hemmungssumme, welche = b ist, $\frac{b^2}{a+b}$, und B trägt $\frac{ab}{a+b}$, so dass A im Bewusstsein bleibt mit der Stärke $a - \frac{b^2}{a+b} = \frac{a^2 + ab - b^2}{a+b}$, und B mit der Intensität $b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$.

Sind gleichzeitig drei Vorstellungen mit vollem Gegensatz untereinander gegeben, deren Intensitäten a, b, c sind, und ist a > b, b > c, so ist nach Herbart die Hemmungssumme = b + c, überhaupt gleich der Summe der sämmtlichen schwächeren Vorstellungen; denn wären diese alle völlig gehemmt, so könnte die stärkste sich ganz behaupten. Auch diese Hemmungssumme vertheilt sich nach dem umgekehrten Verhältniss der Intensitäten. Es kann dabei aber der Fall eintreten, dass die schwächste Vorstellung, indem sie ebensoviel oder mehr zu tragen hat, als ihre Intensität beträgt, ganz aus dem Bewusstsein verdrängt wird, in welches sie jedoch unter begünstigenden Umständen wieder eintreten kann. Die Grenze, an welcher die Intensität genau = 0 ist, nennt Herbart die Schwelle des Bewusstseins, wobei freilich das Bild des (horizontalen) Hinübertretens über eine Schwelle mit dem Bilde eines (verticalen) Auf- und Niedersteigens sich mischt. Den Werth einer Vorstellung, bei welchem dieselbe gerade auf die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt wird, nennt Herbart den „Schwellenwerth“. Ist a = 1, b = 1, so ist $\sqrt{1/2} = 0{,}707\ldots$ der Schwellenwerth von c.

Ist die Empfänglichkeit für eine Vorstellung bei constanter Stärke des Reizes (welche wir zunächst um der Einfachheit willen = 1 setzen) ursprünglich = a, so ist dieselbe, nachdem die Vorstellung bereits die Intensität x erlangt hat, nur noch = a — x. Die Raschheit, mit welcher die Vorstellung an Intensität zunimmt, oder die „Geschwindigkeit ihres Wachsens“ ist in jedem Augenblick dem Maasse der Empfänglichkeit proportional. Sie wird also fortwährend geringer. Wir betrachten als Zeiteinheit (t = 1) diejenige Zeit, in welcher die Vorstellung zu der vollen Stärke = a anwachsen würde, falls die anfängliche Raschheit der Zunahme unverändert bliebe. In einem ersten sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ bleibt diese Geschwindigkeit des Anwachsens nahezu unverändert, in dem ersten unendlich kleinen Zeittheil = dt aber ist sie als unverändert (constant) zu betrachten. Also gelangt in dem ersten Zeittheil $\frac{t}{n}$ die Vorstellung nahezu zu der Stärke $a \cdot \frac{t}{n}$, in dem ersten

*) Freilich wäre derselbe, falls er überhaupt besteht, nur dann entfernt, wenn B selbst, oder auch, wenn A selbst, aber nicht, wenn nur ein Intensitätsquantum = b, das sich auf beide Vorstellungen vertheilt, aufgehoben wäre. Dass die Aufhebung oder „Hemmung“ durch das blosse Unbewusstwerden (bei dem Fortbestehen im unbewussten Zustande) bereits vollzogen sei, ist eine durch die Erfahrung aufgedrängte, aber mit dem logisch-metaphysischen Princip schwerlich vereinbare Annahme.

Zeittheil dt aber gelangt sie zu der Stärke a . dt. Ist in einem späteren Augenblick, nach Ablauf einer beliebigen Zeit = t, die Vorstellung schon bis zu der Stärke x angewachsen, also die Empfänglichkeit nicht mehr = a, sondern nur noch = a — x, so muss jetzt in einem sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ die Vorstellung nicht um nahezu $a \cdot \frac{t}{n}$, sondern um nahezu $(a-x) \cdot \frac{t}{n}$ und in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt nicht um a . dt, sondern um (a—x) dt anwachsen. Bezeichnen wir nun durch dx die Zunahme an Stärke, welche die Vorstellung, nachdem sie bis zu x angewachsen war, in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt erlangt (oder die Differenz ihrer Stärke nach und vor Ablauf dieses unendlich kleinen Zeittheils), so ist, dem Obigen gemäss, dieses dx = (a—x) dt, also ist $\frac{dx}{a - x} = dt$, aus welcher Gleichung mit Rücksicht auf den Umstand, dass die Vorstellung vom Nullwerthe auf anwächst, so dass also für t = 0 auch x = 0 ist, sich das Resultat ergiebt: $x = a (1 - e^{-t})$, sofern unter e, wie es üblich ist, die Basis der natürlichen Logarithmen verstanden wird. — Wird die Stärke des Reizes zwar als constant angenommen, aber nicht = 1, sondern $= \beta$ gesetzt, so ist die Intensität, zu welcher die Vorstellung in dem ersten Zeittheil dt gelangt (statt, wie oben, = a . dt), vielmehr $= \beta a \cdot dt$; folglich muss sich in dem nach Ablauf der Zeit t, in welcher die Vorstellung bis zu der Stärke x angewachsen ist, zunächst verfliessenden Zeittheil = dt die Stärke der Vorstellung um β (a — x) dt vermehren, d. h. $dx = \beta (a - x) dt$, woraus folgt: $x = a (1 - e^{-\beta t})$. Hierin liegt, dass die Vorstellung der vollen Stärke = a zwar ziemlich bald nahe kommt, aber dieselbe in keiner endlichen Zeit ganz erreicht, sondern sich ihr in einer solchen Art, wie der Hyperbelzweig seiner Asymptote, annähert.*)

Mittelst einer ganz analogen Betrachtung bestimmt Herbart das allmähliche Sinken der Hemmungssumme.

Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, aber nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch grössere und kleinere Theile, so wird jene Vorstellung, falls sie, nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit ins Bewusstsein zurückkehrt, jene anderen Vorstellungen mit sich emporzuheben streben, aber nicht gleichmässig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Herbart sucht diese Reihenfolge durch mathematische Formeln zu bestimmen. Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nach ihm nicht nur der Mechanismus des sogenannten Gedächtnisses, sondern es entstehen daraus auch die räumlichen und zeitlichen Formen unseres Vorstellens, die Herbart nicht mit Kant als Formen a priori, sondern als Resultate des psychischen Mechanismus betrachtet.

In dem einfachen Wesen, welches Seele ist, giebt es ebensowenig, wie eine ursprüngliche Mehrheit von Vorstellungen, eine ursprüngliche Mehrheit von Vermögen. Die sogenannten Seelenvermögen sind nur hypostasirte Classenbegriffe von psychischen Erscheinungen. Die Erklärung der Erscheinungen aus dem sogenannten Vermögen ist illusorisch; in den Vorstellungsverhältnissen liegen die wirklichen Ursachen der psychischen Vorgänge. Die Wiedererinnerung geschieht nach den Reproductionsgesetzen. Der Verstand, von dem sich die Namenerklärung geben

---

*) Der Erfahrung scheint jedoch die unabweisbare Consequenz der Formel zu widerstreiten, dass die Schwäche des Reizes durch längere Ausdauer desselben hinsichtlich des Resultats vollständig ersetzt werden könne.

lässt, er sei das Vermögen, unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der vollständigen Wirkung derjenigen Reihen, welche vermittelst der Einwirkung der äusseren Dinge auf uns sich in unserer Seele gebildet haben. Unter der Vernunft ist die Fähigkeit zu verstehen, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen; sie beruht auf der zusammentreffenden Wirksamkeit mehrerer vollständiger Vorstellungsreihen. Der sogenannte innere Sinn ist die Apperception neugebildeter Vorstellungen durch ältere gleichartige Vorstellungsmassen. Gefühle und Begierden sind nichts ausser und neben den Vorstellungen, am wenigsten giebt es dafür besondere Vermögen, sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben. Die Gefühle entspringen, wenn verschiedene Kräfte auf die nämliche Vorstellung in gleichem oder in entgegengesetztem Sinne einwirken. Entgegengesetzte Vorstellungen hemmen sich, so dass das Vorgestellte ganz oder zum Theil verschwindet. Es tritt aber dann hervor, sobald die Hemmung weicht, demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben vorzustellen. Dieses Streben wird dann Begehren, Trieb genannt. Der Wille ist ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden ist. Die psychologische Freiheit des Willens ist die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Kants Lehre von der „transscendentalen Freiheit“ ist falsch und ist auch dem praktischen Interesse zuwider, indem sie die Möglichkeit der Charakterbildung aufhebt. — Gefühle und Begierden haben nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz. So ist es zu erklären, dass es ganz verschiedene Begierden und Gefühle zugleich giebt. Es giebt selten reine Freude, reine Trauer, hierfür genügt die Erklärung, dass die Vorstellungen weder einzeln, noch alle gleichförmig verbunden, sondern in verschiedenen grösseren und kleineren Massen im Bewusstsein erscheinen, dass eine jede dieser Massen ihm eigenthümliche Zustände, d. h. Gefühle und Begierden in sich trägt, und dass in dem Zusammentreffen der verschiedenen Massen eine reiche Quelle von Mischungen verborgen liegt.

Die Quelle der ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurtheilen, und insbesondere die Quelle der ethischen Ideen in eben solchen Geschmacksurtheilen über Willensverhältnisse. Es kommt dabei nicht auf den Werth an, welchen etwa die Willensverhältnisse für das Subject haben, sondern auf den Werth, welchen die Willensverhältnisse ganz ohne Berücksichtigung des Subjects für sich haben. Das Begehren und Wollen des Subjects muss ganz aus dem Spiele bleiben. Diese praktischen Ideen sollen als Regulative dienen sowohl für das sittliche Leben des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft und vertreten den kategorischen Imperativ Kants. Die Idee der inneren Freiheit beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung erweckt. Die Idee der Vollkommenheit erwächst daraus, dass in reinen Grössenverhältnissen durchgängig das Grössere neben dem Kleineren gefällt. Die Grössenbegriffe, nach welchen das Wollen verglichen wird, sind: Intension, Extension (d. h. Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfassten Gegenstände) und Concentration des mannigfachen Wollens zu einer Gesammtwirkung oder die aus der Extension von neuem entspringende Intension. Der Gegenstand der Idee des Wohlwollens ist die Harmonie zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen. Die Idee des Rechtes beruht auf dem Missfallen am Streit; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Indem durch absichtliche Einwirkung des Willens auf einen andern oder durch absichtliche Wohlthat und Wehethat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben

würden, abgebrochen oder verletzt wird, so missfällt die That als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Missfallen erwächst die Idee der Vergeltung (Billigkeit) oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantums an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter. Tugenden und Pflichten ergeben sich erst, wenn die Ideen auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseins angewandt werden. An die ursprünglichen Ideen schliessen sich die abgeleiteten oder gesellschaftlichen ethischen Ideen an, insbesondere die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems und der beseelten Gesellschaft, die der Reihe nach auf die Ideen des Rechts, der Vergeltung, des Gemeinwohls, der geistigen Vollkommenheit und der inneren Freiheit basirt sind. Nur die Vereinigung aller Ideen kann dem Leben in sanfter Führung die befriedigende Richtung anweisen. Die beiden letzten Ideen bilden auch die Grundlagen des Naturrechts, das also nicht wie bei Kant vollständig von der Moral getrennt werden muss. — Ist die Metaphysik Herbarts realistisch, so trägt seine Ethik einen entschieden idealistischen Charakter, und er weist es zurück, die Ethik in die Physik aufgehen zu lassen, sie zu einer nur erklärenden Wissenschaft zu machen.

Die Grundlage des religiösen Glaubens liegt nach Herbart in der Naturbetrachtung, die Ausbildung desselben aber ist durch die Ethik bedingt. Die Zweckmässigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, kann weder auf Zufall zurückgeführt, noch auch als eine blosse Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden. Sie findet ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen Wesen herrühren muss. Eine zwecksetzende Intelligenz ist zwar nicht erwiesen, aber sie ist doch in dieser teleologischen Form ausreichend begründet. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist unerreichbar. Herbart meint selbst, seine Metaphysik drohe, sich ihm zu entfremden, wenn er sie auf Gott anzuwenden suche. Wichtiger, als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffs, ist für das religiöse Bewusstsein die Bestimmung desselben durch die ethischen, mit dem Pantheismus zum Theil unvereinbaren Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Durch den Glauben an Gott wird ein ethisches Bedürfniss befriedigt, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens Ruhe finden kann in dem Glauben an ihn.*)

---

*) Ob die Widersprüche, welche Herbart in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ zu finden meint, wirklich in denselben liegen, ist mindestens zweifelhaft. Als Motiv des wissenschaftlichen Fortschritts über die Empirie hinaus bedarf es nicht dieser Widersprüche; dieses Motiv liegt vielmehr darin, dass sich uns nicht bloss die Existenz von Individuen bekundet, sondern auch von Verhältnissen, Werthunterschieden, Zwecken und Gesetzen, woran sich die Bildung unserer logischen Formen, wie auch andererseits unseres ethischen Bewusstseins knüpft. Trendelenburg sucht in einer Abhandlung über die Herbartsche Metaphysik (in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Nov. 1853, S. 654 ff., wiederabg. im zweiten Bande seiner histor. Beitr. zur Philos., Berlin 1855, S. 313—351) und in einem zweiten, gegen Entgegnungen von Drobisch und Strümpell (in der Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 1854 und 1855) gerichteten Artikel (Monatsber. der Berl. Akad., Febr. 1856) die drei Sätze zu erweisen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst. Bei der Continuität sind die Vielheit und die Kleinheit der Theile nicht gegen einander zu isoliren; das Product aus ihrer Zahl und Grösse bleibt identisch. „Letzte“ Theile giebt es nicht. Bei den Problemen der Inhärenz und des Wechsels möchte die Ver-

Als ein Versuch, die grosse Förderung, welche der Herbartianismus zumeist dem genetischen Verständniss von Natur und Geist gewährt, ohne die bezeichneten Mängel und insbesondere mit Beseitigung der Fiction einer punktuellen Einfachheit der Seele festzuhalten und zu erweitern, darf Benekes Lehre gelten.

---

schiedenheit und der conträre Gegensatz nur künstlich in den contradictorischen Gegensatz umgesetzt worden sein (vgl. Ueberwegs Bemerkungen in seinem System der Logik § 77, wie auch die betreffenden Abschnitte in Delboeufs Essai de logique scientifique, Liège 1865). Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nicht ein objectives, die Natur der Dinge bestimmendes Gesetz, sondern ein Gesetz, welches das Subjective, unser Vorstellen, wenn schon mit Beziehung zur objectiven Realität, betrifft; die Objectivirung desselben zu einem Gesetz der Dinge ist ein Missverständniss, in welches schon Parmenides verfallen ist, und von dem auch Platon sich nicht frei erhalten hat, das selbst bei Aristoteles in einzelnen Aeusserungen einen gewissen Nachklang findet, aber doch gerade durch die genauere Reflexion des Aristoteles über das Verhältniss des Subjectiven zum Objectiven principiell überwunden ist, von dem Kant sich frei erhalten hat, in das aber Herbart (und im entgegengesetzten Sinne Hegel) wieder verfallen ist. Die anscheinenden Widersprüche im Ichbegriff hebt Herbart selbst durch die Unterscheidung verschiedener Vorstellungsgruppen; ob aber die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen ein punktuell einfaches Wesen, das an einer einzelnen Stelle inmitten des Gehirns seinen Sitz habe, voraussetze, und ob ein solches als Seele überhaupt nur denkbar ist, ist zum mindesten höchst problematisch. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Logik § 40.) Isolirt gedacht, mag die Einheit als Einfachheit erscheinen, wie andererseits die Vielheit, wenn sie isolirt wird, auf einen exclusiven Atomismus führt: die Thatsachen aber nöthigen vielmehr, eine synthetische Einheit anzunehmen, die nicht ein punktuelles Substrat und nicht eine Vielheit aussereinander liegender punktueller Substrate, sondern ein harmonisch gegliedertes Ganzes sei. Der Punkt ist nur als Grenze denkbar und nur in der Abstraction zu verselbständigen; die angenommenen punktuellen Wesen sind hypostasirte Abstractionen. Die Fiction der Kugelgestalt der realen Wesen, die nur didaktische Dienste thun sollte, dient thatsächlich in Herbarts Metaphysik auf widerrechtliche Weise zur Weiterführung der Construction selbst, um wieder abgeworfen zu werden, nachdem sie zu diesem Dienst verwandt worden ist; auf diesem Wechselspiel beruht die Construction des intelligibeln Raumes und der Attraction der Elemente. Die Theorie der Selbsterhaltungen leidet an dem Widerspruch, dass nur das Alte erhalten, und doch ein Neues geworden sein soll, welches letztere sogar nach Aufhebung der „Störung“, die ihrerseits keine wirkliche Störung war, beharren soll. In dem Gegensatz der Vorstellungen, die nicht zusammenbestehen und einander nicht aufheben können, kämpfen zwei den Principien nach absolute Nothwendigkeiten miteinander, die nicht durch einen Compromiss sich abfinden können. Dass ein Quantum gleich den schwächeren Vorstellungen „gehemmt“ werde, genügt nicht; es müsste mindestens die schwächere Vorstellung selbst gehemmt oder vielmehr ausgetilgt werden, und falls sie sich beharrlich widersetzt, der Kampf bis zur gegenseitigen Vernichtung, um dem Gesetz des Widerspruchs zu genügen, fortgehen. Dass es dahin nicht kommen kann und dass die Erfahrung anderes aufzeigt, beweist nur die Falschheit der Punktualitätshypothese selbst. Alb. Lange (die Grundlegung der mathem. Psychol., Duisb. 1865; doch vgl. Cornelius in der Zeitschr. f. ex. Ph. VI, Heft 3 und 4 und Wittstein ebend. VIII, Heft 4) hat getadelt, dass eine feste Grösse der „Hemmungssumme“ der Rechnung zum Grunde gelegt werde; bei naturgesetzlicher Auffassung müsste nach dem Maasse der Beengung der Vorstellungen und nach dem Maasse ihres Gegenstrebens das Resultat bestimmt und nicht dieses letzte vorausgenommen werden.

Mit Herbarts Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit. Zweckmässige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligibeln Raume voraus, welche doch von der Metaphysik negirt wird. Als Person muss Gott nach herbartschen Principien ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmässige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann; diese zweckmässige Gruppirung wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden

§ 29. Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) hat im Gegensatz, besonders zu Hegels und auch zu Herbarts Speculation, aber im Anschluss an manche Doctrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kants, F. H. Jacobis, Fries', Schleiermachers, Schopenhauers und Herbarts, eine psychologisch-philosophische Doctrin ausgebildet, welche sich ausschliesslich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueberzeugung geleitet, dass wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewusstsein mit voller Wahrheit, die Aussenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen, und nur insofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Alle complicirteren psychischen Vorgänge leitet Beneke aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprocessen" ab, nämlich dem Process der Reizaneignung, dem Process der Bildung neuer psychischer Elementarkräfte oder „Urvermögen", dem Process der Ausgleichung oder Uebertragung von Reizen und von Vermögen, wodurch, sofern gewisse Gebilde einen Theil ihrer Elemente verlieren,

---

kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmässigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird; Herbart selbst nennt den Versuch, seine Metaphysik auf die Gotteslehre anzuwenden, einen Missbrauch der Metaphysik und vergleicht das Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntniss mit dem Wunsche der Semele, die sich ihr Verderben erbat, hat aber nicht den Vortheil Kants, durch ein (vermeintlich) erwiesenes Nichtwissen um die Existenzweise der „Dinge an sich" die Abweisung aller theoretischen Versuche begründen zu können. Setzt man die Qualität desjenigen einfachen realen Wesens, welches Gott ist, als unendlich intensiv, so ist nicht nur sehr zweifelhaft, ob nicht consequentermaassen von Herbart diese Unendlichkeit aus demselben Grunde negirt werden müsse, aus welchem er eine unendliche Zahl von realen Wesen nicht annimmt, sondern es kommt auch und noch mehr in Frage, ob denn die blosse Unendlichkeit der Intensität schon an sich selbst als ein ordnendes Princip gelten dürfe und die Annahme einer anderweitig schon bestehenden zweckmässigen, die vernünftige Ordnung der Vorstellungen in Gott bedingenden Gruppirung realer Wesen überflüssig machen könne; kann sie es nicht, so ist es eben so leicht, wo nicht leichter, die zweckmässige Weltordnung für ewig zu halten (wobei ein Gott noch möglich, aber unerwiesen wäre), als zwischen einer primitiven Zweckmässigkeit und der gegenwärtigen Weltordnung Gott eine Mittelstellung zu geben. Herbarts Ethik und Aesthetik überhaupt steht ohne Gemeinsamkeit des Princips neben seiner theoretischen Philosophie; es ist höchst fraglich, ob das vermeintlich im Interesse der Reinheit der sittlichen Auffassung aus seiner Bedingtheit durch die natürlichen Werthunterschiede der geistigen Functionen hinausgehobene, für absolut erklärte Urtheil des Gefallens und Missfallens als letzter Grund des Schönen und des Sittlichen gelten dürfe, und ob es insbesondere die sittliche Verbindlichkeit genügend zu erklären vermöge. Eine „Schönheit", die in blossen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Princip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Aelius Aristides); wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines werthvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältniss befriedigt oder missfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objectiven Grundes des subjectiven ästhetischen Wohlgefallens. Vgl. Trendelenburg, H.s praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss. 1856, jetzt auch im 3. Bande von Tr.s hist. Beitr., Berlin 1867, S. 122—170, und dagegen Allihn in der Zeitschr. f. exacte Philos. VI, 1, 1865.

diese Gebilde unbewusst werden oder als blosse Spuren fortexistiren, sofern aber eben jene Elemente anderen Gebilden zufliessen, diese letzteren Gebilde, falls sie unbewusst waren, zum Bewusstsein erregt, falls sie bereits bewusst waren, in der Bewusstheit gesteigert werden, endlich dem Process der gegenseitigen Anziehung und Verschmelzung gleichartiger Gebilde. In der Zurückführung der complicirten psychischen Erscheinungen auf diese „Grundprocesse“ liegt Benekes wesentliches Verdienst, welches auch dann einen entschiedenen Werth für die Psychologie und für alle übrigen Zweige der Philosophie, sofern sie auf der Psychologie beruhen, behaupten wird, wenn die Auffassung dieser Grundprocesse selbst einer durchgängigen Umbildung bedarf.

Die Moral basirt Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Functionen. Was das diesen Verhältnissen gemäss nicht bloss für den Einzelnen, sondern für die Gesammtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluss haben kann, so weit wir dies zu ermessen vermögen, Werthvollste ist, das ist zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, dass allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so liegt hierin das Gewissen. Auf die Psychologie und Ethik gründet sich die Erziehungs- und Unterrichtslehre, an deren Ausbildung Beneke mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung der Gebiete des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Ueber Benekes Entwickelungsgang hat er selbst besonders in seiner Schrift: Die neue Psychol., Berl. 1845, 3. Aufsatz, S. 76 ff.: „Ueber d. Verhältniss meiner Psychol. zu der herbartschen“, sich geäussert. In der Vorrede zu seinen „Beitr. zu der Seelenkrankheitskunde“, 1824, S. VII ff. erklärt er sich über einige Conflicte. In Diesterwegs pädag. Jahrbuch auf 1856 steht eine Biographie Benekes von Dr. Schmidt in Berlin, wozu Dressler ebd. einen Nachtrag giebt. Eine kurze Charakteristik der sämmtl. Schriften Benekes nach der Zeitfolge ihres Erscheinens giebt Joh. Gottlieb Dressler im Anhang zu der von ihm herausgegebenen 4. Aufl. des von Beneke verfassten Lehrbuchs der Psychologie, Berl. 1877 (auch besond. abgedr.). Vgl. auch Adalbert Weber, Kritik der Psychol. von Beneke, Leipziger Inaug.-Diss., Weimar 1872. Niemeyer, Beneke u. d. kirchl. Anthropologie, Sch.-Pr., Itzehoe 1876. Eine populäre Darstellung der Grundzüge der benekeschen Psychologie enthält die Schrift: G. Raue, die neue Seelenl. B.s nach method. Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, besorgt dann von Dressler, Mainz 1876.

Benekes Schriften und Abhandlungen (abgesehen von den noch zu erwähnenden Recensionen) sind folgende:

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. (Polemisch besonders gegen die Apriorität der Formen der Erkenntniss.)

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen darg., Berl. 1820. (B. erklärt, es sei in dieser Schrift keineswegs seine Absicht, eine Erfahrungs-

seelenlehre als vollständige Wissenschaft aufzustellen, sondern nur zu zeigen, wie und wo in ihr alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben.)

De veris philosophiae initiis diss. inaug. publ. def. die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. (B. sucht nachzuweisen: „philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum esse“, und vergleicht das entgegengesetzte, aus Einem obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung deducirende Verfahren mit dem thörichten Versuch, ein Haus vom Dache aus zu bauen. Die dialektische Methode, die auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs beruht, ist unmöglich.)

Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen üb. Logik u. Metaphysik dem Druck übergeben, Berl. 1822. (Eine treffliche kleine Schrift, worin B. mit grosser Präcision die von ihm seitdem stets festgehaltenen Grundzüge der „Metaphysik“ darlegt.)

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhange üb. d. Wesen u. d. Erkenntnissgrenzen d. Vernunft, Berl. 1822. (Diese Schrift gab um des angeblich in ihr gelehrten „Epikureismus“ willen zu der Maassregelung Benekes den Anlass, weshalb B. derselben eine „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten“, Leipz. 1823, nachfolgen liess. Im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ will Beneke die Moral auf das Gefühl begründet wissen; er polemisirt im Anschluss an Friedr. Heinr. Jacobi gegen den Despotismus der Regel, und in Uebereinstimmung mit Herbart zu Gunsten des Determinismus gegen Kants Annahme einer „transscendentalen Freiheit.“)

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftl. Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckt. Sendschreiben an Herbart: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?“ Leipz. 1824.

Psychologische Skizzen. I. Bd.: Skizzen z. Naturlehre d. Gefühle, in Verbindung mit einer erläut. Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten, Götting. 1825. („Den Manen unseres unvergesslichen Friedr. Heinr. Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.“) II. Bd.: Ueber die Vermögen der menschl. Seele und deren allmähliche Ausbildung, ebd. 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, ebd. 1826. (In diesen zusammengehörigen Schriften giebt Beneke zuerst eine allseitige Durchführung seiner psychologischen Doctrin.)

Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham hrsg. von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der 2. verb. u. verm. Aufl. bearbeitet und mit Anmerkgn. versehen von F. E. Beneke, 2 Bde., Berl. 1830. (Bentham ist „Utilitarier“; sein Moralprincip ist die „Maximisation des Glücks oder Wohls“ und die „Minimisation des Uebels“: was nicht bloss Einzelnen, sondern der möglichst grossen Anzahl von Menschen das möglichst grosse Glück oder Wohl verschafft, das soll ein Jeder erstreben, und eben darauf soll die Gesetzgebung abzwecken. Vgl. unten. Ueber Benekes Bearbeitung urtheilt Warnkönig in seiner Rechtsphilos. S. 87 f.: „Beneke bearbeitete die Traités de législation auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise, so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhielt. Die eigenen Ansichten Benekes, dargelegt in der Vorrede zu Bd. I, S. XIX—XXIV, dürfen mit Benthams System nicht verwechselt werden.“)

Kant u. die philos. Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. (Für das Jahr 1831 bestimmt, da 1781 die 1. Ausg. der Vernunftkritik erschienen war, in Folge einer Verzögerung des Drucks aber erst 1832 ausgegeben. B. sucht zu zeigen, dass Kants Absicht auf die Aufhebung der den Erfahrungskreis überschreitenden Speculation gerichtet gewesen sei, dass aber das von ihm in der Vernunftkritik eingehaltene aprioristische Verfahren eine Mitschuld an der Nichterreichung dieser Absicht und dem Wiederaufkommen der empirielosen Speculation über das „Absolute“ trage.)

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1833, 4. Aufl. 1877. (Dressler, der die 3. Aufl. besorgt hat, sagt mit Recht, diese Schrift „bilde gleichsam den Grundstock zu allen sonstigen Werken Benekes“; sie „führe die Principien der neuen Seelenlehre am präcisesten vor.“ Nach ihr zumeist soll unten die Darstellung der Doctrin Benekes gegeben werden.)

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berl. 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berl. 1835—36, 2. verm. und verb. Aufl., ebd. 1842, 3. Aufl. besorgt von J. G. Dressler, ebd. 1864. (Der I. Band enthält die Erziehungs-, der II. die Unterrichtslehre. Besonders in Folge der in dieser Schrift vollzogenen Anwendung der Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems hat sich die benekesche Doctrin in einem ziemlich zahlreichen Kreise von Schulmännern verbreitet.)

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (Veranlasst durch Diesterwegs Schrift: „Die Lebensfrage der Civilisation".)

Grundlinien des natürl. Syst. der praktischen Philos., Bd. I: Allgemeine Sittenlehre, Berl. 1837. Bd. II: Specielle Sittenlehre, ebd. 1840. Bd. III: Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philos. Criminalrechts, allgem. Begründung, ebd. 1838. (Der ausserdem noch beabsichtigte specielle Theil des Naturrechts ist nicht erschienen. Beneke selbst erklärte die Sittenlehre für sein gelungenstes, ihn am meisten befriedigendes Werk.)

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berol. 1839.

System der Metaphysik und Religionsphilos. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschl. Geistes abgeleitet, Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde., Berl. 1842. (Eine Ausführung der in dem „Lehrbuch" von 1832 niedergelegten Grundzüge. Beneke sondert die Betrachtung des „analytischen" Denkens von der des „synthetischen" und scheidet die in der „Metaphysik" behandelten erkenntnisstheoretischen Probleme aus; vgl. darüber Ueberwegs Kritik in § 34 seines „Syst. der Logik.")

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Aufl. meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 Bde., Berl. 1850.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde., Berl. 1851—53.

Friedrich Eduard Beneke, geb. zu Berlin am 17. Februar 1798, gest. ebendaselbst am 1. März 1854, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt auf dem damals unter Bernhardis Leitung stehenden Fridericianum, nahm 1815 am Feldzug Theil und studirte dann Theologie und Philosophie in Halle und Berlin. Neben de Wette, der ihn auf Fries hinwies, gewann besonderen Einfluss auf ihn Schleiermacher, dem er eine seiner frühesten Schriften gewidmet hat. Privatim studirte B. theils die neuere englische Philosophie, theils Schriften Garves, Platners, Kants und Friedr. Heinr. Jacobis; die sämmtlichen Werke des Letzteren hat B. in der Zeitschr. Hermes, Bd. XIV., 1822, S. 255—339 recensirt. Auch Schopenhauers Schriften hat er früh seine Aufmerksamkeit zugewandt, wovon die oben (§ 27, S. 321) citirte Recension zeugt. Erst als seine drei frühesten Schriftchen, s. o., bereits erschienen waren, lernte B. eine Schrift Herbarts kennen, nämlich die 2. Aufl. des „Lehrb. zur Einl. in die Philos." (1821), nachdem er vorher nur eine oberflächliche Kunde von dessen Ansichten (vielleicht durch Stiedenroths Theorie des Wissens, Götting. 1819) erlangt hatte. Von nun an widmete er Herbarts Schriften ein sehr lebhaftes Interesse; viele derselben hat er recensirt. Er fand in Herbart den scharfsinnigsten und (nach Jacobis Tode) tiefsten unter den damals lebenden deutschen Philosophen. Wenn aber Herbart seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik" basirt, so wies B. ebensowohl die metaphysische Begründung, wie die Anwendung der Mathematik ab und hielt sich ausschliesslich an die innere Erfahrung, die er nur nach derselben Methode, nach welcher die Naturwissenschaften die äussere Erfahrung rationalisiren, wissenschaftlich verwerthen will; er giebt nicht zu, dass sich in den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen Widersprüche

finden und dass es einer metaphysischen Speculation bedürfe, welche diese nach der „Methode der Beziehungen“ wegschaffe. In der Annahme einer punktuellen Einfachheit der menschlichen Seele findet er den Grundfehler der herbartschen Psychologie, in dessen Consequenz eine durchgängige Trübung der aus der inneren Erfahrung geschöpften Einsicht liege. B. billigt Herbarts Polemik gegen diejenigen „Seelenvermögen“, die nur hypostasirte Classenbegriffe psychischer Erscheinungen seien und doch als Erklärungsgründe eben dieser Erscheinungen dienen sollen; aber er hält an der Gültigkeit des Vermögensbegriffs überhaupt und auch an der Annahme einer Mehrheit psychischer Vermögen fest. Er sucht die complicirten psychischen Erscheinungen auf wenige psychische Grundvorgänge zurückzuführen. (Diese Grundvorgänge hat B. grösstentheils schon in der 1820, vor seiner Bekanntschaft mit Herbarts Schriften veröffentlichten „Erfahrungsseelenlehre“ bezeichnet, jedoch mehr sporadisch, als in vollständiger wissenschaftlicher Entwickelung; das durchgeführte Lehrgebäude der Psychologie ist nicht ohne einen wesentlichen herbartschen Miteinfluss entstanden.) Im Jahre 1822 wurde B. nach Veröffentlichung seiner Schrift: „Grundlegung zur Physik (Naturlehre) der Sitten“ von einem Verbot seiner Vorlesungen betroffen. B. will ermittelt haben, dass Hegel dasselbe bei dem ihm befreundeten Minister v. Altenstein ausgewirkt habe, um keine der seinigen feindliche, der schleiermacherschen und friesschen Doctrin aber näher stehende Philosophie neben seiner eigenen an der berliner Universität aufkommen zu lassen. In verschärfender Interpretation illiberaler Bundesbeschlüsse fand Altenstein, durch fernere Schritte Benekes gereizt, das Mittel, die sächsische Regierung, von der B. für ein Ordinariat der Philosophie designirt war, zur Nichtanstellung eines — obschon politisch unverdächtigen — Privatdocenten, dem in Preussen die Venia legendi entzogen worden war, zu nöthigen. B. fand ein Asyl in Göttingen, wo er von 1824—1827 docirte; dann kehrte er nach erlangter Erlaubniss als Docent nach Berlin zurück und erhielt daselbst 1832, nicht lange nach Hegels Tode, eine ausserordentliche Professur, die er, als Docent und Schriftsteller unablässig thätig, bis zu seinem Tode bekleidet hat. Er ertrank, wie man meint, nicht ohne eigenen Vorsatz.

Wie schwierig auch, sagt B. in der Einleitung zu seinem „Lehrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft“, die reale Begrenzung der Seele gegen das Körperliche sein mag, so haben wir doch für die Begründung unserer Wissenschaft eine durchaus klar bestimmte und scharfe Grenzlinie: Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen, was wir durch äussere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muss, wenn es benutzt werden soll, erst auf Auffassungen jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Methode der Psychologie muss mit der Methode der Wissenschaften von der äusseren Natur übereinkommen. Von Erfahrungen ist auszugehen, und diese sind (durch Induction, Hypothesenbildung etc.) rationell zu verarbeiten.

Die Psychologie ist nicht auf die Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik wie auch alle andern philosophischen Wissenschaften, auf die Psychologie zu basiren.

In der Verbannung der „angeborenen Begriffe“ (besonders durch Locke) und der angeborenen abstracten „Seelenvermögen“ (durch Herbart und durch Beneke selbst) findet B. die Hauptstadien des Fortschritts der wissenschaftlichen Psychologie. Doch ist nicht der Vermögensbegriff überhaupt zu verwerfen, sondern es sind nur statt der fälschlich als ursprünglich gesetzten „Vermögen“ (wie Verstand, Urtheilskraft etc.), welche hypostasirte Classenbegriffe sehr complicirter Erscheinungen sind, die wahrhaft elementaren Vermögen oder „Urvermögen“ zu bestimmen. Das Wirkende

in dem Geschehen ist die Kraft oder das Vermögen. Die Vermögen sind aber nicht blosse Möglichkeiten, sondern im Innern der Seele in eben dem Maasse wirklich, wie die Entwickelungen, welche durch sie möglich werden, als bewusste Vorgänge wirklich sind. Die Vermögen sind die Bestandtheile der Substanz selbst; sie haben keinen von ihnen selbst verschiedenen Träger. Das Ding ist nur die Gesammtheit der mit einander vereinigten Kräfte.

Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die unmittelbar vorliegenden Erfolge in die einfachen zu zerlegen, d. h. auf die Grundprocesse oder Grundgesetze zurückzuführen; sind diese erkannt, so sind dann aus ihnen die Kräfte zu erschliessen.

Die psychischen Grundprocesse, welche Beneke annimmt, sind folgende.

Erster Grundprocess. Von der menschlichen Seele werden, in Folge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, und zwar vermittelst innerer Kräfte oder Vermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die Vermögen, welche die Reize percipiren, sind die „Urvermögen" der Seele. B. schreibt einem jeden der Sinne nicht Ein „Urvermögen", sondern eine Mehrheit von „Urvermögen" zu, die je Ein System ausmachen; er lässt jeden einzelnen sinnlichen Reiz durch je ein „Urvermögen" aufgenommen werden.*)

---

*) Die „Urvermögen" sind die elementarsten Theile der psychischen Substanz. Es lässt sich die Frage aufwerfen, wie sich diese von Beneke sogenannten „Urvermögen" zu den Ganglienzellen oder den Elementen der Ganglienzellen im Gehirne verhalten. Der Unterschied des Leiblichen und Psychischen überhaupt ist ein Unterschied der Auffassung, nicht des Seins. Das Nämliche kann theils innerlich im Selbstbewusstsein, theils äusserlich durch die Sinne aufgefasst werden; im ersten Falle erkennen wir es als ein solches, wie es an sich ist: im andern Falle aber trägt unsere Auffassung nur einerseits den Charakter des Aufzufassenden an sich, ist aber andererseits durch die Natur des percipirenden Subjectes mitbedingt; die räumliche Ausdehnung im eigentlichen Sinne dieses Wortes als Ausdehnung in drei Dimensionen gehört (nach Benekes freilich sehr anfechtbarer Doctrin) nur der sinnlichen Erscheinung an, während dem Realen an sich ein Nebeneinander nur in einem solchen Sinne zukomme, wie etwa ein Gedanke neben einem andern Gedanken in uns existire; alle Materialität gehört demnach nur der Erscheinung an. Nun besteht aber sowohl dasjenige, was wir durch die innere Wahrnehmung als etwas Psychisches erkennen, als auch an sich selbst dasjenige, was uns vermöge der Sinne als etwas Materielles erscheint, aus mehreren Systemen von Kräften. Es wäre denkbar, dass diese sämmtlich die zweifache Auffassung zuliessen; aber es wäre ebensowohl auch denkbar, dass ein Theil der Systeme nur äusserlich, ein anderer nur innerlich wahrnehmbar sei, und drittens auch, dass einige, nämlich die niedrigsten Systeme, nur äusserlich, andere, nämlich die höchsten, nur innerlich, gewisse mittlere Systeme aber wenigstens unter Umständen auf beide Weisen wahrgenommen werden könnten. Beneke hält die dritte Annahme für die zutreffende. Demgemäss wäre die Hypothese, dass die einzelnen „Urvermögen" mit den kleinsten mikroskopisch wahrnehmbaren Theilen des Gehirns, etwa mit den Ganglienzellen, identisch seien, nach Benekes Principien zwar nicht unmöglich, wird aber von ihm nicht aufgestellt, indem er vielmehr die Ansicht für die richtige zu halten geneigt ist, dass die psychische Substanz von dem Gehirn auch realiter verschieden sei. Zwischen allen höheren und niederen Systemen, mögen dieselben in der einen oder in der andern Form erscheinen, findet ein Causalnexus (vermöge des unten zu erwähnenden Ausgleichungsprocesses) statt, dessen Möglichkeit auf der zwischen ihnen allen nach ihrem Ansichsein bestehenden Gleichartigkeit beruht; insoweit aber, als das Nämliche theils innerlich, theils äusserlich wahrgenommen (oder nach der Analogie des äusserlich oder innerlich Wahrgenommenen vorgestellt) wird, besteht kein Causalnexus und ebensowenig eine prästabilirte Harmonie, sondern ein solcher Parallelismus, wie denselben die zweifache Art der Auffassung bei realer Identität bedingt. Beneke scheint anfangs (im Anschluss an Spinoza, Kant und Schopenhauer) eine reale Identität in einem weiteren, später nur noch in einem engeren Umfange angenommen zu haben. Mehr in der Metaphysik als in der Psychologie, die sich nur auf die innere Wahrnehmung stützen soll, geht Beneke auf diese Fragen ein.

Zweiter Grundprocess. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Beneke schliesst auf diesen Process, der nicht unmittelbar innerlich wahrnehmbar ist, aus dem Umstande, dass von Zeit zu Zeit in Betreff der Urvermögen eine Erschöpfung eintrete, eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen oder andere Thätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen fordern, und dass diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen. Beneke vergleicht diesen Process mit der den Lebensprocess der vegetabilischen Organismen ausmachenden Anbildung von Kräften durch Assimilation der Nahrungsstoffe. Er hält die Annahme für wahrscheinlich, dass die neuen Urvermögen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen hervorgehen, unter Miteinwirkung aller der (geistigen und leiblichen) Systeme, welche zu dem Einen menschlichen Sein vereinigt sind.*)

Dritter Grundprocess. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproductionen erhält, zeigt eine bald festere, bald weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Soweit Vermögen und Reize weniger fest verbunden und demgemäss beweglich gegeben sind, können sie in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Beispiele hiervon liegen vor in der Steigerung unseres gesammten Vorstellungskreises durch die Gemüthsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes etc.; aber auch in jedem Wiederauftauchen einer Vorstellung vermöge ihrer Association mit einer andern, die unmittelbar vorher wieder in's Bewusstsein getreten war, etc.**)

---

*) Freilich ist die Annahme wunderlich, dass die von aussen kommenden Reize, wie Schall, Licht etc., welche bei der Bildung sinnlicher Empfindungen von den „Urvermögen“ „angeeignet“ werden, sich zum Theil in Urvermögen „umbilden“ sollen. Der Reiz, der das Ohr trifft, besteht, wie die Physik lehrt, in einer vibrirenden Bewegung von Lufttheilchen, der Reiz, der das Auge trifft, in einer vibrirenden Bewegung von Aethertheilchen etc.; mag nun auch nicht nur von diesem Vorgang die durch denselben angeregte Empfindung, sondern auch von der physikalischen Auffassung eben dieses Vorgangs das „Ansich“ desselben zu unterscheiden sein, so kann doch auch dieses Ansich nur ein Vorgang sein (obschon Beneke, der hier die physikalische Theorie als beruhend auf der „getrübten“ sinnlichen Wahrnehmung vernachlässigt, es für etwas Substantielles hält), und es ist doch in keiner Art abzusehen, wie ein blosser Vorgang sich in ein „Urvermögen“, in eine Kraft oder Substanz umsetzen könne. Weit naturgemässer und den benekeschen Principien nicht widerstreitend wäre die — bei den angeborenen Urvermögen jedenfalls unumgänglich nothwendige — Annahme, dass wie aus den niederen leiblichen Systemen die höheren leiblichen Systeme, so aus diesen wiederum die psychischen durch Assimilation sich stets neue Kräfte anbilden, und dass etwa das Nervensystem und Gehirn der Seele gleichsam als Kräftereservoir diene. Diese „Kräfte“ oder Vermögen können dann aber nicht wie leere Gefässe vorgestellt werden, die von aussen erfüllt werden müssten, sondern nur als in sich die Rudimente zu Empfindungen tragend, die nur noch der Anregung, Concentration und mannichfacher Combination mittelst der äusseren Reize bedürfen.

**) Dem Ausdruck, durch den Beneke diesen Grundprocess bezeichnet, liegt ebenso, wie seiner Annahme einer „Aufnahme“ von Reizen und einer Anbildung neuer Urvermögen durch Umbildung aufgenommener Reize die Vorstellung von substantiellen Reizen, die in die Seele eintreten, zum Grunde. Wird aber der Reiz in einem Vorgang gefunden, der, falls er selbst angeschaut werden kann, was z. B. bei der Schwingung von Saiten möglich ist, als Bewegung, insbesondere als Vibration erscheinen muss, so kann die in der Seele entstehende Empfindung

Alles, sagt Beneke, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewusstsein oder der erregten Seelenentwickelung verschwunden ist, im unbewussten oder inneren Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewusste Seelenentwickelung eingehen oder reproducirt werden kann. Beneke nennt dieses unbewusst Beharrende in Bezug auf das früher Bewusste, das unbewusst fortexistirt, eine „Spur“, und in Bezug auf das, was vermöge der Reproduction daraus hervorgehen kann, eine „Anlage“ (oder auch, um das Gewordensein dieser Anlage auszudrücken, mit einem eigenthümlichen, sprachlich wohl kaum gerechtfertigten Terminus „Angelegtheit“). Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproductionen derselben; wir sind derselben aber dadurch, dass diese Reproductionen stets qualitativ und quantitativ den früheren Gebilden angemessen erfolgen, vollkommen gewiss. In der ersten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie hat Beneke einen Grundprocess der Spurenbildung angenommen, machte aber bereits bemerklich, dass dabei eigentlich nur das Unbewusstwerden des Bewusstgewesenen als Process zu betrachten sei; das Beharren bedürfe gar keiner Erklärung, da naturgemäss das einmal Gewordene so lange fortexistire, bis es durch besondere Ursachen wieder vernichtet werde. Da nun aber das Unbewusstwerden des früher Bewussten sich durch partielles Reizentschwinden erklären lasse, welches nur die eine Seite des Processes der Uebertragung oder Ausgleichung der beweglichen Elemente sei, so findet er in der zweiten Auflage des Lehrbuchs auch nicht durch das partielle Reizentschwinden die Annahme eines besonderen Grundprocesses gerechtfertigt, sondern erwähnt das innere Beharren trotz dessen „ausnehmender Wichtigkeit für die Fortbildung der Seele“ nur anhangsweise bei Gelegenheit der Angabe des dritten Grundprocesses*). Die Spur, sagt Beneke, ist das, was zwischen der Production, einer Seelenthätigkeit, z. B. einer sinnlichen Wahrnehmung und ihrer Reproduction, z. B. als Erinnerung, in der Mitte liegt. Da diese beiden Acte psychische Acte sind, so dürfen wir auch die Spur nur in psychischer Form vorstellen. Es giebt für diese Spuren kein „Wo“. Wie die Seele überhaupt, so sind auch alle ihre Theile nirgend; denn das Selbstbewusstsein, unser einziger Erkenntnissquell, enthält unmittelbar und an sich nicht das Mindeste von räumlicher Beziehung in sich. Die Spuren sind auch an kein leibliches Organ geknüpft; denn die den psychischen Entwickelungen parallelen

---

nur als eine von innen hervortretende Reaction gedacht werden, die weder ganz, noch partiell von dem „Urvermögen“, welches dieselbe übt, ablösbar sein kann. Nur die Bewegung, mit der die Empfindung verbunden ist, aber nicht diese selbst, ist übertragbar. Wie eine Bewegung sich in andere Bewegungen umsetze, ist nach den mechanischen Gesetzen verständlich; wie aber die bei der Uebertragung substantieller Reizelemente auf andere psychische Gebilde (z. B. von der Vorstellung des Rothen auf die nach Associationsgesetzen von ihr angeregte Vorstellung des Blauen, von der eines Namens auf die der Sache etc.) nach der Consequenz der benekeschen Annahme unabweisbar erfolgende Umsetzung derselben in Elemente von anderen Qualitäten vor sich gehen möge, ist undenkbar.

*) Ob in der That bei der Spurenbildung kein besonderes Geschehen anzunehmen sei, ist sehr zweifelhaft. Ein „partielles Reizentschwinden“ scheint nur zu einem Schwächerwerden im Bewusstsein, nicht zu dem Unbewusstwerden, welches doch bei den im „Gedächtniss“ aufbewahrten Vorstellungen und psychischen Gebilden überhaupt eingetreten ist, führen zu können, entschwindet aber der Reiz vollständig bei der Uebertragung der Erregtheit auf andere Gebilde, so wird die entsprechende Vorstellung überhaupt nicht mehr bestehen, und soll dennoch eine „Spur“ vorhanden sein, so muss diese eigens gebildet worden sein, gleichwie, wenn ein Körper nicht mehr von gewissen Lichtstrahlen getroffen wird, auf ihm überhaupt kein Bild zurückbleibt, sofern nicht, wie beim Photographiren gewisse Eindrücke oder „Spuren“ eigens erzeugt worden sind.

räumlichen Anschauungen und Veränderungen sind mit jenen nur zugleich, höchstens stets zugleich gegeben und können ihnen auf keine Weise innerlich gemacht oder gar als Grundlage (substantiell) untergelegt werden.

Vierter Grundprocess. Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maassgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben, mit einander nähere Verbindungen einzugehen. Beispiele liegen vor in der witzigen Combination, in der Gleichnissbildung, Urtheilsbildung, dem Zusammenfliessen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen etc. Durch alle diese Anziehungen aber wird nur ein Zusammenkommen der gleichen Gebilde bewirkt, eine bleibende Verbindung oder Verschmelzung erfolgt dann, wenn der Ausgleichungsprocess ergänzend hinzutritt.*)

Auf Grund der Betrachtung der Grundprocesse bezeichnet B. die Seele als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden“. Die menschliche Seele hat im Unterschiede von der thierischen einen geistigen Charakter, welcher in der höheren Kräftigkeit ihrer Urvermögen begründet ist; daneben bedingt die individuellere und bestimmtere Ausprägung und das bestimmtere Auseinandertreten der verschiedenen Grundsysteme, wie auch der Besitz der Hände und der Sprache und die Erziehung während einer langen Kindheit den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren.

Jede Erkenntniss unserer Seelenthätigkeiten, sagt B., über Schopenhauer hinausgehend, der dies bloss von der Erkenntniss unseres „Willens“ behauptet hatte, ist die Erkenntniss eines Seins an sich, d. h. die Erkenntniss eines Seins, welche dasselbe vorstellt, wie es an und für sich oder unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist, und zwar erkennen wir so unsere Seelenthätigkeiten unmittelbar. Keine Vorstellung vermögen wir unmittelbar als Vorstellung eines Seins ausser unserem eigenen zu erkennen. Durch die Wahrnehmungen von unserem eigenen Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir, wie es an sich ist, unmittelbar, nämlich als unser psychisches Sein, vorstellen. Wir stellen uns bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlass solcher Sinneswahrnehmungen, die der von unserem Leibe analog sind, eine der unsrigen ähnliche Seele vor, als ein fremdes Sein, welches wir insoweit, als es mit unserem psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Von dem uns ähnlichsten, menschlichen Sein aus geht unsere Vorstellungsfähigkeit in ununter-

---

*) Da B. hier von einer „Anziehung“ im eigentlichen, mathematisch-räumlichen Sinne nicht reden kann, noch will, und da jede wirkliche Lagenveränderung der Gebilde bei diesem Process darum, weil die nämliche Vorstellung in die verschiedenartigsten Verbindungen eingehen muss (wie z. B. die Vorstellung Cäsars als Römers, als Staatsmanns, als Feldherrn, als Geschichtsschreibers, Ciceros als Römers, als Staatsmanns, als Redners, als Philosophen, immer wieder mit anderen Gruppen zu combiniren ist), das Nämliche nicht nur an verschiedene Orte bringen, sondern auch an verschiedenen Orten zugleich fixiren musste, was sich widerspricht, so möchte der Begriff dieser „Anziehung“ auf den einer Miterregung des Gleichartigen zu reduciren sein. Dann aber fällt dieser Process mit dem der „Ausgleichung“ oder der Reizübertragung unter den gemeinsamen Begriff einer Affection von innen her, die von erregten psychischen Gebilden auf andere, sei es erregte oder unerregte psychische Gebilde geübt wird; diese innere Affection nimmt eine zweifache Richtung, nämlich theils zu solchen Gebilden hin, die mit dem jetzt wiedererregten früher zusammenbewusst gewesen sind, theils zu gleichartigen Gebilden hin, auch wenn keine Verknüpfung mit diesen durch früheres gleichzeitiges Bewusstsein oder unmittelbare Succession bestanden hat. Somit lassen sich die sämmtlichen Grundprocesse als Vermögenbildung, Affection von aussen her, Spurenbildung und zweifach gerichtete Affection von innen her bezeichnen.

brochener Stufenreihe abwärts; das Sein-an-sich der uns in Temperament, Alter, Bildung unähnlichsten Menschen stellen wir schon sehr unvollkommen vor, noch unvollkommener das Sein-an-sich der Thiere, und mit jeder Stufe, die wir dann in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab. Dieses Letztere bemerkt B. besonders im Gegensatz zu Schopenhauer, der, indem er eine adäquate Erkenntniss von der Welt als „Willen“ behauptet, in Folge seiner Subsumtion aller Kräfte unter den abnorm erweiterten Begriff des „Willens“ verkennt, dass sich die Vollkommenheit eben dieser Erkenntniss nach dem Maasse des Abstandes einer jeden Naturkraft von dem menschlichen Willen abstuft. B. verweist in diesem Betracht auf seine in der Jen. Allg. Litt.-Zeitung, Dec. 1820, enthaltene Recension von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“. Wir erklären so vermittelst der Analogie von unserm psychischen Leben aus die sinnlichen Erscheinungen, und der Idealismus wird so überwunden. Zwischen dem subjectiven Idealismus und einem unphilosophischen, an eine unmittelbare und volle Erkennbarkeit der Aussenwelt durch die Sinneswahrnehmung glaubenden Realismus nimmt B. durch die vorstehenden Sätze eine feste Mittelstellung ein. Raum und Zeit kommt objective Realität zu. Die Nothwendigkeit der Raumvorstellung sei kein Beweis dafür, dass sie apriorisch sei, denn auch entstandene Vorstellungen könnten sich so festsetzen, dass man sie nicht wieder aufgeben könne. Wir nähmen in uns ein reales Nebeneinander der Vorstellungen wahr, und man könne leicht annehmen, dass ein diesen Verwandtes in den Dingen sich fände, das dann für den Wahrnehmenden ein Räumliches werde. Auch Inhärenz und Causalität (wir machen uns Vorstellungen präsent), sind uns innerlich gegeben und werden auf das ausser uns Seiende übertragen.

Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Gebilde. Dies ist der Hauptsatz der benekeschen Psychologie. Auf die benekesche Durchführung dieses Satzes im Einzelnen von der Betrachtung der sinnlichen Empfindungen an bis zu der Erklärung der complicirtesten und höchsten psychischen Processe näher einzugehen, würde uns über die Grenzen hinausführen, die in diesem Grundriss eingehalten werden müssen.

Benekes moralische Grundforderung geht dahin, dass man in jedem Falle dasjenige thun solle, was nach der objectiv und subjectiv wahren Werthschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergebe.

Wir schätzen, sagt Beneke, die Werthe aller Dinge nach den (vorübergehenden oder bleibenden) Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwickelung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewusstsein ankündigen: 1. in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, 2. in ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Werthschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird, 3. in ihren Reproductionen als Begehrungen, welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werthe der Dinge gegen einander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen und Herabstimmungen. Dies gilt von dem Wohl und Wehe anderer Menschen ebenso, wie von unserem eigenen. Wir messen dasselbe, indem wir die Steigerungen und Herabstimmungen, die in Andern vor sich gehen, in uns nachbilden, also mit den Andern fühlen. Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt theils durch die Natur unserer Urvermögen, theils durch die Natur der Reize oder Anregungen, theils endlich durch die den Grundgesetzen der psychischen Entwickelung gemäss erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen von

Vermögen und Reizen hervorgehenden Acte. Inwiefern in Kraft dieser allgemeinmenschlichen Entwickelungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Werth, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer. Vermöge der hierdurch begründeten Abstufung der Güter und Uebel ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Es muss hiernach z. B. jeder bis zu einem gewissen Grade ausgebildete und unverdorbene Mensch einen Genuss der höheren Sinne einem der niederen vorziehen und eine geistige Vervollkommnung einem Genusse, das Wohl einer grösseren Gemeinschaft einer auf ihn selbst beschränkten Förderung etc. Was nach der in der menschlichen Natur begründeten Norm als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte. Diese objectiv und subjectiv wahre Schätzung der Werthe kann aber durch übermässig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlust-Empfindungen niederer Art gestört werden, und das ihr gemässe Wollen durch übermässig vielfache Ansammlung eben solcher Begehrungen und Widerstrebungen, wodurch das Niedere einen übermässigen „Schätzungsraum" und „Strebungsraum" gewinnt. Im Gegensatz zu der abweichenden Werthschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder der sittlichen Nothwendigkeit, des Sollens, an, welches seine Begründung eben darin hat, dass diese Nothwendigkeit aus dem innersten Grundwesen der menschlichen Seele stammt. Die sittliche Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit der tiefsten Grundnatur der menschlichen Seele. Auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise offenbaren sich uns die sittlichen Verhältnisse in Gefühlen; indem aber sittliche Gefühle von gleicher Form mit einander zusammenfliessen, bilden sich aus ihnen sittliche Begriffe hervor; treten diese Begriffe als Prädicate zu den Schätzungen und Strebungen hinzu, so ergeben sich sittliche Urtheile; aus specielleren sittlichen Urtheilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werthe beziehen, entsteht erst bei weit vorgeschrittener Entwickelung ein allgemeines moralisches Gesetz. Kants kategorischer Imperativ ist eine sehr hohe Abstraction; also von sehr abgeleiteter Natur.*)

Ueber religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, philosophirt Beneke sehr besonnen. Der Materialismus hat mit seinen Einwänden die Lehre von der Unsterblichkeit keineswegs beseitigt, da, wenn das äussere Seelenleben auch abnimmt, hieraus auf das innere Seelesein nicht geschlossen werden darf. Für die Erkenntniss Gottes bildet das Fragmentarische alles Gegebenen die Basis. Dieses Bruchstückartige nöthigt uns, eine Ergänzung in dem Unbedingten, in der Gottheit zu setzen und diese Gottheit mit Prädicaten zu bekleiden, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen sind. Obwohl die theistische Vorstellung am meisten genügt, so wissen wir doch von der Gottheit sehr wenig und müssen deshalb zu dem Glauben unsere Zuflucht nehmen.

§ 30. Am verbreitetsten war in **Deutschland** während der letzten Decennien von den **philosophischen Schulen** die hegelsche Schule, besonders wegen der Festgeschlossenheit des Systems und der Anwendbarkeit ihrer Methode und ihrer Principien auf die verschiedensten Disciplinen. Dazu kam noch als äusserer Grund für ihre Verbreitung, dass die Anhänger Hegels längere Zeit von der preussischen

*) Mehr noch, als durch seinen ernsten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Functionen, hat sich Beneke durch seine tiefdurchdachte Basirung der Ethik auf die psychischen Werthverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sicheren Norm bestimmt, ein Verdienst um die philosophische Erkenntniss und um das durch sie geleitete Handeln erworben.

Regierung begünstigt wurden. Bald jedoch nach Hegels Tode zerfiel die Schule in verschiedene Parteien, indem die Differenz namentlich die Lehre von Gott, von der persönlichen Unsterblichkeit und der Person Christi betraf, über welche Punkte sich Hegel selbst nicht deutlich genug ausgesprochen hatte, so dass sich aus seinen Aeusserungen verschiedene einander entgegengesetzte Ansichten entwickeln konnten. Die sogenannte rechte Seite neigte sich in diesen Punkten der Orthodoxie und dem Supranaturalismus zu und huldigte im Grossen und Ganzen der Kirchenlehre, während die linke Seite, die der Junghegelianer, der Kirchenlehre einen Einfluss auf die philosophischen Theoreme nicht gestatten wollte und für den pantheistischen Gottesbegriff, für die Ewigkeit des Geistes überhaupt und für die Auffassung der Gottmenschheit, als der Idee der Menschheit, eintrat. Die hauptsächlichen Vertreter der ersteren Richtung sind: Gabler, Hinrichs, Göschel, Daub, Marheineke, welche letzteren zwar nicht geradezu als Schüler Hegels zu bezeichnen sind, aber vermittelst der hegelschen Philosophie eine speculative Theologie schufen. Der linken Seite gehörten besonders an: Richter, Ruge, Br. Bauer, Feuerbach, Strauss. Eine mehr vermittelnde Stellung nahmen ein: Rosenkranz, Erdmann, Schaller. Von denen, die weit links gegangen waren, verliessen freilich einige der bedeutendsten die hegelschen Principien und wandten sich dem Naturalismus und Materialismus zu, so Feuerbach und Strauss. — Warme Anhänger gewann die hegelsche Philosophie allmählich in Dänemark, Schweden, Norwegen, Finnland, in Italien und auch in Frankreich.

Polemisch verhielten sich gegen Hegel, während sie andererseits wenigstens zum Theil Manches von ihm aufnahmen, Weisse, J. H. Fichte, Chalybäus (der auch Herbarts Lehre eingehend berücksichtigt), Ulrici u. A. Im Ganzen suchen diese Philosophen auf Grund der Empirie die Speculation der Theologie anzunähern und einen speculativen Theismus zu begründen. Einer der energischsten und glücklichsten Kämpfer gegen Hegel war Trendelenburg. Mehrere selbständige Forscher gingen auch von der schellingschen Philosophie aus, so namentlich W. Rosenkrantz.

Katholischer Seits wurde dem schelling-hegelschen „Pantheismus" besonders durch Anton Günther ein „Dualismus" entgegengesetzt, den jedoch die kirchliche Autorität verworfen hat. Trotzdem hat er sich viele Anhänger erworben.

Eine Zusammenstellung der aus der hegelschen Schule hervorgegangenen Schriften giebt Rosenkranz im I. Bde. der Zeitschrift: „Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin", hrsg. von C. L. Michelet, Berl. 1861, S. 77, 183, 256 ff. Eben diese Zeitschrift hat in einer Reihe von Artikeln Uebersichten über den gegenw. Stand der Philosophie, insbesondere der hegelschen, innerhalb und ausserhalb Deutschlands,

veröffentlicht. Die von I. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth hrsg. „Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik“ giebt ausser kritischen Berichten über philosophische Werke und Richtungen auch regelmässige Verzeichnisse der sämmtlichen neu erschienenen philosophischen Schriften (und Abhandlungen). Die neueste philosophische Bibliographie ist auch in den „philosophischen Monatsheften“, (seit 1868 erscheinend, zuerst herausgegeben von J. Bergmann, dann von E. Bratuscheck und seit 1877 von G. Schaarschmidt, nicht einer bestimmten Schule dienend) sowie in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“ enthalten. Beiträge zur Kenntniss der gegenwärtigen Philosophie liefern: K. Grün, die Philos. in d. Gegenwart, Lpz. 1876; W. Wundt, Philosophy in Germany, in Mind. 1877, S. 493—510; M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, deutsche vom Verf. selbst besorgte Bearbeitung, Bonn 1879; Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français, Paris 1879; B. Erdmann, zur Charakteristik d. Philos. d. Gegenw. in Deutschland, in: deutsche Rundschau, 1879, Heft 9, 10. Hier sind auch zu erwähnen: Rud. Eucken, Gesch. und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Lpz. 1878, und H. Spitzer, Nominalismus und Realismus in der neuesten deutsch. Philos. mit Berücksichtigung ihres Verh. zur modernen Naturwissenschaft, Lpz. 1876.

Die oben angegebene Eintheilung der hegelschen Schule in Linke und Rechte, die von Strauss herrührt (Streitschrift., 3. Heft, 1837), lässt sich nicht genau festhalten. Deshalb ziehen wir es vor, bei der Aufzählung der zu nennenden Hegelianer die alphabetische Ordnung zu befolgen, indem es genügen wird, die hauptsächlichsten Werke zu citiren und hier und da Bemerkungen über die Lehre hinzuzufügen. Einige Denker, die nicht gerade der hegelschen Schule angehören, ihr aber nahe stehen, sind hier sogleich mit aufgeführt worden.

Als eigentliches Organ der hegelschen Schule wurden im Jahre 1827 die Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik von Henning gegründet und bis 1847, wo sie eingingen, redigirt. Da diese für die freieren Hegelianer sich nicht unabhängig genug von der kirchlichen Orthodoxie zeigten, so gründeten A. Ruge und Th. Echtermeyer im Jahre 1838 die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, die sich von ihrer anfänglichen Mittelstellung bald entschieden nach links neigten. 1841 wurden sie nach Leipzig verlegt und erhielten den Titel: Deutsche Jahrbücher, nahmen nun eine politisch und religiös radicale Haltung ein, bis sie 1843 in Sachsen verboten wurden und damit eingingen. Als fernere Zeitschrift für hegelsche Philosophie sind anzusehen die von L. Noack redigirten Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846—1848, die zugleich Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin waren, sowie später der von Michelet redigirte „Gedanke“, ebenfalls Organ der Philosophischen Gesellschaft in Berlin.

Der hegelschen Schule gehören an:

Bruno Bauer (verlor 1842 wegen zu freier Ansichten die Erlaubniss, theologische Vorlesungen zu halten), gehörte zuerst der Rechten der hegelschen Schule an, wurde aber bald einer der Radicalsten und stellte sich mit seinem Bruder Edgar Bauer auf dem Standpunkt der „reinen Kritik“, des abstracten Kriticismus, von dem aus alles Sittliche und Religiöse negirt wurde. Später war er wieder als Schriftsteller in den Diensten der preussischen Reaction thätig. Seine Hauptschriften, die hier in Betracht kommen, sind: Zeitschr. f. specul. Theol., Berl. 1836—38. Die Posaune d. jüngst. Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (ironisch; anonym), Leipz. 1841. Hegels Lehre von Relig. u. Kunst (anonym), Leipz. 1842. Kritik d. evang. Gesch. des Johannes (1840) und d. Synoptiker (1841—42). Philo, Strauss u. Renan u. das Urchristenth., Berl. 1874. Auch in d. Gesch. d. Politik, Cultur u. Aufklärung d. 18. Jahrh., 4 Bde., 1843, und anderen historischen Schriften legt Br. Bauer seinen philosophischen Standpunkt dar.

Edgar Bauer, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1841, eine Vertheidigung seines Bruders, die ihrem Verf. Festungshaft zuzog.

Ferd. Christ. Baur (1792—1860, lange als Professor in Tübingen thätig, das Haupt der sogenannten Tübinger [kritisch-theologischen] Schule, zu welcher namentlich Hilgenfeld, Köstlin, Schwegler, Zeller gehörten), die christl. Gnosis, Tüb. 1835, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, u. andere Schriften, s. o. Grdr. II, § 3 ff. Eine pietätvolle und gediegene Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Leistungen giebt Zeller im VII. u. VIII. Bande der Preuss. Jahrbücher, wiederabgedr. in Zellers

Vortr. u. Abh., Leipz. 1865, S. 354—434. (Zeller will nicht, dass Baur „geradezu der hegelschen Schule zugezählt“ werde, und macht auf den wesentlichen Einfluss theils Schellings theils und besonders Schleiermachers aufmerksam, erkennt jedoch an, dass die hegelsche Philosophie mit seiner Geschichtsbetrachtung nicht nur übereingestimmt, sondern auch auf dieselbe eingewirkt habe vermöge der „Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetze zur Erscheinung bringenden Entwickelung der Menschheit.“)

Karl Theod. Bayrhoffer (von seiner Professur zu Marburg 1846 suspendirt, längere Zeit Führer der hessischen Demokratie), die Grundprobleme der Metaphysik, Marburg 1835. Die Idee des Christenthums, Marburg 1836. Die Idee der Philosophie, Marburg 1838. Beiträge zur Naturphilos., Lpz. 1839—40. Untersuchgn. üb. Wesen, Kritik u. Gesch. der Relig., in den Jahrbüch. für Wissensch. u. Leben, 1849. (Bayrhoffer hat sich später von Hegel entfernt, findet in dessen Dialektik ein blosses Gedankenkunststück, worin der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit in den Gedanken eines sich selbst auflösenden Widerspruchs verkehrt sei, und will, dass die abstract Identischen Herbarts und ihr synthetischer Schein, wie die selbstanalytische Identität Hegels sich gleichmässig in die wirkliche synthetische Einheit auflösen, s. philosophische Monatshefte, III, 1869, S. 369 f.)

K. M. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann, die speculat. Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philos. u. der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, Bd. I: Lehre vom Bewusstsein, Bd. II: Lehre des Geistes, Bd. III: Seelenlehre, Lpz. 1856—60. Die Wissensch. des Geistes, 3. Aufl., Prag 1870. Kants Krit. d. reinen Vern. u. die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutg. für die Begriffswiss., Prag 1870. Zur logischen Frage, ebd. 1870. Pragm. u. begriffswissensch. Geschichtsschr. der Philos., ebd. 1870. Die Naturphilos., Prag 1875. Philosophie als Begriffswissenschaft, Prag 1878.

Franz Biese, die Philos. des Aristoteles, Bd. I: Logik u. Metaph., Bd. II: die besonderen Wissenschaften, Berl. 1835—42. Philos. Propädeutik, Berl. 1845.

Friedr. Wilh. Carové (1789—1852), üb. alleinseligmach. Kirche, Bd. I: Frankfurt a. M. 1826, Bd. II, Gött. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen d. franz. Revolution u. Andeutung ihrer welthistor. Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenth. od. d. letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. (Er strebte danach, eine Menschheitsreligion aufzustellen, die für alle Völker und alle Zeiten befriedigend sein könnte.)

Moritz Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung u. Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss d. hegelsch. Philos., Weilburg 1841; ferner religionsgeschichtliche u. religionsphilosophische und ästhetische Schriften, deren Standpunkt jedoch von dem hegelschen wesentlich abweicht, wie namentlich: die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, relig. Reden u. Betrachtungen für d. deutsche Volk (anonym), Lpz. 1850, 2. Aufl. 1856, das Wesen u. die Formen der Poesie, Lpz. 1856, Aesthetik, Lpz. 1859, 2. Aufl. 1873. Als eine Geschichtsphilos. aus dem Gesichtspunkte der Aesthetik bezeichnet er sein jüngstes Werk: die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit, I. Bd.: der Orient, Lpz. 1863, II. Bd.: Hellas und Rom, ebd. 1865, 3. Aufl. 1877, III. Bd.: das Mittelalter, ebd. 1868, IV. Bd.: Renaissance u. Reformation, 1871, 2. Aufl. 1873, V. Bd.: das Weltalter des Geistes im Aufgange. Litt. und Kunst im 18. u. 19. Jahrh., 1873. Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877. (Durch Hegel angeregt, entfernt sich doch Carriere von demselben in ähnlicher Art, wie der jüngere Fichte u. A., durch die von ihm intendirte „Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit, wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewussten Gottes“ und insbesondere weicht er von der Aesthetik Hegels ab durch „Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens.“)

Franz Chlebik, dialekt. Briefe, Berl. 1869. Die Philos. des Bewussten u. die Wahrh. des Unbewussten in d. dial. Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft u. Stoff od. d. Dynamism. der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehg. der Arten, logisch u. empir. beleuchtet, Berl. 1873—74.

Aug. v. Cieszkowski, Prolegomena z. Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1842. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844.

Kasimir Conradi, Selbstbewusstsein u. Offenbarung, Mainz 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben, Mainz 1837. Kritik der christl. Dogmen, Berl. 1841.

Karl Daub (1765—1836), Judas Ischarioth, od. das Böse im Verh. zum Guten, Heidelb. 1816, worin die mystisch-theosophischen Elemente Schellings deutlich zu bemerken sind, während D. noch früher den krit. Standpunkt Kants einnahm. Als entschiedener Anhänger Hegels tritt er auf in den Schriften: Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, od. die Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens u. seiner Artikel, Heidelb. 1833. Ueber d. Logos, ein Beitrag zur Logik der göttl. Namen, in den Studien und Kritiken, 1833, Heft 2. Philos. u. theolog. Vorlesungen, hrsg. von Marheineke u. Dittenberger, 7 Bde., Berl. 1838—44. (Vgl. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. D., 1837, Wilh. Hermann, die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub, Hamburg und Gotha 1847.)

U. Dellinghausen, Versuch einer specul. Physik, Lpz. 1851.

Herm. Doergens, Aristoteles od. über das Gesetz der Gesch., Lpz. 1872—73.

J. F. G. Eiselen, Handb. des Syst. der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

Joh. Eduard Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib u. Seele, Halle 1837, 2. Aufl. 1849. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840, 5. Aufl. 1873. Psychol. Briefe, Lpz. 1851, 5. Aufl. 1875, die nach Erdmanns eigener Angabe nicht mehr sein wollen als ein Unterhaltungsbuch, das nicht Wissenschaft, sondern die Resultate derselben mittheilt. Grundr. d. Logik u. Metaph., Halle 1841, 5. Aufl. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz. 1845. Philos. Vorlesungen üb. d. Staat, Halle 1851. Vorlesungen üb. akadem. Leben u. Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 3. Aufl. 1875. Sehr Verschiedenes je nach Zeit und Ort, Berl. 1871. Darwins Erklärg. pathognomischer Erscheinungen, Halle 1874. Erdmanns Abweichungen von Hegel sind nur untergeordneter Art. Die Schriften zur Geschichte der Philosophie sind bereits oben angeführt worden.

Emil Feuerlein, die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1857 bis 1859. Rousseausche Studien, in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift: Der Gedanke, Berl. 1861 ff.

Kuno Fischer, Logik u. Metaph. oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. Aufl. ebd. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Gesch. der neueren Philos., Mannh. u. Heidelb. 1854 ff., 2. Aufl. 1865 ff. Bacon v. Verulam, Lpz. 1856, 2. Aufl. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwickelung Richards III., Heidelb. 1868. Entstehg. u. Entwickelungsformen des Witzes, Heidelb. 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. Aufl., Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschl. Freiheit, Rede, Heidelbg. 1875. Obwohl F. behauptet, in der Logik und Metaph. seinen eigenen Weg gegangen zu sein, so steht er doch in entschiedener Abhängigkeit von Hegel.

Constantin Frantz, Philos. d. Mathematik, Lpz. 1842. Die Naturlehre des Staates, als Grundl. aller Wissensch., Lpz. u. Heidelb. 1870. Schellings positive Philos., 1. allgem. Theil, Cöthen 1879.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik u. Wissenschaftslehre, Bd. I, Lpz. 1864 (schliesst sich in der Behandlung der „eigentlichen Logik" oder Sachvernunftswissenschaft an Hegel und näher an Rosenkranz an, weicht aber principiell von dem Hegelianismus insbesondere durch die Unterscheidung dreier „äquivokdisparanter" Doctrinen ab, die unter dem Collectivnamen der Logik vereinigt seien, nämlich der realen, formalen und inductiven Logik oder der „Sachvernunftswissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre").

Georg Andr. Gabler (1786—1853, seit 1835 Hegels Nachfolger in Berlin), Lehrbuch d. philos. Propädeutik, 1. Abth.: Kritik d. Bewusstseins, Erlang. 1827. De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philos., Beiträge zu ihrer richtig. Beurtheilg. u. Würdig., Heft 1, Berl. 1843 (eine Beleuchtung der Angriffe Trendelenburgs gegen die hegelsche Philosophie).

Eduard Gans (1798—1839), das Erbrecht in weltgesch. Entwickelg., Berl. 1824 bis 1835. Vorlesungen üb. d. Gesch. der letzten funfzig Jahre, in Raumers hist. Taschenbuch, 1833—34. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

Karl Friedr. Göschel (1781—1861, Jurist, einige Zeit Consistorialpräsident in Magdeburg), üb. Goethes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen üb. Nichtwissen u. absolutes Wissen im Verhältniss zum christl. Glaubensbekenntniss, Berl. 1829. Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenw. Philos. (insbes. geg. Chr. H. Weisse) an dem Grabe ihres Stifters, Naumb. 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichk. d. menschlichen Seele im Licht d. specul. Philos., eine Ostergabe, Berl. 1835. Die siebenfältige

Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur specul. Philos. von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch, Handb. d. wissenschaftl. Denklehre (Logik), Lemberg 1843, 2. Aufl. Prag 1850. Handb. d. filos. Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metafys., Lemb. 1845. Gesch. d. Fil. von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Leop. von Henning (1791—1866, seit 1825 Professor in Berlin), Principien der Ethik in histor. Entwickelg., Berl. 1824. Die Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik sind von Henning redigirt worden (s. ob. S. 364).

Herm. Friedr. Wilh. Hinrichs (1794—1861, seit 1824 Professor in Halle), die Relig. im innern Verhältn. zur Wissensch., nebst einem (geg. Schleiermacher in schroffer Form polemisirenden) Vorwort v. Hegel, Heidelb. 1822. Vorlesung. üb. Goethes Faust, Halle 1825. Grundlinien d. Philos. d. Logik, Halle 1826. Das Wesen d. antik. Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837—38. Gesch. d. Rechts- u. Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philos. Entwickelung, Lpz. 1848—52. Die Könige, Leipzig 1852.

Heinr. Gust. Hotho, Vorstudien für Leb. u. Kunst, Stuttg. u. Tüb. 1835. Gesch. d. deutsch. u. niederländ. Malerei, Berl. 1842 - 43. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—58. Gesch. d. christl. Malerei, Stuttg. 1869 ff.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntn. d. psych. Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissensch. Begründung d. Psychol., Berl. 1855.

Alexander Kapp, die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnsberg 1841.

Christian Kapp (1798—1874), Christus u. d. Weltgesch., Heidelb. 1823. Das concrete Allgemeine d. Weltgesch., Erlang. 1826. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Gesch. des Tages, von einem vieljähr. Beobachter, Lpz. 1843, worin Kapp nachzuweisen sucht, dass die schellingsche Philosophie nichts weiter als ein grosses Plagiat sei. Er nennt Schelling den „philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts.“ Kapp schloss sich Hegel nicht exclusiv an, sondern in ihm „ist der Begriff der hegelschen Philosophie zugleich zur fichteschen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt die fichtesche Willensenergie zum Begriff gekommen.“ Vgl. über ihn: Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach u. Christ. K. 1832—1848, hrsg. u. eingeleitet von August Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp, philos. od. vergleich. allgem. Erdkunde als wiss. Darstellg. der Erdverhältnisse u. d. Menschenlebens in ihr. inneren Zusammenhang, Braunschw. 1845; 2. Aufl.: vgl. allgem. Erdkunde in wiss. Darstellg., ebd. 1868.

Friedr. Kapp, der wiss. Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Friedrich, Ernst u. Alexander Kapp sind Brüder, Christian Kapp ist ein Vetter von ihnen.)

Karl Köstlin, Aesthetik, Tübingen 1863—69. Ueb. d. Schönheitsbegr., Tübingen 1878. Die Tonkunst, Einführung in die Aesthetik der Musik, Stuttgart 1879.

Ferd. Lassalle (1825—1864), die Philos. Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858. Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des posit. Rechts und der Rechtsphilosophie, Lpz. 1861.

Ad. Lasson, über Eckhardt, Bacon, Fichte (s. ob.). Das Culturideal u. d. Krieg, Berl. 1868. Ueb. d. Natur d. Rechts u. d. Staats, in Bergmanns philos. Monatsheften, VI, 1870. Princip u. Zukunft d. Völkerrechts, Berl. 1871. Ueb. Gegenstand u. Behandlung der Religionsphilos., Lpz. 1879.

Gust. Andreas Lautier, philos. Vorlesungen, Berl. 1853.

G. O. Marbach, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., 1. Abth.: Gesch. d. griechischen Philos., 2. Abth.: Gesch. d. Philos. im Mittelalter, Lpz. 1838—41.

Friedr. Aug. Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Philipp Marheineke (1780—1846), die Grundlehren der christl. Dogmatik, 2. Aufl., Berl. 1827. Theolog. Vorlesungen, hrsg. von St. Matthies und W. Vatke, Berl. 1847 ff.

Carl Ludwig Michelet, Syst. d. philos. Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Gesch. der Moral u. das christl. Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychol., Berl. 1840. Vorlesungen üb. die Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit der Seele od. die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philos. Trilogie; erstes Gespräch: die Persönlichkeit des Absoluten, Nürnb. 1844; zweites Gespräch: der histor. Christus u. das

neue Christenth., Darmst. 1847, drittes Gespräch: die Zukunft der Menschheit u. die Unsterblichk. der Seele, oder die Lehre von den letzt. Dingen, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankf. a. d. O. u. Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, ebd. 1848. Esquisse de Logique, Paris 1856. Die Gesch. der Menschh. in ihr. Entwickelungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—60. Naturrecht od. Rechtsphilos., Bd. I: Einleit., Grundrechte, Privatrecht, Bd. II: öffentl. Recht, allgem. Rechtsgesch., Berlin 1866. Die histor. Schriften Michelets, bezügl. auf Aristoteles u. auf die neueste Philos., sind schon oben (I, 5. Aufl., § 46, S. 169 f. und 171, § 50, S. 203, und III, S. 173) angeführt worden. — Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubelschrift, Lpz. 1870. Hegel u. der Empirismus, zur Beurtheil. einer Rede Eduard Zellers, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissensch., 4 Bde., Berl. 1876—79.

Ferd. Müller, der Organism. u. die Entwickelung der polit. Idee im Alterthum, od. die alte Gesch., vom Standpunkte der Philos., Berl. 1839.

Theod. Mundt, Aesthetik, die Idee der Schönh. u. des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berl. 1845, neue Ausg. Lpz. 1868 (bei aller Polemik gegen Hegel und Hervorhebung des Princips der „Unmittelbarkeit“ doch sehr wesentlich durch den hegelschen Gedankenkreis bedingt).

Joh. Georg Mussmann (1833 als Professor in Halle gest.), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik u. Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgem. Geschichte der christl. Philos., mit besond. Rücksicht auf die christl. Theol., Halle 1830. Zuerst enthusiastischer Verehrer Hegels, später ihn vielfach kritisirend.

Ludw. Noack, der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie u. Offenbarung; die Relig. in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwickel. u. absoluten Vollendung, Darmst. 1845—46. Das Buch der Relig., od. der relig. Geist der Menschh. in seiner geschichtl. Entwickelg., Lpz. 1850. Die Theol. als Religionsphil. in ihrem wissensch. Organismus, Lübeck 1852. Die christl. Mystik des Mittelalters u. seit dem Reformationsalter, Königsbg. 1853. Gesch. der Freidenker (Engländer, Franzosen, Deutsche) 1853 bis 1855. Ferner manche andere, meist religionsphilosophische Schriften, worin Noack sich theilweise an Reiff und Planck angeschlossen hat. In Schriften, welche Kant betreffen, z. B. Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, sagt er, dass Kant den Empirismus als den einzig wissenschaftlichen Standpunkt gelten lasse. Von 1846—1848 hat Noack die zu Darmstadt erschienenen Jahrbücher f. specul. Philos. und speculative Bearbeitg. der empir. Wissenschaften herausgegeben, in welcher auch die philosophische Gesellschaft zu Berlin ihre damaligen Arbeiten veröffentlicht hat. Noacks „Psyche“ (1858—63) ist eine populär-wissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie. Von Eden nach Golgatha, bibl.-gesch. Forschungen, Lpz. 1868. Philosophie-geschichtliches Lexicon, Lpz. 1879.

Heinr. Bernh. Oppenheim, Syst. des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philos. des Rechts u. der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (bildet den V. Band der Neuen Encycl. der Wissenschaften u. Künste).

Ed. Ph. Peipers, Syst. d. gesammten Naturwissenschaften nach monodynamisch. Princip, Köln 1840—41. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

K. Prantl (dessen Standpunkt nur theilweise mit dem hegelschen übereinkommt), die gegenwärt. Aufgabe d. Philos., Münch. 1852. Gesch. der Logik, Lpz. 1858 ff. Die geschichtl. Vorstufen d. neueren Rechtsphilos., Münch. 1848. Reformgedanken z. Logik, in: Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1875, Bd. I, S. 159—214. Verstehen u. Beurtheilen, Münch. 1877.

Jac. Friedr. Reiff, der Anfang der Philos., Stuttg. 1841. Das Syst. der Willensbestimmungen od. d. Grundwissensch. d. Philos., Tübing. 1842. Ueb. einige Punkte d. Philos., Tübing. 1843. (Reiff hat sich von Hegel aus Fichte genähert.)

Friedr. Richter (aus Magdeburg), die Lehre v. d. letzten Dingen, Theil 1, Breslau 1833, Theil 2, Berl. 1844. Der Gott der Wirklichkeit. Breslau 1854.

Joh. Karl Friedr. Rosenkranz (geb. 23. April 1805 zu Magdeburg, seit 1833 Prof. in Kgsb., vom Juli 1848 bis Jan. 1849 Rath im Minister. zu Berlin, von da an wieder in Kgsb., gest. 14. Juni 1879), de Spinozae philosophia diss., Halle und Lpz. 1828. Ueb. Calderons wunderthätigen Magus, e. Beitrag z. Verständniss der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schriften de tribus impostoribus, Halle 1830. Gesch. d. deutsch. Poesie im Mittelalt., Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclop. der theol. Wissensch., Halle 1831, 2. Aufl. 1845. Allg. Gesch. d. Poesie, Halle 1832—33. Das Verdienst d. Deutschen um d. Philos. d. Gesch., Kgsb. 1835. Kritik d. schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1863. Gesch. d. kantschen Philos. (Bd. XII d. Werke Kants h. v. Ros. u. Schubert), Lpz. 1840. Das Centrum d. Speculation. eine

Komödie, Kgsb. 1840. Studien, 5 Bändch., Berl. u. Lpz. 1839—48. Ueb. Schelling u. Hegel, Sendschreib. an Pierre Leroux, Kgsb. 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berl. 1844. Krit. d. Principien der straussschen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. Aufl. 1864. Göthe u. s. Werke, Kgsb. 1847, 2. Aufl. 1856. Die Pädagogik als Syst., Kgsb. 1848. Syst. d. Wissensch., ein philos. Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform d. hegelschen Philos., Sendschreiben an J. U. Wirth, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Gesch., Entwickelung d. poet. Ideale d. Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels geg. Haym, Berl. 1858. Wissensch. d. logisch. Idee, Kgsb. 1858—59, nebst Epilegomena, ebd. 1862. Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilos. und ihre Erläuterung durch den ital. Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Erläuterungen zu Hegels Encyclop. der Philos., in d. „philos. Bibl.“, Bd. XXXIV., Berl. 1870. Von Magdeb. bis Kgsb., Berl. 1873. Voltaire in R. Gottschalls Neu. Plutarch. Th. 1, 1874, S. 285—373. Neue Studien, I—IV, Lpz. 1875 ff. In seiner Wissenschaft von der logischen Idee weicht R. nicht unwesentlich von der hegelschen Logik ab, und er wurde auch deshalb von den eigentlichen Hegelianern des Abfalls von dem Meister bezüchtigt. Nach R. theilt sich die Wissenschaft der logischen Idee in Metaphysik, Logik, Ideenlehre, indem das Denken dem Sein entgegengesetzt wird und diese beiden in der Idee zur Einheit aufgehoben werden. Die Metaphysik gliedert sich wieder in Ontologie, Aetiologie und Teleologie, die Logik behandelt die Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss, in dem dritten Theil wird Princip, Methode und System der Ideenlehre dargestellt. Vgl. üb. ihn: R. Quäbicker, K. Rosenkranz. Eine Studie z. Gesch. der hegelschen Philos., Lpz. 1879.

Constantin Rössler, Syst. d. Staatslehre, Lpz. 1857. (Nur in gewissem Betracht im hegelschen Sinne geschrieben.)

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlgn. zur Philos. d. Kunst, Berl. 1837—47. Die Kunst d. dramat. Darstellung, Berl. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1864.

Arnold Ruge (geb. 1802), die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge u. Echtermeyer, hallesche Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst, 3 Bde., Lpz. 1838—40; Deutsche Jahrb. f. Wiss. u. Kunst, 2 Bde., Lpz. 1841—42. Ruge, Anecdota z. neuest. dtsch. Philos. u. Publicistik, Zürich 1843. Ruge u. Marx, deutsch-französische Jahrbüch., 2 Hefte, Paris 1844. Gesammelte Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846—48. Uebersetzg. von Buckles Gesch. d. Civilisation, Lpz. u. Heidelb. 1860, 4. Aufl. 1871. Ruges Autobiogr.: Aus früherer Zeit, Bd. I—IV, Berl. 1862—67. (Der vierte Band enthält auch eine speculative Betrachtung d. Gesch. d. Philos. v. Thales bis zur Unterdrückung d. rugeschen Jahrbücher.) Reden üb. d. Relig., ihr Entsteh. u. Vergeh., an die Gebildeten unt. ihren Verehrern (in Opposition zu Schleiermacher), Berl. 1869 (1868). Volksausg. 1874.

Jul. Schaller (1810—1868), die Philos. unserer Zeit, zur Apologie u. Erläuterung d. hegelschen Syst., Lpz. 1837. Der histor. Christus u. d. Philos., Kritik d. dogmat. Grundidee des Leb. Jesu von Strauss, Lpz. 1838. Gesch d. Naturphil. von Bacon von Verulam bis auf uns. Zeit, Lpz. u. Halle 1841—46. Vorlesungen üb. Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung u. Krit. d. Philos. Ludw. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe üb. Alex. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihr. Grundzügen u. nach ihr. wiss. u. prakt. Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib. Weimar 1855 u. ö. Psychologie. Bd. I d. Seelenleben d. Menschen, Weimar 1860.

Max Schasler, die Elemente der philos. Sprachwissensch. Wilhelm v. Humboldts. Berl. 1847. Populäre Gedanken aus Hegels Werken, Berl. 1870. 2. Aufl. 1873. Aesthetik als Philos. d. Schön. u. d. Kunst, I. Bd. krit. Gesch. d. Aesthetik v. Plato bis auf die Gegenw., Berl. 1871—72.

Alexis Schmidt, Beleuchtg. d. neu. schellingschen Lehre von Seiten d. Philos. u. Theol., nebst Darstellg. u. Kritik der früheren schellingschen Philos., u. eine Apologie d. Metaph., besonders der hegelschen, gegen Schelling u. Trendelenburg, Berl. 1843.

Reinhold Schmidt, christl. Religion u. hegelsche Philos., Berl. 1837. Solgers Philos., Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, über die wesentlichsten Forderungen an eine Philos. d. Gegenw. und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur u. Mensch, Syst. des substantiellen Theismus, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz, Vers. einer Philos. der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Aufstellgn. Hegels über den Zweck und die Natur der h. Analysis, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857), Jahrbüch. d. Gegenwart, Tüb. 1844—48. Die Metaph. des Aristoteles, Text, Uebersetzg. u. Commentar, Tüb. 1846—48. Gesch. der

Philos. im Umriss, Stuttg. 1848. 8. Aufl. 1873. Gesch. der griech. Philos., hrsg. von Karl Köstlin, Tüb. 1859. 2. Aufl. 1870 (69).

G. W. Snellman, Versuch einer specul. Entwickelg. der Idee der Persönlichkeit, Tüb. 1841.

Theod. Sträter, Studien zur Gesch. der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

Dav. Friedr. Strauss (geb. 1808 in Ludwigsburg, gest. 8. Februar 1874), das Leb. Jesu, krit. bearb., Tüb. 1835—36. 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheid. dieser Schrift, ebd. 1837—38. Zwei friedl. Blätter, Altona 1839. Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickelg. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. dargest., Tüb. 1840—41. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu „für das deutsche Volk", Lpz. 1864 (vgl. über dieselbe und über Renans Vie de Jésus Zeller in von Sybels hist. Zeitschr. XII, S. 70 ff., wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 434 ff.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Gesch., Berl. 1865 (eine Kritik der schleiermacherschen Vorlesungen über das Leben Jesu). Voltaire, 1. u. 2. Aufl., Lpz. 1870. Der alte u. der neue Glaube, 1872 u. ö. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Als Gegenschriften sind zu erwähnen: J. Huber, der alte u. der neue Glaube, 1873. H. Ulrici, der Philosoph Strauss, Halle 1873. Gesammelte Schriften von Strauss, eingeleitet u. mit erläuternden Nachweisungen versehen von Ed. Zeller, 12 Bde., Bonn 1876—78. Ueber Str. vgl. besond. Ed. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben u. seinen Schriften geschildert, Bonn 1874. C. Gust. Reuschle, Philos. und Naturw., zur Erinnerung an D. F. Strauss, Bonn 1874. A. Hausrath, Dr. Fr. Str. u. die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., Heidelb. 1876—78.

Hegels Unterscheidung von Begriff und Vorstellung hatte, wie Strauss selbst sagt, diesen frühzeitig dahin gebracht, die Vorstellungsform wirklich zu überwinden. Das Wunder muss nach ihm negirt werden, da es Unterbrechung des Naturlaufs durch Schöpferthätigkeit sein würde. Der ganze Schöpfungsbegriff kann aber zu Recht gar nicht bestehen, weil ja die Natur nur anders, d. h. äusserlich erscheinende Idee ist. Hieraus ergiebt sich leicht, dass der grössere Theil der biblischen Erzählungen auf Mythen beruhe, da sie mit ihren Berichten von Wundern nichts Wirkliches überliefern können, wenn auch Wahrheit in ihnen liegt. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt werde, aber nicht eine unwirkliche, sondern eine reelle, die Menschheit als der Gottmensch. In seiner Dogmatik betont Strauss, dass die christliche Religion als Theismus sich mit der Philosophie als Pantheismus nicht befreunden könne; das Dogma sei nur durch das idiotische Bewusstsein hervorgebracht. In dem alten und neuen Glauben spricht Strauss weniger entschieden den Materialismus aus, als dass er den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus nur für einen Wortstreit ansieht. Ihren gemeinsamen Gegner sollen beide im Dualismus haben, dem gegenüber sie beide als Monismus gelten, indem sie die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem Princip zu erklären suchen. Jede dieser beiden Betrachtungsweisen, die materialistische sowohl als die idealistische, soll consequent durchgesetzt in die andere hinüberführen. Verwerflich ist die Spaltung des Menschen in Leib und Seele, des menschlichen Daseins in Zeit und Ewigkeit, die Scheidung einer geschaffenen und vergänglichen Welt von einem ewigen Gott-Schöpfer. Wiewohl Strauss die Teleologie beseitigen will, indem er sich dabei auf die darwinsche Lehre stützt, ist eine gewisse Abhängigkeit von Hegel doch noch zu bemerken, insofern nach ihm in dem All Vernunft und Ordnung zu finden ist. Das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All ist für ihn die höchste Idee, und er fordert für dies sein Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Von der alten christlich-religiösen Weltanschauung hat er und haben sich, wie er meint, die Gebildeten der Gegenwart losgesagt, aber dennoch ist dieses Gefühl für das All noch Religion zu nennen. Die Erbauung durch den Cultus soll für den Gebildeten ersetzt werden durch Kunstgenuss. Des-

halb finden wir auch in dem letzten straussschen Buche, nachdem die Fragen: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? 3. Wie begreifen wir die Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben? behandelt sind, zwei Zugaben über unsere grossen Dichter und über unsere grossen Musiker.

Gustav Thaulow, Erhebg. der Pädagogik zur philos. Wissensch., od. Einleitg. in die Philos. der Pädag., Berl. 1845. Hegels Ansichten über Erzieh. u. Unterricht, aus Hegels sämmtl. Schriften gesammelt u. systemat. geordnet, Bd. I: Zum Begriff der Erziehung, Kiel 1853, Bd. II: Gesch. der Erziehung, ebd. 1854, Bd. III: Zur Gymnasialpädagogik u. Univers. Gehöriges, ebd. 1854. Einleitg. in die Phil. u. Encyclop. der Philos. im Grundrisse, Kiel 1862.

Günther Thiele, Grundriss der Logik u. Metaphysik, Halle 1878, bei dem wenigstens Manches an Hegel erinnert.

Wilh. Vatke, die menschl. Freih. in ihr. Verhältn. zur Sünde u. zur göttl. Gnade, Berl. 1841.

Friedr. Theod. Vischer, über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philos. des Schönen, Stuttg. 1837. Krit. Gänge 1—6, Tüb. 1844—73. Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, I: Metaph. des Schönen, II: die Kunst, III: die Künste, Reutl. und Leipz. 1846—57. Register, Stuttg. 1858. Ueber das Verhältn. von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858.

Johannes Volkelt, das Unbewusste u. der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traum-Phantasie, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik, Jena 1876. Im. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879.

Georg Weissenborn (gest. 4. Juni 1874), Vorlesgn. über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. Logik u. Metaph., Halle 1850—51. Vorlesg. über Pantheism. u. Theism., Marburg 1859.

Karl Werder, Logik als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1. Abth. Berl. 1841.

Eduard Zeller, platon. Studien, Tüb. 1839. Die Philos. der Griechen, Tüb. 1844 bis 1852. 2. Aufl. 1855—68, seitdem sind die ersten 3 Bde. in 3. und der erste in 4. Aufl. erschienen (s. o. Theil I, 5. Aufl., § 7). Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865. Zweite Sammlg., Lpz. 1877. Hieraus sind besonders hervorzuheben: Ueber Bedeutg. u. Aufgabe der Erkenntnisstheorie, zuerst ersch. Heidelb. 1862, mit Zusätzen aus d. J. 1877, die Politik in ihrem Verhältn. zum Recht, aus d. J. 1868, über d. Aufg. der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, aus d. J. 1868, über teleologische u. mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze, aus d. J. 1876, über Ursprung u. Wesen der Religion. Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz (Bd. 13 der „Gesch. der Wiss. in Deutschland"), Münch. 1872. 2. Aufl. 1875. Staat u. Kirche, Vorlesungen, Lpz. 1873. Antwort an Herrn Prof. J. H. v. Fichte, in Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philos., 1877, S. 267—298.

Zeller ist allerdings von Hegel ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken des ganzen hegelschen Systems, die apriorische Construction des Universums, aufgegeben. Er verlangt, dass die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen wieder aufgenommen werden, um eine sichere Grundlage für die philosophischen Forschungen zu schaffen, und stellt schon 1862 die Forderung, man müsse auf Kant zurückgehen und die Fragen, welche sich dieser vorlegte, im Geiste seiner Kritik neu untersuchen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden. Der Grundfehler Kants ist nun nach Zeller, dass er es für unmöglich erklärte, das Ansich der Dinge zu erkennen. Aber daraus, dass wir die Dinge nur unter den subjectiven Vorstellungsformen auffassen, folge nicht, dass wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich seien. Die Philosophie soll sich ganz und gar auf Grund der äusseren und inneren Erfahrung aufbauen. Dem Idealismus wird zwar sein Recht zugesprochen, aber er soll ergänzt werden durch einen gesunden Realismus.

Zum Naturalismus hat die hegelsche Philosophie Ludwig Feuerbach umgebildet. Dieser (geb. 1804 zu Landshut, Sohn des berühmten Criminalisten Anselm F., habilitirte sich 1828 in Erlangen, seit 1836 in Bruckberg, einem Dorfe zwischen

Ansbach und Bayreuth lebend, seit 1860 in Rechenberg bei Nürnberg in bedrängten Verhältnissen, gest. 1872) bezeichnet seine Entwickelung selbst: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“ Seine Vorlesungen eröffnete er als ausgesprochener Anhänger der absoluten Philosophie Hegels. Sein Werk: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, Nürnberg 1830 (anonym), ist pantheistisch-mystisch gehalten; der Tod ist die vollständige Auflösung des vollständigen individuellen Seins. Nur wer erkannt hat, dass es nicht nur einen Scheintod, sondern einen wirklichen Tod giebt, kann ein neues Leben beginnen und wird das Bedürfniss fühlen, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes und Unendliches zum Inhalt seiner gesammten Geistesthätigkeit zu machen. Die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens wird auf psychologische Weise erklärt. In seiner Schrift über Pierre Bayle aus d. J. 1838 hat Feuerbach den pantheistischen Standpunkt aufgegeben und neigt dem Atheismus zu. Besonders greift er hier die Theologie scharf an. Dem Theologen ist die Wissenschaft blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Das Fundament der Theologie ist das Wunder, das der Philosophie die Natur der Sache, die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit. Dogmen aufstellen heisst den Geist beschränken, da das Dogma nichts Anderes ist als ein Verbot zu denken., Nicht die Dogmen zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die sie entstehen, ist Sache der Philosophie. In „Philosophie und Christenthum“, Leipz. 1839, und „das Wesen des Christenthums“, Leipz. 1841 u. ö., führt er aus, dass die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine diametrale sei, da sie sich wie Phantasie, Gemüth einerseits, und Denken andererseits, wie Krankes und Gesundes zu einander verhielten. Glauben und Wissen sind nicht mit einander zu versöhnen. In der Religion will sich der Mensch befriedigen, da er aber nur Friede in seinem eigenen Wesen findet, so muss er sich in Gott finden. Das egoistische menschliche Gemüth hat die Religion geschaffen: der Mensch steigert sein eigenes Wesen ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um durch Verehrung dieser Gottheit die Erfüllung der Wünsche zu verschaffen, welche ihm die Wirklichkeit nicht gewährt, die Religion entmenscht geradezu, sie bringt vom Allgemeinen ab und steigert so den Egoismus. Auch das jenseitige Leben ist nichts Anderes als das idealisirte Diesseits. Hiermit ist die Theologie in Anthropologie verwandelt. In den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“, 1842, den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“, Zürich 1843, dem „Wesen der Religion“, Leipz. 1845, 2. Aufl. 1849, und den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, gehalten 1848 in Heidelberg vor einem grösseren Publicum, gedruckt im 8. Bande der gesammelten Werke, nennt er die hegelsche Philosophie selbst noch Theologie, die vollständig überwunden werden müsse. Die wahre Philosophie soll nichts sein als Empirie; sie hat zur Aufgabe, zu erkennen, was wirklich ist, und dies ist das Sinnliche. Nur wo das Sinnliche anfängt, muss aller Zweifel weichen. In den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten zu finden; die Sinne, freilich die gebildeten des Philosophen, nehmen auch das wahre göttliche Wesen wahr: Wir fühlen auch Gefühle, erblicken auch den Blick des Menschen, deshalb ist der Mensch nicht als denkendes, als Vernunft-Wesen zu betrachten, wie es sonst die Philosophie thut, sondern, da der Mensch denkt als lebendiges wirkliches Wesen, als solches. Zu diesem Wesen gehört aber der Leib, ja der Leib ist geradezu das Ich, das Wesen des Menschen selbst. Und zwar ist der Mensch der einzige Gegenstand der Philosophie, diese muss in Anthropologie und Physiologie aufgehen. Keine andere Religion kann angenommen werden als die Naturreligion, d. h. man muss anerkennen, dass man abhängig von Naturgesetzen ist. Der Grund der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl, und zwar ist das, wovon man sich abhängig fühlt, die Natur; die

Unabhängigkeit von derselben ist der Zweck der Religion. Gott ist zwar später als ein von der Natur verschiedenes Wesen vorgestellt, aber die Eigenschaften Gottes als Allmacht, Allgüte, Ewigkeit sind nur Eigenschaften der Natur. Feuerbach treibt dann diesen Naturalismus auf die Spitze in dem Satze: der Mensch sei nur das, was er esse, und sagt sich von jeglicher Philosophie los. Seine späteren Schriften sind: „Theogonie", 1857, und „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie", 1866, beide in den gesammelten Werken erschienen. Sämmtliche Werke, Lpz. 1846—1866, 10 Bde. — Namentlich in den vierziger Jahren übte Feuerbach einen nicht unbedeutenden Einfluss aus, der aber um so geringer wurde, je mehr sich derselbe von der Philosophie entfernte, und je unmethodischer und unsystematischer er zu Wege ging.

Ueber L. Feuerb. s. C. Beyer, Leben u. Geist L. Feuerbachs, Festrede, Lpz. 1873, u. besond. Karl Grün, L. Feuerb. in sein. Briefw. u. Nachlass sowie in sein. philos. Charakterentwicklg., 2 Bde., Lpz. 1874.

Friedrich Feuerbach, ein Bruder Ludwigs, popularisirte die Lehre seines Bruders in: Grundzüge der Religion d. Zukunft, Zürich u. Nürnbg. 1843—44.

Eine ironische Caricatur der feuerbachschen Religionskritik war die Negation der Moral zu Gunsten des Egoismus durch Max Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt, gest. 1856): Der Einzige u. sein Eigenthum, Lpz. 1845.

Einen Realismus hat K. Chr. Planck ausgebildet, die Weltalter: I. Theil: Syst. des rein. Realism., Tüb. 1850, II. Theil: Das Reich d. Idealism. od. z. Philos. d. Gesch., ebd. 1851. Grundlinien einer Wissensch. d. Natur als Wiederherst. d. rein. Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Grundriss der Logik als krit. Einleitg. z. Wissenschaftslehre, Tüb. 1873. Anthropol. u. Psychol. auf naturwissensch. Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz u. natürliche Zweckmässigkeit, Nördl. 1877.

In Ferd. Röses „Individualitätsphilosophie" (über d. Erkenntnissweise des Absolut., Basel 1841; über d. Kunst z. philosophir., ebd. 1847; die Ideen v. d. göttl. Dingen u. uns. Zeit, Berl. 1847; die Psychologie als Einleitg. in d. Individualitätsphil., Gött. 1856) zeigt sich bereits die Hinwendung des deutschen philosophischen Bewusstseins zur Politik.

Eine Reihe von Männern vereinigte sich im Jahre 1837, um eine „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" herauszugeben, deren Zweck ein doppelter war: 1. die Interessen christlicher Speculation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden und namentlich auch auf Naturphilosophie und Anthropologie hinauszuwenden; 2. die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie auf philosophischen Boden zu ziehen und in speculativer Durchbildung sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniss entgegenzuführen. Die bedeutendsten der Philosophen, die ihre Mitwirkung versprachen, waren: H. Beckers, Burdach, Carus, C. Ph. Fischer, Fr. Hoffmann, Sengler, Steffens, Weisse; ausserdem betheiligten sich Theologen an der Zeitschrift, von denen zu nennen sind: Jul. Müller, Nitzsch, Neander, Rothe, Twesten, Herausgeber war J. H. Fichte. Diese Zeitschrift bildete lange Zeit den Mittelpunkt der Bestrebungen, welche die durch Schelling und Hegel angefangene Entwickelung der Philosophie zu entschiedenem Theismus hinzuführen suchten, und der Polemik gegen die entgegengesetzten Ansichten Auch nachdem die Zeitschrift 1847 ihren Titel geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" und sie unter der Redaction von Fichte und Ulrici vermittelndes Organ zu sein beabsichtigte für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten der damaligen Zeit, liess sie doch als ihr Ziel noch deutlich hervortreten den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, weil in dieser alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien. Später trat in die Redaction Wirth mit ein, bis nach dem Tode von Wirth und Fichte seit 1879 Ulrici die Zeitschrift allein redigirte. Auf Fichte und Weisse hat auch Schleiermacher einen wesentlichen Einfluss geübt. Verwandter

Art sind die philosophischen Forschungen Sécrétans, der besonders die Religionsphilosophie und Ethik, Pertys, der die Naturphilosophie und Anthropologie bearbeitet hat, wie auch des Schellingianers Huber und einiger Anderer, die hier mit aufgeführt sind.

Imm. Herm. Fichte (geb. 1797, gest. 1879), Sätze zur Vorschule der Theol., Stuttg. 1826. Beiträge z. Charakteristik d. neueren Phil., Sulzbach 1829, 2. Aufl. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt u. Ziel heutiger Phil., Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen, Heidelb. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee d. Persönlichk. u. der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834, 2. Aufl. Lpz. 1855. Speculative Theol., Heidelb. 1846—47. Syst. d. Ethik, Lpz. 1850—53. Anthropol., Lpz. 1856, 3. Aufl. 1876. Zur Seelenfrage, eine philos. Confession, Lpz. 1859. Psychol., die Lehre v. d. bewussten Geiste d. Menschen, 2 Thle., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer u. die Weltstellung des Menschen, eine anthropol. Untersuchung u. ein Beitrag z. Religionsphil., wie zu einer Philos. d. Gesch., Lpz. 1867. (Ueber das Verhältniss seiner philos. Richtung zu der weisseschen äussert sich Fichte in der Zeitschr. f. Phil. Bd. 50, Heft 3, Halle 1867, S. 262 ff. dahin, das Weisse nur eine Fortbildung der hegelschen Philosophie erstrebt habe, in welcher letzteren derselbe die früheren Richtungen sämmtlich aufgehoben glaube, er selbst dagegen dafür halte, dass wesentliche Momente früherer Philosophien, insbesondere der kantischen, in der hegelschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt seien, und dass der Fortschritt der Philosophie durch eine Wiederaufnahme dieser Momente und demgemäss auch durch eine volle Mitberücksichtigung der in anderm Sinne, als Schelling und Hegel, philosophirenden Denker der Gegenwart bedingt sei.) Vermischte Schriften, 2 Bde., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner u. Bericht über d. Hauptaufgaben gegenwärt. Speculation, Lpz. 1873. Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation. Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth u. seine Täuschungen, Lpz. 1878.

Fichte ging von der späteren Wissenschaftslehre seines Vaters aus, neigte sich aber eine Zeit lang auch Hegel zu. Schon 1832 forderte er, die Philosophie müsse zu dem Princip der Persönlichkeit zurückkehren, sie dürfe Gott nicht mehr als das Allgemeine, sondern müsse ihn als das Persönliche begreifen. Er stellt einen ethischen Theismus auf, indem durch denkende Vermittelung vom Endlichen aus die Frage über die Realität des Unbedingten entschieden werden soll. Zwei Gedanken, die er zu erweisen sucht, legt er zu Grunde: den Begriff der „Urposition“, des Bleibenden im Wechsel der endlichen Erscheinungen, einer Mannigfaltigkeit beharrlicher Realwesen, und den Begriff eines innerlichen Bezogenseins, eines ursprünglich geordneten Zusammengehörens dieser beharrenden Wesen, so dass sie nicht nur als an sich seiend, sondern auch als für einander daseiend zu denken sind. Durch den zweiten Begriff wird dann drittens der Begriff „einer diese mannigfach gegliederte Ordnung der Weltwesen aus der Ureinheit eines Gedankenentwurfs realisirenden und erhaltenden, mithin absolut intelligibeln Weltursache“ gefordert. Da nun die Weltthatsache es überall bestätigt, dass die in die Welt gelegten Zwecke nur um des Geschöpfes willen da sind, dessen innere Vollkommenheit, also dessen Wohlgefühl und Glückseligkeit zur deutlichen Absicht haben, so ist der Urgrund nicht nur als Schöpfer schlechthin, sondern als Schöpfer um des Geschöpfes willen, als Urguter, kurzum als ethisches Princip zu denken. Gott muss als der im causalen Sinne vor aller Welt und Schöpfung in sich vollendete, weltfreie absolute Geist gedacht werden. So sehr sich auch der Gedanke einer Welt-Immanenz Gottes aufdrängt, so darf doch die Transscendenz dadurch nicht geschmälert werden. — In seinen psychologischen Werken giebt Fichte der Phantasie zu weiten Raum, wie die letzte Schrift von ihm beweist.

Herm. Ulrici, über Princip u. Methode der hegelschen Phil., Halle 1841. Das Grundprincip d. Phil., Lpz. 1845—46. Syst. d. Logik, Lpz. 1852. Compend. d. Logik, ebd. 1860, 2. Aufl. 1871. Zur logischen Frage, Halle 1870. Glauben u. Wissen, Specul.

u. exacte Wissensch., Lpz. 1858. Gott u. d. Natur, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1866. Gott u. d. Mensch, Bd. I: Leib u. Seele, Lpz. 1866, 2. Aufl. 1874. Bd. II: Grundzüge d. prakt. Philos. 1. Das Naturrecht, 1872, u. andere antimaterialistische Arbeiten, ferner litteratur-historisch-ästhetische Schriften, insbes. Charakteristik der antiken Historiographie, Berl. 1833. Gesch. der hellen. Dichtung, Berl. 1835; über Shakespeares dramat. Kunst (1839, 1847), 3. Aufl., Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, aus d. Zeitschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sog. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, aus d. Zeitschr. f. Philos. Ueber d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879.

Schon 1841 trat Ulrici als strenger Kritiker Hegels, sowohl von dessen Princip als von dessen Methode auf, und im bestimmten Gegensatz zu diesem war sein Streben, auf Grundlage festgestellter Thatsachen, d. h. namentlich auf Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften eine idealistische Welt- und Lebensanschauung aufzubauen. Nach ihm ist die geistige Grund- und Urkraft die des Unterscheidens. Auf ihr beruht alles Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Gesetze dieser unterscheidenden Kraft sind die beiden logischen Grundgesetze, 1. das der Identität und des Widerspruchs, 2. das der Causalität. Aber die unterscheidende Thätigkeit vermag nur in ihrer Weise zu agiren, wenn sie die zu unterscheidenden Objecte nicht nur auf einander bezieht, sondern sie in bestimmten Beziehungen von einander unterscheidet, nach Quantität, Qualität, Gestalt u. s. w. Dies sind die allgemeinen logischen Begriffe, die Normen oder Kategorien, welche auch der unterscheidenden Thätigkeit inhäriren, und die wir unbewusst anwenden, wenn wir Vorstellungen bilden. Aber unser Denken ist nicht in schöpferischer Weise selbstthätig, sondern unsere Empfindungen und Gefühle, die Perceptionen des äussern und des innern Sinnes drängen sich uns auf, so dass wir sie haben müssen. Hierauf beruht alle Thatsächlichkeit. So setzt unsere gesammte Erkenntniss und Wissenschaft die beiden Factoren voraus, das logische Gesetz und die Thatsächlichkeit. Das Sich-insich-unterscheiden und was daraus folgt, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein, wird von keiner Naturkraft geübt. Deshalb muss die Seele als Trägerin dieser besondern Kraft auch als ein besonderes, von dem Naturwesen im engern Sinne verschiedenes Wesen gefasst werden. Sie ist nicht identisch mit den Atomen und den aus diesen gebildeten Dingen, welchen jene Kraft nicht zukommt. „Sie ist eine unlösbare, centralisirte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit zwar durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechselwirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Functionen aber nichtsdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Centrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken.“

Was die Lehre von Gott anlangt, so sucht Ulrici hier eine Vermittelung zwischen Deismus und Pantheismus. Der Begriff des Atoms involvirt das Geschaffensein der atomistisch gebildeten Welt durch eine unbedingte, göttliche, metaphysische Urkraft, ebenso setzen die bedingten Kräfte der Natur das Dasein einer sie bedingenden, an sich unbedingten Urkraft voraus. Ferner können die in der Natur waltende Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit nur gefasst werden als die Wirkung einer die Atome und ihre Kräfte nicht nur setzenden, sondern auch nach Absicht bestimmenden, selbstbewussten, geistigen Urkraft. So hat der Deismus Recht, und die Welt muss als Schöpfung Gottes, als ein Anderes von Gott Verschiedenes gefasst werden. Dagegen darf die Welt dem göttlichen Wesen nicht selbständig geschieden gegenüber gestellt werden ausser und neben Gott. Die Welt besteht auch nur durch Gott, nicht nur durch ihn, sondern auch in ihm. Gott ist nicht nur die nothwendige Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, sondern auch der Naturwissenschaft selbst. Es müssen die Bestimmtheiten der Dinge reelle Unterschiede der Dinge selbst sein, und wir werden uns dieser

Unterschiede durch unsere nachunterscheidende Thätigkeit bewusst. Diese mannigfaltigen Bestimmtheiten der Dinge nun, sowie unsere mannigfaltigen Vorstellungen sind nicht ursprünglich gegebene, sondern müssen als gesetzt von einer unterscheidenden Urthätigkeit angesehen werden. So ist die eine unterscheidende Urkraft vorauszusetzen. Ferner: Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden ethischen Kategorien haben weder in der Natur, noch im menschlichen Wesen ihren Ursprung; andererseits stehen die Gebiete des Natürlichen und des Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen Zusammenhang, dass sie für einander geschaffen sein müssen. Daraus folgt, dass ein Gott, d. h. ein geistiges und freies ethisches, nach ethischen Motiven wirkendes Wesen, die schöpferische Urkraft der Welt sei. Gott kann als absolute Idee vom menschlichen Geiste aus erfasst werden, indem das göttliche Wesen nicht nur nach den logischen, sondern auch nach den ethischen Kategorien unterschieden wird. Dies geschieht zum Schluss der Schrift „Gott und Natur", worin Ulrici eine speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit giebt.

Joh. Ulr. Wirth (gest. 1879), Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Lpz. u. Stuttg. 1836. System der speculativen Ethik, Heilbronn 1841—42 (I: reine Ethik, II: concrete Ethik). Die specul. Idee Gottes u. die damit zusammenhängenden Probleme d. Philos., Stuttg. u. Tüb. 1845. Philosoph. Studien 1851.

Christian Herm. Weisse (geb. 10. Aug. 1801, gest. 19. Sept. 1866 als Prof. in Leipzig; Nekrolog von Rud. Seydel, Lpz. 1866), über d. gegenwärt. Zustand d. philos. Wissenschaften, Lpz. 1829. Syst. d. Aesthetik als Wissensch. v. d. Idee des Schönen, Lpz. 1830. Ueber das Verhältn. d. Publicums z. Philos. in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, nebst einer kurzen Darstellung meiner Ansicht des Systems der Philos., Lpz. 1832. Die Idee der Gottheit, Dresd. 1833. Grundzüge der Metaph., Hamb. 1835. Evangelische Gesch., Lpzg. 1835, und andere auf die biblische u. kirchliche Theologie bezügliche u. religionsphilosophische Schriften, inbesondere: über d. Zukunft der evang. Kirche, 2. Aufl., Lpz. 1849; über die Christologie Luthers, Lpz. 1852; philos. Dogmatik od. Philos. d. Christenth., 3 Bde., Lpz. 1855, 60, 62; das philos. Problem d. Gegenwart, Lpz. 1842, worin er sich von der Solidarität mit Imm. H. Fichte lossagt. Für Weisses Stellung zur Philosophie der Gegenwart ist seine akademische Rede charakteristisch: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Lpz. 1847. Kleine Schriften z. Aesthetik u. ästhetisch. Kritik (über Schiller, Göthe etc.), hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1867. W.s Psychol. u. Unsterblichkeitslehre, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1869. (Ein Verzeichniss der sämmtlichen Schriften u. Abhandlungen Weisses giebt Seydel in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 55, 1869.) Syst. d. Aesthetik nach d. Collegienhefte letzt. Hand, hrsg. v. Rud. Seydel, Lpz. 1871.

Weisse vertritt in seinen früheren Schriften im Ganzen die Ansichten Hegels, später schloss er sich mehr an Schelling, auch an Jac. Böhme an. Schon 1829 hebt er Hegel gegenüber hervor, man könne nicht von den blossen Formen des Seins zu dem in diesen Formen erscheinenden Seienden gelangen. Dazu müsse die Erfahrung herangezogen werden. Das System müsse schliessen und gipfeln in der speculativen Theologie. In der „Idee der Gottheit" vergleicht er sich mit der Sibylle, da er der hegelschen Philosophie immer weniger Wahrheit zugestehe um den Preis immer höherer Zugeständnisse. Am meisten Anerkennung hat die Aesthetik Weisses gefunden. Wie Fichte sucht er im Gegensatz zu dem pantheistischen Idealismus Hegels einen ethischen Theismus auszubilden, in engem Anschluss an das christliche Dogma. Der Begriff des absoluten Geistes ist in der Freiheit von Vernunft, Gemüth und Wille eingeschlossen. Der Dreiheit dieser Grundkräfte des absoluten Geistes entspricht die Dreiheit der Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten.

Joh. Gust. Friedr. Billroth (1808—1836), Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausg. von E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. Aufl. 1844, der sich den Ansichten Weisses anschloss.

Heinr. Mor. Chalybäus (1792—1862), Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. Syst. der specul. Ethik, Lpz. 1850. Philosophie u. Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861. Polemisirend gegen Hegel und in geringerem Maasse gegen Herbart, versuchte er einen ethischen Theismus zu begründen, indem er der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gab und den menschlichen Grundtrieb zum praktischen Leben und zum ethischen Wirken an die Spitze der Philosophie stellte.

Friedr. Harms, Prolegomena zur Phil., Braunschweig 1852. Die von Gustav Karsten hrsg. „Allg. Encyclopädie der Physik“ enthält im ersten Bande, Lpz. 1856 ff., eine von Harms verfasste philosophische Einleitung. F. Harms, Abhandlungen z. systemat. Phil., Berl. 1868. Ueber d. Begr. d. Psychol. Aus Abhdlgn. d. Berl. Akad., Berl. 1874. Die Reform der Logik, ebd. 1874. Ueber d. Begr. d. Wahrheit, ebd. 1876. Die Formen der Ethik, ebd. 1878.

Karl Phil. Fischer, die Freiheit d. menschl. Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wiss. der Metaph. im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee d. Gottheit, Tüb. 1839. Specul. Charakteristik u. Krit. d. hegelschen Syst., Erlang. 1845. Grundzüge d. Syst. d. Philos. od. Encyclop. der philos. Wiss., Erlangen u. Frankfurt a. M. 1848—53. Die Unwahrh. d. Sensualismus u. Materialismus, mit besond. Rücksicht auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853. Fischer hat unter Polemik gegen Hegel sich vielfach durch Baader anregen lassen.

Jakob Sengler (1799—1878, seit 1842 Prof. in Freiburg), die Idee Gottes, Heidelb. 1845—52. Erkenntnisslehre, Heidelb. 1858. Göthes Faust, 1873. — Er versuchte auch besonders, die Persönlichkeit Gottes zu begründen. Vgl. über ihn L. Weis: J. S. Eine Skizze seines Lebens und seiner Gottesidee, in d. Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1879.

Leop. Schmid (geb. 1808, gest. als Prof. d. Philos. in Giessen 1869), Grundzüge der Einleitg. in die Philos., Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichk., Giessen 1862. Schmid schloss sich den Bestrebungen Senglers und K. Ph. Fischers an. Vgl. über ihn B. Schröder u. Friedr. Schwarz, L. Sch.s Leben u. Denken, Lpz. 1871.

Em. Aug. von Schaden (geb. 1814, gest. 1852), Prof. in Erlangen, System der positiven Logik, Erlangen 1841. Vorlesungen über kanonisches Leben und Studium, Marb. 1845 (im 2. Th. derselben findet sich sein System in den Grundlinien). Ueber d. Gegensatz d. theistischen u. pantheistischen Standpunkts, Erlang. 1848; ein Sendschreiben an L. Feuerbach, worin er besonders die Frage nach der Persönlichkeit des Absoluten behandelt. Er schliesst sich vielfach der theosophischen Richtung Baaders an. Vgl. über ihn Fr. Thiersch, Erinnerungen an E. A. v. Sch., 1853.

F. X. Schmid (aus Schwarzenberg), christl. Religionsphilos., Nördl. 1857. Entwurf eines Syst. d. Philos. auf pneumatolog. Grundlage, 3 Theile (Erkenntnislehre, Metaph., Ethik), Wien 1863—68.

J. W. Hanne, die Idee der absol. Persönlichk. od. Gott u. sein Verhältn. z. Welt, insonderheit z. menschl. Persönlichk., Hannov. 1861. Geist d. Christenth., Elberfeld 1867.

Maxim. Perty, anthropol. Vorträge, gehalten im Winter 1862—63 zu Bern, Lpz. u. Heidelb. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. u. Heidelb. 1865, 2. Aufl. 1876. Die Natur im Lichte philos. Anschauung, Lpz. u. Heidelb. 1869. Blicke in d. verborg. Leben d. Menschengeister, ebd. 1869. Die myst. Erscheingn. der menschl. Nat., 2. Aufl., Lpz. 1872. Die Anthropol. als d. Wissensch. v. d. körperl. u. geist. Wes. d. Mensch., Lpz. 1873—74. Der jetzige Spiritualismus u. verwandte Erfahrungen der Vergangenheit u. Gegenwart, Lpz. 1877. Erinnerungen aus d. Leben eines Natur- und Seelenforschers des 19. Jahrh., Lpz. 1879.

K. Sederholm, der geist. Kosmos, Lpz. 1859. Der Urstoff und der Weltäther, Moskau 1864. Zur Religionsphil. (aus der Zeitschr. f. Philos.), Lpz. 1865.

Conrad Hermann, Grundriss einer allgem. Aesthetik, Lpz. 1857. Philosophie der Geschichte, Lpz. 1870. Die Aesthetik in ihrer Geschichte u. als wissenschaftl. System, Lpz. 1875. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Lpz. 1875. Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philos., Lpz. 1877. Hegel u. die logische Frage d. Philos. in d. Gegenw., Lpz. 1878. (Hermann sucht die von dem hegelschen System aus „nächsthöhere neue allgemeine Wahrheit der philos. Weltanschauung“ aufzufinden.)

Rud. Seydel, Logik od. Wissensch. vom Wissen, Lpz. 1866 (schliesst sich zunächst an Chr. H. Weisse und an Schelling an). Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden (Eingeschaltet eine bisher ungedr. Abhandlung v. Chr. H. Weisse), Lpz. 1874.

Albert Peip, die Wissensch. u. das gesch. Christenth., Berl. 1853. Der Beweis des Christenth., Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die

Gesch. der Philos. als Einleitungswiss., eine Antrittsvorles., Gött. 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, hrsg. von Th. Hoppe, Gütersloh 1879.

Joh. Huber, Studien (über die relig. Aufklärg. im 18. Jahrh. z. Christologie, d. Statistik d. Verbrechen und d. Freih. d. Willens), Münch. 1867. Kleine Schriften (Lamennais, Jac. Böhme, Spinoza, Communismus u. Socialismus, die Nachtseiten von London, deutsches Studentenleben), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besond. Rücks. auf Häckels „natürl. Schöpfungsgeschichte“, ebd. 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, Münch. 1876. Die Forschung nach der Materie, Münch. 1877. Das Gedächtniss, ebd. 1878. Zur Philos. der Astronomie, ebd. 1878. Vgl. ob. Grdr. II, § 3 und § 20.

Friedr. Jul. Stahl (1802—1861, die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht, Heidelb. 1830—37, 2. Aufl. 1845, 3. Aufl. 1854—56, I. Bd., Gesch. der Rechtsphilos., 5. Aufl. Tüb. 1879), der theologisirende Rechtsphilosoph, hat durch den Neuschellingianismus nicht unwesentliche Impulse erhalten. S. ob. S. 285.

Wilhelm Rosenkrantz (geb. 1821, seit 1867 Ober-Appellationsgerichtsrath in München, gest. 1874), knüpft an die positive Philosophie Schellings unmittelbar an und sucht, dieselbe selbständig weiter bildend, die Philosophie der positiven Theologie anzunähern. Sein Hauptwerk: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, Bd. I, München 1866, wieder abgedruckt Mainz 1868, Bd. II, ebd. 1868. In diesem Werke steigt er von der Thatsache der äussern und innern Erfahrung zur Erkenntniss der letzten höchsten Einheit auf und entfaltet dann diese in synthetischer Weise in ihrer ganzen Ausbreitung. Neben einer Kritik der Kategorienlehre giebt er auch eine eigene scharfsinnige Kategorienlehre. In seinen: Principien der Theologie, nebst einer Einleitg. über d. Principienl. im Allgem., Münch. 1875, und seinen Principien der Naturwissenschaft, ebd. 1875, zeigt er, wie Gott nach seinem Wesen der Dreieinigkeit, seinen Eigenschaften, zu bestimmen sei, und wie der Natur und ihren Erscheinungen ein einheitliches geistiges Princip zu Grunde liegt. Die Lehre vom Geiste, die folgen sollte, ist nicht vollendet worden. Seine „Philosophie der Liebe“, siehe bei A. Entleutner, Naturwissensch., Naturphilos. u. Philosophie der Liebe, Münch. 1877. Vgl. über ihn: Müllner, Rosenkrantz' Philos., Wien 1877; s. auch die Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1876 und 1877.

Ant. Günther, Vorschule zur specul. Theol. des posit. Christenth., Wien 1828. 2. Aufl. 1846, 1848. Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie. Wien 1832. Janusköpfe (von Günther u. Pabst), Wien 1834. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835. Eurystheus und Herakles, Wien 1843, u. viele andere Schriften. Die von A. Günther und J. E. Veith (s. üb. diesen J. H. Löwe, Wien 1879) hrsg. Zeitschrift Lydia, Wien 1849—54, war ein Organ des Güntherianismus. An den Verhandlungen über den Güntherianismus haben sich u. A. als Gegner Günthers J. N. P. Oischinger (die günthersche Philos., Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (die günthersche Philos. u. die katholische Kirche, Köln 1853, wogegen P. Knoodt schrieb: Günther u. Clemens, Wien 1853), Michelis, (Kritik der güntherschen Philos., Paderborn 1864), betheiligt. Als Anhänger Günthers sind ausser Pabst, von dem „der Mensch u. seine Geschichte“, Wien 1830, „Giebt es eine Philosophie des Christenthums?“ Cöln 1832, und Veith zu nennen: Carl von Hock (gest. 1869), J. Merten, Hauptfragen d. Metaphysik, Trier 1840. Auf Universitäten huldigen der Lehre Günthers jetzt noch mehr oder weniger Knoodt in Bonn, Elvenich in Breslau, Weber ebendas., Löwe in Prag, Kaulich in Graz (Ueber d. Möglichk., die Grenze u. d. Ziel des Wissens, 2. Aufl., Graz 1870; Handb. d. Log., Prag 1869, der Psychol., Graz 1870; Syst. d. Metaphys., Prag 1874, der Ethik, 1877), Knauer in Wien. — Vgl. über Günther Lor. Kastner, d. philos. Systeme A. Günthers u. Mart. Deutingers, Progr. des Lyc. zu Regensburg, 1873. Th. Weber, Artikel über A. G. in der Encyclop. von Ersch u. Gruber, auch separat erschienen, 1878. Ernst Melzer, die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants u. Günthers, Neisse (ohne Jahr, 1879).

Ebenso wie der Güntherianismus war früher der gemässigte philosophisch-theologische Rationalismus des Hermes (geb. 1775, gest. 1831 als Professor in Bonn) und der Hermesianer der kirchlichen Censur erlegen. Vgl. über ihn: Esser, Denkschr. auf Georg Hermes, Köln 1832.

Anton Günther, geboren 1785, gestorben als Weltpriester in Wien in den dürftigsten Umständen 1863, glaubte durch einen cartesianisch-scholastischen Dualismus und Theismus den schellingschen und hegelschen Pantheismus überwinden zu

können. Im Jahre 1857 wurden zu Rom nach mehrjährigen Verhandlungen theologische und psychologische Sätze Günthers, der diesem Ausspruche laudabiliter se subiecit, als irrig verurtheilt. Seine Schreibweise war häufig sarkastisch und witzig, an Jean Paul erinnernd. Er tritt zwar als Gegner Hegels auf, hat aber doch von den hegelschen Gedanken Manches herübergenommen und sich auch vielfach an die hegelsche Methode angelehnt. Nicht nur die Vernunftwahrheiten hat nach ihm die Philosophie darzulegen, sondern auch die sogenannten Mysterien müssen in Betreff ihres Warum wissenschaftlich begriffen werden. Günther lässt das schelling-hegelsche Entwickelungsprincip für die „Natur" gelten, deren Gebiet er bis zu der empfindenden, vorstellenden und Begriffe bildenden „Seele" ausdehnt (im Gegensatz zu Descartes), stellt aber über diese Seele den „Geist" als ein selbständiges nicht an den Leib gebundenes Wesen. Mit diesem Dualismus griff er auf Descartes zurück und ging auch wie dieser vom Selbstbewusstsein aus. Ich finde, dass ich, einem Anderen preisgegeben, nicht für mich, sondern für dieses bin; daraus folgt meine Beschränktheit: ich finde mich als Leib, Materialität. Indem ich aber mich so finde, bin ich auch für mich, der Materie entgegengesetzt, Geist. Naturwesen und Geist sind nicht quantitativ von einander verschieden, sondern durchaus qualitativ verschiedene Substanzen. Durch das Bedingtsein des Selbstbewusstseins wird nun noch ein zweiter Dualismus erschlossen. Indem nämlich alles Negative, das im Endlichen liegt, negirt wird, erfasst man den Gedanken eines solchen, das ganz unbeschränkt und unbedingt ist, und so wird die Gottheit antipantheistisch über die Welt gestellt, welche letztere von Gott als seine Contraposition geschaffen ist. — Viel trug zur Verbreitung der güntherschen Lehre bei Johann Heinrich Pabst (1785—1838, lange Jahre österreichischer Militärarzt).

§ 31. Anfangs sehr isolirt, hat Herbart später einen zahlreichen Kreis von Schülern gefunden, und namentlich in Oesterreich ist die Zahl seiner Anhänger eine grosse. Bedeutendere Abweichungen von dem Meister sind verhältnissmässig wenig vorgekommen. Besonders nach der Seite der Psychologie und der Sprachphilosophie haben weitere Entwickelungen stattgefunden. Die namhaftesten unter den Herbartianern sind: Drobisch, Hartenstein, Strümpell, Thilo, Steinthal, Zimmermann. Unter denen, die mit Schärfe und Erfolg die herbartsche Lehre angriffen, ist besonders Ad. Trendelenburg zu erwähnen.

Die „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus", die von 1861 bis 1875 in 11 Bänden erschienen ist, zuerst redigirt von Allihn und Ziller, später von Allihn und Flügel, vertrat die Lehre Herbarts. Sie hatte es sich bei ihrem Erscheinen zur Aufgabe gemacht, „die eigentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im Besonderen deutlich darzulegen, sie von den bloss vermeinten und falschen zu unterscheiden und zu zeigen, was zur Lösung derselben vorzugsweise in Deutschland geleistet worden ist", und bei ihrem Aufhören glaubte sie, nachgewiesen zu haben, dass und in welcher Weise eine Reform der einzelnen philosophischen Disciplinen durch Herbart zu Stande gebracht sei und dass es nicht nöthig sei, sich Herbart gegenüber in corrigirender Weise zu verhalten und eigene, abweichende Ansichten geltend zu machen. Im I. Hefte des I. Bandes der Zeitschrift giebt Allihn als Anfang zu seiner Biographie Herbarts eine Zusammenstellung der Litteratur der herbartschen Schule. Spätere Hefte enthalten fortgesetzte Litteraturangaben.

Friedr. Heinr. Theod. Allihn, Antibarbarus logicus, Halle 1850; I. Heft: Einleitg. in d. allgem. formale Log., 2. Aufl. Halle 1853 (anonym). Der verderbl. Einfluss d. hegelschen Philos., Lpz. 1852. Die Umkehr d. Wissenschaft in Preussen, m. besond. Beziehg. auf Stahl und auf die Erwiderungen seiner Gegner Braniss und Erdmann, Berl. 1855. Die Grundlehren d. allgem. Ethik, nebst einer Abhandlg. üb. d. Verhältn. der Relig. zur Moral, Lpz. 1861.

Ludw. Ballauf, Abhdlgn. meist psychol.-pädagog. Inhalts, im Oldenburger Schulblatt, in der pädagog. Revue und dem pädagog. Archiv, und in der Zeitschr. für exacte Philos. (wo insbesondere in Band IV, Heft I S. 63—92 ein von Ballauf verfasster Artikel: „Von Beneke zu Herbart“ eine Vergleichung der beiderseitigen Doctrinen vom herbartschen Standpunkte aus enthält, die in theoretischem Betracht auf der Voraussetzung ruht, nur durch in der Erfahrung liegende Widersprüche könne ein Antrieb gegeben sein, die Erfahrung zu ergänzen und primitive Annahmen zu corrigiren, und zwar eben durch diejenigen Widersprüche, welche Herbart in partiellem Anschluss an die Eleaten etc. in gewissen Erfahrungsbegriffen gefunden haben will; Ballaufs Einwürfe gegen Benekes Eudämonismus aber beruhen zum Theil auf einer falschen Isolirung der Elemente des sittlichen Gesammturtheils gegen einander, zum andern Theil auf irrigerweise aus dem benekeschen Princip gezogenen Consequenzen, besonders auf einer Unterschätzung des Werthes, den auch nach diesem Princip die gesicherte rechtliche Ordnung haben muss). Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877.

Ed. Bobrik, de ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues prakt. Syst. der Logik, I, 1.: ursprüngl. Ideenlehre, Zürich 1838 (ist unvollendet geblieben).

Herm Bonitz, dessen Platonica und Aristotelica ob. erwähnt worden sind, ist hier auch als Mithrsg. (bis 1867) d. „Zeitschr. f. österr. Gymnasien“ und seit 1869 der berl. „Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen“ zu nennen, ferner als Verfasser eines Aufsatzes über philos. Propädeutik, in der Neuen Jen. Allg. Litt. Zeitg. 1846, No. 66.

H. G. Brzoska, üb. d. Nothwendigk. pädagog. Seminare auf der Universität und ihre zweckmässig. Einrichtg., Lpz. 1833. Brzoska war auch der Hrsg. der „Centralbibliothek für Litt., Statistik u. Gesch. d. Pädag. u. d. Unterrichts“.

Carl Seb. Cornelius, die Lehre v. d. Elektricität u. d. Magnetismus, Lpz. 1855. Ueb. d. Bildg. d. Materie aus einfach. Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens und räuml. Vorstellens, Halle 1861; Ergänzgn. dazu, ebd. 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866 (zwischen den Realen, die zu einem Massentheilchen mit einander verbunden sind, besteht nach C. nicht, wie bei Herbart, eine directe, sondern nur eine durch Aethersphären vermittelte Gemeinschaft). Ueb. d. Bedeutg. des Causalprinc. in d. Naturwissensch., Halle 1867. Ueb. d. Entsteh. d. Welt, m. bes. Rücks. auf d. Frage, ob unserm Sonnensyst. ein zeitl. Anfang zugeschrieben werden muss, gekr. Preisschr., Halle 1870, üb. d. Wechselwirkung zwisch. Leib u. Seele, Halle 1871, 2. A. 1875. Zur Theorie der Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, Halle 1880.

Franz Cupr, Sein od. Nichtsein der deutsch. Philos. in Böhmen, Prag. 1848. Grundriss d. empir. Psychol., Prag 1852.

Mathias Amos Drbal, üb. d. Ursachen d. Verfalls der Philos. in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculat. Syllogismus? (Linzer Gymnasial-Progr. 1857.) Ueb. das Erhab. (Linzer Gymnasial-Progr. 1858.) Ueb. d. Natur d. Sinne, populärwiss. Vorträge, Linz 1860. Lehrb. d. propädeut. Logik, Wien 1865, 3. Aufl. ebd. 1874. Empir. Psychol., Wien 1868, 2. Aufl. 1875. Prakt. Logik oder Denklehre, Wien 1872. Darstellung d. wichtigst. Lehren der Menschenkunde u. Seelenlehre, nebst einer Uebersicht der Gesch. d. Erziehgs.- u. Unterrichtslehre; in 3 Thln., Wien 1872 ff.

Mor. Wilh. Drobisch, Recens. üb. Herbarts Psychol. als Wissensch., im Novemberheft der Lpz. Littr.-Ztg. vom Jahr 1828. Recens. üb. Herbarts Metaph. in der Jen. Littr.-Ztg., Augustheft 1830. (Durch diese Recensionen ist besonders mit Erfolg auf die herbartsche Philosophie hingewiesen worden.) Philol. u. Mathem. als Gegenstände d. Gymnasialunterrichts betracht. m. besond. Bezieh. auf Sachsens Gelehrtenschulen, Lpz. 1832. Ueb. mathem. Didaktik, in der Lpz. Littr.-Ztg., 1832, No. 297. Beiträge zur Orientirg. üb. Herbarts Syst. d. Philos., Lpz. 1834. Neue Darstellg. d. Logik nach ihr. einfachst. Verhältn., nebst einem log.-mathem. Anhange, Lpz. 1836, 2. völlig umgearb. Aufl. 1851, 3. neu bearb. Aufl. 1863, 4. verb. A. 1875. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V., Lips. 1836—39. Grundlehren d. Religionsphilos., Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842. Ueb. d. mathem. Bestimmg. der musikal. Intervalle, in: Abh. der fürstl. jablonowskischen

Gesellsch., Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychol. de perfectis notionum complexibus, Lips. 1846. Erste Grundlinien d. mathem. Psychol., Lpz. 1850. Ueb. d. Stellg. Schillers zur kantischen Ethik, aus den Berichten der K. S. Gesellsch. der Wiss., besond. abgedr., Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Die moral. Statistik und die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueb. d. Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876.

Friedr. Exner, üb. Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (aus den Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss.). Die Psychol. d. hegelschen Schule, Lpz. 1843, 2. Heft, ebd. 1844. Ueb. Leibnizens Universalwissenschaft, Prag 1833 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). Ueb. d. Lehre v. d. Einheit des Denk. u. Seins, ebd. 1848 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.).

Otto Flügel, der Materialismus, Lpz. 1865. Das Wunder u. d. Erkennbarkeit Gottes, Lpz. 1869. Die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen: histor.-krit. dargestellt, Cöthen 1876. Die Seelenfrage, Cöthen 1878.

Foss, die Idee d. Rechts in Herbarts Ethik, Realschulprogr., Elbing 1862.

Aug. Geyer, Gesch. u. Syst. d. Rechtsphilos., Innsbruck 1863. Ueb. d. neueste Gestaltg. d. Völkerrechts, Rede, Innsbruck 1866. Abhandlg. in der Zeitschr. f. exacte Philos. u. im Gerichtssaal (d. Kampf ums Recht, aus Anlass v. Jherings gleichn. Schrift, 1873, Heft 1.)

F. E. Griepenkerl, Lehrb. der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrb. der Logik, 2. Ausg., Helmstädt 1831. Briefe über Philos. u. besond. über Herbarts Lehren, Braunschw. 1832.

H. F. Haccius, kann d. Pantheism. eine Reform. der Kirche bilden? Hannover 1851.

Gust. Hartenstein, de methodo philosophiae, log. legibus astringenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme u. Grundlehren d. allgem. Metaph. Lpz. 1836. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueb. d. neust. Darstellgn. u. Beurtheilgn. d. herbartschen Philos., Lpz. 1838. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840. Die Grundbegriffe d. ethisch. Wissenschaften, Lpz. 1844. De materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846. Ueb. d. Bedeutg. d. megarisch. Schule f. d. Gesch. d. metaphys. Probleme, Lpz. 1847 (aus d. Berichten üb. d. Verhandl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.). Darstellg. d. Rechtsphilos. des Grotius (aus Bd. I der Abh. der phil.-hist. Cl. der K. S. Ges. d. Wiss.), Lpz. 1850. De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine, Lips. 1856. Ueb. d. wiss. Werth d. aristotel. Ethik (in d. Berichten d. ph.-hist. Kl. der K. G. der Wiss.), Lpz. 1859. Ueb. Lockes u. Leibn.s Lehre von d. menschl. Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philos. Abhandlgn., Lpz. 1870 (worin acht der angeführt. Abh. und neuntens eine Abhandl. üb. Leibniz' Lehre v. d. Verhältniss der Monaden zur Körperwelt, 1869, enthalten sind).

Carl Ludw. Hendewerk, Principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia. Regiom. 1839. Herbart u. d. Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenth. ebd. 1862.

Herm. v. Kayserlingk, Vergl. zw. Fichtes Syst. u. d. Syst. Herbarts, Königsb. 1817. Später ging Kayserlingk von der herbartschen Richtung ab. Er hat eine Autobiographie verfasst: Denkwürdigktn. eines Philosophen, oder Erinnergn. u. Begegnisse aus mein. Leben, Altona 1839.

Herm. Kern, de Leibnitii scientia generali commentatio, Progr. d. K. Pädag. in Halle 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertig. d. herbartsch. Metaph., Einladungsschrift z. Stiftungsfeier des herzogl. Gymn. in Coburg, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss d. Pädagogik, Berl. 1873 u. ö.

J. C. Uldar. Kramâr, d. Problem d. Materie, Olmütz 1871.

Franz L. Kvet, Leibnizens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857. Leibniz u. Comenius (aus den Abh. der K. Böhm. Ges. d. Wiss.), Prag 1857.

M. Lazarus, d. Leb. d. Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856—57, 2. Aufl. 2 Bde., 1876, 78. Ueb. d. Urspr. d. Sitten, Vortr. geh. zu Bern 1860, 2. Aufl. Berl. 1867. Ueb. d. Ideen in d. Gesch., Rectoratsrede, zu Bern 1863 geh., 2. Abdr., Berlin 1872. Zur Lehre v. d. Sinnestäuschgn., Berl. 1867. Ein psychol. Blick in uns. Zeit, Vortrag, Berl. 1872, 2. Aufl. 1872. Ideale Fragen in Reden u. Vorträgen, Berl. 1878. Lazarus und Steinthal geben seit 1859 die „Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft“ heraus.

Gust. Adolf Lindner, Lehrb. d. formal. Logik nach genet. Methode, Graz 1861 u. ö. Einleitg. i. d. Studium d. Philos., Wien 1866. Lehrb. d. empir. Psychol. als inductiver Wissensch., 4. Aufl. Wien 1875. Das Problem d. Glücks, psychol. Untersuchgn. über d. menschl. Glückseligk., Wien 1868. Ideen z. Psychol. d. Gesellsch. als Grundl. der Socialwiss., ebd. 1871 (70).

Franz Karl Lott, gest. 1874, üb. ihn Th. Vogt, Wien 1874. Herbarti de animi immortalitate doctr., Gött. 1842. Zur Logik (aus den Gött. Stud. bes. abg.), Gött. 1845.

Carl Mager, anfangs Hegelianer, später der herbartschen Richtung zugethan, hat die Zeitschrift begründet: Pädagogische Revue, 1840 ff., von 1849—54 herausg. von Scheibert, Langbein und Kuhn, von 1855—58 von Langbein allein. Statt derselben erscheint seitdem: Pädagogisches Archiv, herausg. von W. Langbein, Stettin 1859—73, seit 1874 von Krumme.

F. W. Miquel, Beiträge eines m. d. herbartschen Pädag. befreund. Schulmannes z. Lehre vom biograph. Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädag.-psychol. Lehre vom Gedächtniss, Hannover 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Pädagog. Abh. in den von Kern herausg. pädag. Bl. 1853 u. 54.

Jos. W. Nahlowsky, das Gefühlsleben, Lpz. 1862. Das Duell, sein Widersinn u. seine moral. Verwerflichk., Lpz. 1864. Die ethisch. Ideen, ebd. 1865. Grundzüge z. Lehre v. d. Gesellsch. u. dem Staate, ebd. 1865. Allgem. prakt. Philos. (Ethik) pragmat. bearb., Lpz. 1870.

Ed. Olawsky, die Vorstellgn. im Geiste des Menschen, Berl. 1868.

L. F. Ostermann, pädagog. Randzeichnungen, Hannov. 1850.

Preiss, Analyse d. Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, ebd. 1859.

Aug. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

G. L. W. Resl, die Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthet. Begriffe u. ästh. Urtheile, Czernowitzer Schulprogr., Wien 1857. Zur Psychol. der subj. Ueberzeugung, Pr., Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, über Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschweig 1833. Das speculat. Denken in s. Fortbewegung z. Idee, Berl. 1837 (bekundet Röers Fortbewegung zum Hegelianismus).

Gust. Schilling (gest. 1872) Lehrb. der Psychol., Lpz. 1851. Die verschied. Grundansichten über d. Wesen d. Geistes, Lpz. 1863. Beiträge z. Gesch. u. Kritik d. Materialismus, Lpz. 1867.

Hermann Siebeck, neben früher erwähnten historischen Arbeiten: das Wesen der ästhet. Anschauung, Berl. 1875. Ueb. das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss, Gotha 1879.

H. Spitta, die Schlaf- und Traumzustände der menschl. Seele, Tüb. 1878.

H. Steinthal, Grammatik, Logik u. Psychol., Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berl. 1877. Gesch. der Sprachwiss. bei d. Griechen u. Römern m. besond. Rücks. auf d. Logik, Berl. 1863—64. Abriss der Sprachw. I. Thl.: d. Sprache im Allgem. Einl. in d. Psychol. u. Sprachw., ebd. 1871. Seit 1859 giebt Steinthal mit Lazarus die oben erwähnte Zeitschrift heraus. Von Steinthal wird der Process der Apperception im herbartschen Sinne besonders betont und in seiner Bedeutung ausgeführt. Als specieller Anhänger Steinthals ist zu bezeichnen G. G. Glogau, Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berl. 1876. Zwei wissenschaftliche Vorträge üb. die Grundprobleme der Psychologie, Halle 1877.

Stephan, de justi notione quam proposuit Herb., diss. inaug., Gott. 1844. Ueber Wiss. u. Glaub., skeptische Betrachtgn., Hannov. 1846. Ueb. d. Verhältn. d. Naturrechts zur Ethik u. z. positiv. Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie d. Wissens, Gött. 1819. Psychol. zur Erklärg. der Seelenerscheinungen, Berl. 1824—25. (Halbherbartianisch.)

K. V. Stoy, Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philos. Propädeutik, Lpz. 1869—70 (1. Log., 2. Psychol.). Die Psychol. in gedrängt. Darstellg. ebd. 1871.

Ludw. Strümpell, de methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philos., Gött. 1834. Die Hauptpunkte d. herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840. De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Dorpat 1843. Die Pädag. der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Vorschule d. Ethik, Mitau 1845. Entwurf d. Logik, Mitau u. Lpz. 1846.

Die Universität u. das Universitätsstudium, Mitau 1848. Gesch. d. griech. Philos., zur Uebersicht, Repetition u. Orientirung. Erste Abth.: Gesch. der theoret. Philos. d. Griechen, Lpz. 1854. Zweite Abth., 1. Abschn.: Gesch. d. prakt. Philos. d. Gr. vor Aristoteles, ebd. 1861. Der Vortrag d. Logik u. sein didakt. Werth für die Universitätsstudien, mit besond. Rücks. auf die Naturwissenschaften (aus der Päd. Revue bes. abg.), Berl. 1858. Erziehungsfragen, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphys. Gebrauch in d. Naturwissensch., Lpz. 1871. Die zeitl. Aufeinanderfolge der Gedanken (in d. virchow-holtzendorffsch. Sammlg. Heft 143), Berl. 1872. Die Natur u. Entstehung der Träume, Lpz. 1874. Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere, Lpz. 1878. Psycholog. Pädagogik, Lpz. 1879.

G. F. Taute, die Religionsphilos. vom Standpunkte der Philos. Herbarts. I. Theil: allgem. Religionsph., Elbing 1840. II. Theil: Ph. des Christenth., Lpz. 1852. Die Wissenschaften u. Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, Rede, Königsb. 1848. Der Spinozismus als unendl. Revolutionsprincip u. sein Gegensatz, Rede ebd. 1848. Pädagog. Gutachten üb. die Verhandlungen der Berliner Conferenz für höh. Schulwesen, Königsb. 1849.

G. Tepe, die praktisch. Ideen nach Herbart, im Osterprogr. des Emdener Gymn. 1854, auch besond. Leer u. Emden 1861. Ueb. Freih. und Unfreih. des menschl. Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktisch. Ideen, Emden 1863.

C. A. Thilo, d. Wissenschftlk. d. modernen specul. Theol. in ihr. Principien beleucht., Lpz. 1851. Die Stahlsche Rechts- und Staatslehre in ihr. Unwissenschaftlk. dargethan, in d. krit. Zeitschr. f. d. gesammte Rechtswiss., Heidelb. 1857, Bd. IV., S. 385—424. Die Grundirrthüm. d. Idealismus, in ihr. Entwicklg. von Kant bis Hegel, in der Zeitschr. f. ex. Ph.: Bd. I., u. viele andere Abh. in eben dieser Zeitschrift. Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre, m. besond. Rücks. auf d. Rechtsansichten Stahls, Lpz. 1861. Ueb. Schopenhauers eth. Atheism., Lpz. 1868.

Carl Thomas, Spinozae syst. philos. delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840. Spinozas Individualismus u. Pantheismus, ebd. 1848. Die Theorie des Verkehrs, erste Abth.: die Grundbegriffe der Güterlehre, Berl. 1841.

C. A. D. Unterholzner, jurist. Abhdlgn., Münch. 1810. (Die 4. Abh. entwickelt d. philos. Grundsätze eines Strafsyst. m. besond. Rücks. auf Herbarts prakt. Phil.)

Th. Vogt, Form u. Gehalt in d. Aesthetik, Wien 1865. Lotts Krit. d. herbartsch. Ethik u. Herbs Entgegng. [Aus Sitzgsber. d. k. Ak. d. W.] Wien 1874.

Wilh. Fridolin Volkmann, Grundriss d. Psychol. v. Stdpkte. d. phil. Realism. aus u. nach genet. Methode, Halle 1856. Lehrbuch der Psychologie (zweite, sehr vermehrte Aufl. des vorig.), 2 Bde., Cöthen 1875, 76. Die Grundzüge d. aristotelischen Psychol. aus den Abh. der K. Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, X. Bd., Prag 1858. Ueber die Principien u. Methoden d. Psychol. in: Zeitschr. für ex. Philos. II, 1861, S. 33—71.

J. H. W. Waitz, die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Theod. Waitz, Grundlegung d. Psychol., Hamb. u. Gotha 1846, 2. Ausg. Lpz. 1877. Lehrb. d. Psychol. als Naturwiss., Braunschw. 1849. Allgem. Pädag. ebd. 1852, zweite verm. Aufl. mit einer Einleitg. über Waitz' prakt. Phil. herausg. v. Otto Willmann, ebd. 1875. Der Stand der Parteien auf d. Gebiete der Psychol. in d. „Allg. Monatsschrift f. Wiss. u. Littr.", ebd. 1852, Oct.- u. Nov.-Heft und 1853, Augustheft. Anthropol. d. Naturvölk., 6 Thle. Lpz. 1859 ff. (m. Benutzg. der Vorarb. d. Verf. fortg. v. G. Gerland), 2. Ausg. v. G. Gerland, Lpz. 1877 ff.

W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit d. ethisch. Principien bei den Hellenen u. ihre Erklärungsgründe, Progr. des joachimsthalschen Gymn., Berl. 1856.

O. Willmann, üb. d. Dunkelheit d. „allgem. Pädagogik" Herbarts, in Zillers Jahrb. d. Vereins f. wissensch. Pädag., 5. Jahrg. 1873, S. 124—150.

Theod. Wittstein, neue Behdlg. des math.-psychol. Problems v. d. Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannover 1845. Zur Grundleg. der math. Psychol., Z. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 341—358. Wittstein stellt neben die herbartsche und die von A. Lange (s. o. S. 351) als die wahre Consequenz der herbartschen Principien bezeichnete Hypothese über die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen eine dritte, wonach bei vollem Gegensatz zwischen a und b von a gehemmt wird $\frac{b^2}{a+b}$, von b aber $\frac{a^2}{a+b}$, also von a restirt $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ und von b restirt $\frac{b^2+ab-a^2}{a+b}$; demgemäss kann auch schon von bloss

zwei Vorstellungen, die in vollem (ebenso auch von zwei Vorstellungen, die in geringerem) Gegensatz sind, die stärkere die schwächere ganz aus dem Bewusstsein verdrängen; bei vollem Gegensatz ergiebt sich für die schwächere Vorstellung (b) der Schwellenwerth $\frac{1}{2}$ a ($\sqrt{5}$ — 1) = a . 0,618.

Ernst Friedr. Wyneken, d. Naturgesetz d. Seele, oder Herbart u. Schopenhauer, eine Synthese, Gött. Inaug.-Diss., Hannover 1869.

Tuiscon Ziller, über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilos. Ansichten, Lpz. 1853. Einl. in die allgemeine Pädagog. Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundl. zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, ebd. 1871. Giebt seit 1869 das „Jahrbuch d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik“ heraus.

Rob. Zimmermann, Leibniz' Monadologie, deutsch m. einer Abh. über L.s u Herbarts Theorie d. wirkl. Geschehens, Wien 1847. Leibniz u. Herbart, e. Vergleichg. ihrer Monadologien, Wien 1849. Ueber Bolzanos wiss. Charakt. u. philos. Bedeutg. in d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl., Oct. 1849. Ueber einige log. Fehler d. spinozistisch. Ethik, ebd. Oct. 1850 und April 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens, ebd. April 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, ebd. April 1854. Leibniz u. Lessing, e. Studie, ebd. Mai 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philos. Propädeutik, ebd. 1852. 3. Aufl. ebd. 1867. (Prolegomena, Logik, empir. Psychol., zur Einleitung in die Philos.) Ueber das Tragische u. d. Tragödie, Wien 1856. Gesch. d. Aesthetik als philos. Wissensch., Wien 1858. Schiller als Denker, ein Vortr. z. Feier s. 100jähr. Geburtstages in den Abh. der K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, XI. Band, Prag 1859. Philos. u. Erfahrg., eine Antrittsrede, Wien 1861. Allgem. Aesthetik als Formwissensch., Wien 1865 (mit d. Gesch. der Aesth. zus. u. d. T. „Aesthetik“, hist.-krit. und syst. Theil). Studien und Kritiken zur Philos. und Aesth., 2 Bde., Wien 1870. Seitdem sind von Z. noch einige auf die Gesch. d. Phil. bezügliche Abhandlungen erschienen.

Von logisch-metaphysischen Betrachtungen ausgehend, die den herbartschen verwandt sind, gelangt zu einer der parmenideischen nahe stehenden Doctrin A. Spir, die Wahrh., Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchsl. Denken, ebd. 1868. Forschung nach d. Gewissh. in der Erkenntniss d. Wirklichk., Lpz. 1868. Kurze Darst. der Grundzüge einer philos. Anschauungsweise, ebd. 1869. Erörterung einer phil. Grundeinsicht, ebd. 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken u. Wirklichk. Versuch einer Erneuerg. d. kritisch. Philos., Lpz. 1873, 2. Aufl. 1877. Moralität u. Relig., ebd. 1874, 2. Aufl. 1878. Empirie u. Philos., Lpz. 1876. Als oberster unmittelbar gewisser Grundsatz, der nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, wird von Spir der Satz der Identität angesehen, formulirt: In seinem eigenen Wesen ist jedes Ding mit sich selbst identisch. Eine allgemeine Prämisse aus der Erfahrung aber ist die, dass die Erfahrung keinen einzigen Gegenstand enthält, der mit sich selbst vollkommen identisch wäre. Als allgemeine Folgerungen zieht er daraus, dass der Satz der Identität nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, vielmehr einen Begriff vom Wesen der Dinge ausdrückt, welcher dem Denken a priori eigen ist, ferner, dass das eigene Wesen der Dinge jenseits der Erfahrung liegt, und endlich, dass die Erfahrung die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich, ihrem eigenen Wesen nach, beschaffen sind, oder dass die Erfahrung Elemente enthält, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören. Als specielle Folgerungen ergeben sich nach der ontologischen Seite, dass es in Wirklichkeit nur Eine Substanz giebt, dass das eigene Wesen der Dinge unbedingt ist, keine Relativität in sich enthalten kann, dass es beharrlich, unveränderlich ist, dass es auch selig und vollkommen ist.

Mit der herbartschen Aesthetik verwandt ist d. zeisingsche. Ad. Zeising, ästhet. Forschgn., Frankf. 1855. (Die ästhetische Bedeutung des sog. goldenen Schnitts, welchem gemäss eine Linie, deren Länge = 1, in die beiden Abschnitte μ und m nach dem Verhältniss μ : m = m : 1 getheilt wird, wo m = $\frac{1}{2}$ ($\sqrt{5}$ — 1) und μ = 1 — m = $\frac{1}{2}$ (3 — $\sqrt{5}$), findet Zeising darin, dass derselbe die vollkommenste Vermittelung zwischen den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Gleichheit 1 : 1 und der absoluten Verschiedenheit 1 : 0 sei, oder zwischen der ausdruckslosen Symmetrie und dem maasslosen Ausdruck, der starren Regelmässigkeit und der ungebundenen Freiheit). Relig. u. Wissenschaft, Staat und Kirche, Wien 1873.

Nicht sehr fern steht der herbartschen Richtung F. A. von Hartsen, Methode der wiss. Darst., Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, ebd. 1869. Untersuchgn. über Psych., Lpz. 1869. Untersuchgn. über Logik, ebd. 1869. Grundzüge

der Wiss. des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (französ. Paris 1872). Die Anfänge d. Lebensweish., Lpz. 1873. Grundzüge der Psychol., Berl. 1874, 2. Aufl., Halle 1877 (franz. Paris 1873). Die Moral des Pessimism., Nordhaus. 1874. Grundriss d. Philos., ebd. 1875. Vermischte philos. Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissenschaft, ebd. 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb. 1876.

§ 32. Ausser Hegel, Schelling und Herbart haben nachhaltigeren Einfluss auf die Entwickelung der Philosophie ausgeübt Schleiermacher, Schopenhauer, Beneke. Zu denen, deren Richtung Schleiermacher namentlich bestimmt hat, gehören die vorzüglich als Historiker der Philosophie bedeutenden Chr. Aug. Brandis und Heinr. Ritter. Ebenso sind von Schleiermacher, freilich auch theilweise von Hegel, angeregt die Philosophen Braniss, Romang, George, sowie der speculative Theologe Rothe u. Andere. Unter Schopenhauers Anhängern möchte Jul. Frauenstädt als der selbständigste und bedeutendste zu bezeichnen sein. Schopenhauers Einfluss hat sich besonders nach der pessimistischen Seite in der schöngeistigen Litteratur bemerklich gemacht. Beneke hat vorzüglich auf Pädagogen eingewirkt, doch haben sich auch Philosophen, wenigstens theilweise, an ihn angeschlossen, so Fortlage und Ueberweg.

Die auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen umfassenden Werke von Brandis und Ritter sind früher erwähnt. Auf Brandis' (geb. 1790, gest. 1867 als Prof. in Bonn) eigene philosophische Ansichten haben neben Schleiermacher auch Jacobi und Schelling eingewirkt. Vgl. über ihn A. Trendelenburg, zur Erinnerung an Ch. A. Br. in den Abhandlungen d. Berl. Akad., auch separat, Berl. 1868. Ritter (geb. 1791, gest. 1869 als Prof. in Göttingen) hat neben seinen geschichtlichen Werken besonders noch verfasst: Ueber d. Bildung d. Philosophen durch d. Gesch. d. Philos., Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleit. in d. Logik, Berl. 1823. Abriss der philos. Logik, ebd. 1824, 2. Aufl. 1829. Die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik und Metaphys., Göttingen 1856. Encyclopädie d. philosoph. Wissenschaft., 3 Bde., Göttingen 1862—64. Ueber die Unsterblichkeit, 2. Aufl., Lpz. 1866. Ernest Renan über d. Naturwissenschaft u. d. Gesch. mit d. Randbemerkungen e. deutsch. Philos., Gotha 1865. Philos. Paradoxa, Lpz. 1867. Ueber das Böse u. s. Folgen, hrsg. v. D. Peipers, Gotha 1869, 2. Ausg. 1876. Sein philosophisches Streben geht auf eine christlich-theistische Weltanschauung, indem er auch den Wunderbegriff und die Wirklichkeit der Offenbarung vertheidigt.

Jul. Braniss (geb. 1792, gest. 1873 als Prof. in Breslau), die Logik in ihrem Verh. z. Philos. geschichtl. betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubensl., Berl. 1824. Grundriss d. Logik, Breslau 1829. System d. Metaph., Breslau 1834. Gesch. d. Philos. seit Kant (vielmehr: bis zum Mittelalter), Breslau 1842. Die wissenschaftl. Aufg. der Gegenw., Breslau 1848. Ueber die Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische u. dynamische Naturauffassung, in: Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. z. Breslau, Bd. I, 1857. Br. verbindet mit schleiermacherschen und hegelschen Ansichten auch Anschauungen von Steffens. Vgl. C. A. Kletke, die geschichts-philos. Weltansch. v. Br., Breslau 1849. Einen Einfluss der Speculation v. Braniss scheint die Schrift zu bekunden: Jos. Jäkel, der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinism., Bern 1835. Syst. d. natürl. Theol., Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietism. u. Wissensch., Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Relig., Heidelb. 1870.

Franz Vorländer (geb. 1806, gest. 1867 als Prof. in Marburg), Grundlinien einer organischen Wissensch. d. menschl. Seele, Berl. 1841. Wissensch. d. Erkenntniss, 1847. Schleiermachers Sittenl. ausführlich dargestellt u. beurtheilt, 1851. Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatsl. der Engländer u. Franzosen, Marb. 1855 (s. o. S. 2).

Ad. Helfferich, die Metaphys. als Grundwissenschaft, Hamb. 1846. Der Organismus der Wissensch. u. d. Philos. der Gesch., Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berlin 1858.

Leop. George (geb. 1811, gest. 1874 als Prof. in Greifswald), Mythus u. Sage, Berl. 1837. Ueber Princip u. Methode d. Philos. mit Rücksicht auf Hegel u. Schleiermacher, Berl. 1842. Syst. der Metaph., Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psychol., Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868.

Rich. Rothe (1799—1867), die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theol. Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. neuausgearb. Aufl., ebd. 1867 bis 1871. Vgl. über ihn Friedr. Nippold, R. Rothe, Bd. 1—2, Wittenb. 1873, 74.

Einen wesentlichen Einfluss Schleiermachers bekundet u. A. auch Carl Schwarz, der Verfasser der Schrift: zur Gesch. der neuest. Theol., 3. Aufl., Lpz. 1864, wie auch des bereits S. 311 citirten Vortrags über Schleiermachers und Anderer Schriften. Auch auf J. H. Fichte, Chr. Herm. Weisse u. A. (s. o.) hat neben Hegel besonders Schleiermacher Einfluss geübt. Im schleiermacherschen Gedankenkreis steht grossentheils auch Felix Eberty, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; über Gut und Böse, 2 Vorträge, Berl. 1855. Wie viel Aug. Boeckh seinem Lehrer u. Freunde Schleiermacher verdanke, zeigt Bratuscheck in dem Aufsatze: „Boeckh als Platoniker", in: Philos. Monatsh., Bd. I, 1868, S. 257 ff.

Bei den Widersprüchen, die sich in Schopenhauers Philosophie finden, ist es natürlich, dass nur Wenige seiner Philosophie im Ganzen anhängen. Dagegen hat er anregend gewirkt theils auf erkenntniss-theoretischem Gebiete, theils auf ästhetischem und ethischem; die Frage des Pessimismus ist durch ihn besonders aufgekommen und in letzter Zeit vielfach behandelt worden. Die Spuren des schopenhauerschen Pessimismus sind weniger auf philosophischem als auf dem belletristischen Gebiete zu suchen.

Julius Frauenstädt (1813—1878) ist von einem dem Hegelianismus näher liegenden Standpunkte zur schopenhauerschen Doctrin übergegangen, hat sich aber auch dieser gegenüber die Selbständigkeit gewahrt, indem er namentlich in ethischen Fragen von ihr abweicht. Vgl. seine „Neuen Briefe über die schopenhauersche Philosophie", Lpz. 1876. Durch die „Briefe über die schopenhauersche Philosophie", Lpz. 1854, hat er besonders zur Verbreitung und Popularisirung der Lehre Schopenhauers beigetragen. Seine Schriften sind: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (nebst einem Briefe des Dr. Gabler an den Verf.), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller u. Göschel, Berl. 1839. Studien u. Kritiken zur Theol. u. Philos., Berl. 1840. Ueber das wahre Verhältn. der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Auf schopenhauerschem Standpunkt hat Frauenstädt ferner Schriften über die Naturwissensch. in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Lpz. 1855, über den Materialismus, ebd. 1856, Briefe über die natürliche Relig., Lpz. 1858, das sittl. Leben, ethische Studien, Lpz. 1866, Blicke in die intellect., phys. u. moral. Welt, Lpz. 1869, auch zahlr. Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften verfasst.

Treu hängt der schopenhauerschen Lehre an P. Deussen, die Elemente der Metaphysik, Aachen 1877.

Ziemlich nahe steht der Weltanschauung Schopenhauers Jul. Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Lpz. 1867. Zum Verh. zwischen Wille u. Motiv, eine metaphys. Voruntersuchung zur Charakterologie, Stolp u. Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, eine krit. Besprech. d. hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, 1871. Mosaiken u. Silhouetten, charakterographische Situations- u. Entwickelungsbilder, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz u. der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke u. Bedingungssatz, Lpz. 1877.

Nicht sehr fern steht Schopenhauer E. v. Hartmann (s. u.). Im Allgemeinen wahren den schopenhauerschen Standpunkt Phil. Mainländer, die Philosophie der Erlösung, Berl. 1876, Th. Meynert, zur Mechanik des Gehirnbaues, Wien 1874. Grossentheils auf Schopenhauers Doctrin gegründet ist Hippolyt Tauschinski, die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit u. der Liebe, Wien 1868. Auf Kant u. Schopenhauer fusst J. C. Becker, Abh. aus d. Grenzgebiet der Math. d. Philos., Zürich 1870.

Vielfach durch Schopenhauer ist angeregt Friedr. Nietzsche, die Geburt der Tragödie aus der Musik, 1872, 2. Aufl. Chemnitz 1878. Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873—1876 (1. Dav. Strauss, der Bekenner u. der Schriftsteller; 2. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; 3. Schopenhauer als Erzieher; 4. Rich. Wagner in Bayreuth). In seinen letzten Werken: „Menschliches, Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister“, Chemnitz 1878, u. einem Anhange dazu, Chemnitz 1879, der Wanderer u. sein Schatten, 1880, entfernt sich Nietzsche von jeder positiven Philosophie.

Den Pessimismus hat besonders nach Schopenhauer Ed. v. Hartmann weiter und tiefer zu begründen und als einzig richtige Lebensanschauung hinzustellen gesucht. In Folge davon ist für und wider den Pessimismus eine ganze Litteratur entstanden, deren bedeutendste Erzeugnisse folgende sind: A. Taubert (die Frau Ed. v. Hartmanns), der Pessimismus u. seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend und Weltschmerz, eine Rede geg. Schopenhauers und Hartmanns Pessimismus, Bonn 1872. Georg Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, I.-D., Wien 1872. Heinr. Schwarz, das Ziel der religiösen u. wissenschaftl. Gährung nachgewiesen an E. v. H.s Pessimism., Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Krit. des philos. Pessimism. der neuesten Zeit, Preisschr., Leiden 1875. W. Gass, Optimismus u. Pessimismus, der Gang der christl. Welt- u. Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, der Pessimismus, seine Begründung in der modernen Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung, Carlsruhe 1876. Joh. Huber, der Pessimismus, München 1876. James Sully, Pessimism. A history and a criticism, Lond. 1877. Caro, le Pessimisme au XIX. siècle. Leopardi—Schopenh.—Hartm., Paris 1878. Ludw. v. Golther, der moderne Pessimismus, mit einem Vorwort von Friedr. Theod. Vischer, Leipz. 1878.

Unter den Anhängern Benekes ist der bedeutendste Joh. Gottlieb Dressler, der, durch Benekes Erziehungslehre für dessen Richtung gewonnen, sich um die Erläuterung und Vertheidigung derselben sehr verdient gemacht hat. Ferner hat Beneke auf Carl Fortlage und Friedrich Ueberweg wesentlich eingewirkt.

J. G. Dressler (gest. 18. Mai 1867), Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychol. u. Pädagog., a. u. d. T.: Beneke u. d. Seelenl. als Naturwissensch., Bautzen 1840—46. Prakt. Denkl., Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie u. Log., Lpz. 1867, 3. Aufl. v. Friedr. Dittes u. O. Dressler, Lpz. 1872. Ausserdem hat Dressler zahlreiche Abhandlungen in pädagogischen Zeitschriften erscheinen lassen. Von ihm ist nach Benekes Tode desselben Lehrb. der Psychol. in 3. Aufl., Berl. 1864, 4. Aufl. ebd. 1877, u. B.s Erziehungs- u. Unterrichtslehre in 3. Aufl., Berl. 1864, herausgegeben worden. Von Dresslers Sohn O. Dressler ist ein Grundriss der physiolog. Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, erschienen und ein Lehrbuch der Anthropologie, 1. Bd., Lpz. 1876 ff.

Der Pädagog J. R. Wurst hat in seiner Schr.: „Die zwei ersten Schuljahre“ Benekes Sittenlehre pädagogisch verwerthet. Seine „Sprachdenklehre“ beruht ihrem Inhalt nach auf Karl Ferdinand Beckers Grammatik (dessen bedeutendstes Werk „Organism der Sprache“, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1841, ist), ihrer didaktischen Form nach zumeist auf Benekes Lehren. Kämmel hat zu Hergangs „Pädagog. Realencyclopädie“ Beiträge geliefert, die auf Benekes Doctrin beruhen, auch Artikel in Zeitschriften zur Pädagog. u. Gesch. der Pädagog. verfasst (Ueber Herodes Atticus in d. Jahrbb. f. Ps. u. Pädag. 1870 etc.). Neben pädagogisch. Schriften über die Entwickelung des Bewusstseins von Börner, Dittes, Ueberweg sind aus der benekeschen Schule hervorgegangen: Otto Börner, die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857; Friedr. Dittes, das Aesthetische nach seinem eigenthüml. Grundwesen u. seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854, Ueber Religion u. religiöse Menschenbildung, Plauen 1855, Naturlehre des Moralischen u. Kunstlehre der moralisch. Erziehung, Lpz. 1856, Ueb. d. sittl. Freiheit, Lpz. 1860, Grundriss der Erziehungs- u. Unterrichtslehre, Lpz. 1868 u. öft., Lehrb. der Psychol., 5. Aufl. 1876, Lehrb. d. prakt. Log., 6. Aufl., Lpz. 1876; Friedr. Schmeding, das Gemüth, G.-Pr., Duisb. 1868. Von Heinr. Neugeboren u. Ludw. Korodi ist eine Vierteljahrsschr. f. d. Seelenl., Kronstadt 1859—1861 herausgegeben worden.

Nicht für empiristisch genug hält den benekeschen Empirismus Reinhold Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in d. Philos., Berl. 1852, der seine Arbeit als Vollführung dessen, was Locke gewollt hat, bezeichnet, nämlich als Aufklärung über die philosophischen Begriffe zum Zweck der scharfen Bestimmung der philosophischen Fragen, wodurch deren Lösung bedingt sei. In seiner philosophischen Doctrin berührt sich Hoppe

zumeist mit Berkeley, will jedoch nur an dessen Grundansicht festhalten, dass das Ding nur in der Idee von Geistern existire, oder dass jedes Object der Erkenntniss Idee eines Subjects sei, tadelt aber, dass Berkeley die Abstraction nicht auf die Perception angewandt habe, wodurch der Begriff des Dinges gewonnen werde.

Benekes empirischen Standpunkt versetzt mit kantisch-fichtescher Speculation in freier Umbildung Carl Fortlage, System der Psychol., Lpz. 1855. Acht psycholog. Vorträge, Jena 1868. Sechs philos. Vorträge, ebd. 1869. Vier psycholog. Vorträge, Jena 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissensch. aus Speculation u. Erfahrung, Lpz. 1875.

Friedrich Ueberweg (geb. 1826 zu Leichlingen im Kreise Solingen, habilitirte sich 1852 in Bonn, 1862 ausserordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Königsberg, gest. 1871) stellte sich in seiner ersten Schrift „die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ ganz auf den Standpunkt Benekes. In „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“, Bonn 1857, 4. Aufl. 1874, versucht er, die Logik auf aristotelische Principien zu gründen. Er will die Mitte halten zwischen der subjectivistisch formalen Logik (Kant, Herbart), welche die Formen des Denkens zu den Formen des Seins ausser Beziehung setzt, und der metaphysischen Logik (Hegel), welche beiderlei Formen identificirt, in der Selbstbewegung des reinen Gedankens zugleich die Selbsterzeugung des Seins erkannt zu haben meint. Er will dem Aristoteles folgen, welcher in dem Denken das Abbild des Seins sieht, ein Abbild, das von seinem realen Correlate verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne doch mit ihm identisch zu sein. Von hier ausgehend, will er sich in derselben Richtung wie Schleiermacher, Ritter, Trendelenburg, Beneke mit seiner Bearbeitung der Logik bewegen. Es spiegelt sich nach ihm in der räumlich zeitlichen Ordnung der äusseren Wahrnehmung die eigene räumlich zeitliche Ordnung, und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objecte ab. Die sinnlichen Qualitäten aber, die Farben und Töne etc., die den Wahrnehmungsinhalt ausmachen, sind zwar als solche nur subjectiv und nicht Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen, als deren Symbole, in einem gesetzmässigen Zusammenhange. Ueberweg hat am wenigsten gegen die Bezeichnung seines Systems als eines Ideal-Realismus einzuwenden (vgl. seinen Aufsatz „Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 34, 1859). In der Psychologie huldigte er bald dem vollen Naturalismus, wie aus seiner sensualistisch — oder materialistisch — nativistischen Raumtheorie hervorgeht, die er dargestellt hat in der Zeitschr. f. rationelle Medicin von Henle u. Pfeuffer, 1859, III. Reihe, 5. Bd., 3. Heft. Die Vorstellungen befinden sich nach dieser Ansicht als ausgedehnt in dem Empfindungsraum, welcher identisch mit dem Anschauungsraum ist. Ueber seine spätere materialistische Weltanschauung, zu der er durch den intimen Verkehr mit Czolbe wohl zum Theil gebracht wurde, und die er in Briefen niedergeleg that, s. Lange, Gesch. des Materialismus, Bd. 2. Von Ueberweg handeln F. A. Lange, Fr. Ueberweg, aus d. altpreuss. Monatsschr., Bd. 8, S. 487 bis 522, auch separat, 1871, u. A. Lasson, Zum Andenken an Fr. Ueb., in: Philos. Monatsh., Bd. VII, 1872, S. 289—313.

§ 33. Bei der allseitigen Durchforschung der Geschichte der Philosophie ist es natürlich, dass man auch mehrfach in der Geschichte selbst nicht nur Elemente zu neuen Constructionen fand, sondern geradezu ältere Systeme wieder auffrischte. In dieser Beziehung sind namentlich hervorzuheben Aristoteles, der von Trendelenburg als der Philosoph der organischen Weltanschauung besonders geschätzt und benutzt wird, sodann Leibniz und schliesslich Kant, der seit 1855 etwa einer gründlichen Durchforschung, neuerdings in rein philologischer Weise, unterzogen wird, und auf den man von den verschiedensten Seiten zurückgehen will. In Folge dessen sind an Stelle der metaphysischen die erkenntniss-theoretischen Probleme mehr und mehr getreten. Als der bedeutendste unter den neuen Anhängern Kants ist zu nennen Fr. Alb. Lange.

Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntniss eine gemeinsame Basis theils in der Geschichte der Philosophie, theils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doctrinen (zumeist auf dem Gebiet der Logik), theils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft. Der Rückgang auf diese gemeinsamen Ausgangspunkte philosophischer Forschung, die Kritik einseitiger Doctrinen und die unternommene Reconstruction der Philosophie auf gesichertem Grunde, allerdings unter Mithinzunahme einiger ihm selbst eigenthümlichen Hypothesen, ist das wesentliche Verdienst des Aristotelikers Adolf Trendelenburg (geb. 1802 in Eutin, gest. 1872 als Professor in Berlin) um die philosophische Wissenschaft und um den philosophischen Unterricht. Unter den Trendelenburg eigenthümlichen Doctrinen ist die beachtungswertheste die Annahme einer constructiven, durch den Zweck geleiteten Bewegung, die der äussern Welt des Seins und der innern Welt des Denkens gemeinsam sei, so dass das Denken, als das Gegenbild der äussern Bewegung aus sich a priori, aber in nothwendiger Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, Raum, Zeit und Kategorien erzeuge. In dem schöpferischen Gedanken ruht nach der „organischen Weltanschauung" (vgl. oben zu § 9, S. 70) das Wesen der Dinge. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist, die Idee seines Wesens zu erfüllen, indem der Gedanke, der in ihm zum Selbstbewusstsein gelangt, das Begehren und Empfinden erhebt und dieses den Gedanken treibt und belebt. Nur im Staat und in der Geschichte entwickelt der Mensch seine menschliche Natur. Das Recht wahrt die äusseren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, dass das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Die äussere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen folgt aus der inneren Allgemeinheit der sittlichen Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist. Trendelenburg führt diesen Begriff des Rechts durch die verschiedenen Sphären vom Privatrecht bis zum Völkerrecht durch. Der Staat ist der universelle Mensch in der individuellen Form des Volkes. Das Ziel aller Staatsverfassung ist die Einheit der Macht. Gesinnung und wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte. — Viele der Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, namentlich der alten Philosophie, verdanken Trendelenburg die wesentlichste Anregung. Besonders ist das philologische und methodisch philosophische Studium des Aristoteles durch ihn in Aufnahme gekommen. Von bedeutender Wirkung ist seine scharfe Polemik gegen Hegels Dialektik und Herbarts Realismus gewesen.

Ausser Trendelenburgs oben erwähnten philologischen und historischen Schriften kommen hier noch insbesondere die didaktisch höchst werthvollen „Elementa logices Aristot.", Berol. 1836, 8. Aufl. 1878, nebst den zugehörigen „Erläuterungen", Berl. 1842, 3. Aufl. 1876, ferner die Hauptwerke: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 2. Aufl. Lpz. 1862, 3. Aufl. 1870, und: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik, Lpz. 1860, 2. ausgeführtere Aufl. ebd. 1868, in Betracht. An die logischen Untersuchungen schliesst sich die Schrift: Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. S. über Trendelenburg Herm. Bonitz, zur Erinnerung an Fr. Ad. Tr., Vortrag, gehalten in der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Fr. Ad. Tr., gelesen in der münch. Akad., München 1873. Ernst Bratuscheck, Biographie Ad. Tr.s, in den Philosophischen Monatsheften, VIII, 1872, u. separat Berl. 1873. Maxim. Sohr, Tr. u. die dialektische Methode Hegels, Halle 1874.

An Trendelenburg haben u. A. Carl Heyder, die arist. u. hegelsche Dialektik, I, Erlangen 1845, d. Lehre von d. Ideen in einer Reihe von Untersuch. über Geschichte u. Theorie ders., 1. Abth., Frankf. a. M. 1874. A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849, die Weltanschauungen u. deren

Consequenzen, Zürich 1854, Trendelenburgs log. Untersuchungen u. ihre Gegner, 1. Abhandlung, in: Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 54, Heft II; 2. Abhandlung, in: Philos. Monatshefte, IV, 6. März 1870, metaph. Untersuchungen, München 1875, das Problem des Bösen, München 1878, sich angeschlossen. In der erneuten Basirung der Logik auf aristotelische Principien kommt mit Trendelenburg auch Fr. Ueberweg überein (s. o.).

Auf den meisten katholischen Lehranstalten herrscht ein scholastisch modificirter Aristotelismus, insbesondere die thomistische Doctrin; doch hat in neuester Zeit, besonders in Oesterreich, auch der Herbartianismus einen grossen Einfluss gewonnen. Im Anschluss an Aristoteles und die Scholastiker stellt die Philosophie systematisch dar Georg Hagemann, Elemente der Philosophie (Logik u. Noëtik, 3. Aufl. Münster 1873, Metaph. 1869, 3. Aufl. Frbg. 1875, Psychol., 3. Aufl. Freibg. i. Br. 1874; ebenso sind F. J. Clemens (s. o. S. 379), Joseph Kleutgen (d. Philosophie der Vorzeit vertheidigt, 2. Aufl. Innsbruck 1878, 79) u. A. der Scholastik befreundet, ferner A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 4. Aufl., Mainz 1876. Sporadisch tauchen Versuche selbständiger Umgestaltung der Philosophie auf, wie der von Frohschammer, dem Herausg. der Zeitschrift „Athenaeum", Verf. von: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, München 1877, Monaden u. Weltphantasie, München 1879, mit polemischer Wendung einerseits gegen den Materialismus (s. u.), andererseits gegen die Hierarchie (das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869), der von Michelis (dem Verfasser der oben citirten Schriften über Platon, über Kant, einer Uebersicht über den Entwickelungsgang der Philos., der Philosophie des Bewusstseins, Bonn 1878, und anderer Schriften und Abhandlungen) etc. Ueber Bernh. Bolzano (1781—1848; Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837, Athanasia, ebd. 1838, Selbstbiogr., mit Einleitg., Anmerkungen u. einigen kleineren ungedruckten Schriften, neue Ausg., Wien 1875, etc.), der in manchem Betracht der leibniz-wolffschen Weise des Philosophirens sich anschliesst, s. M. J. Fesl und R. Zimmermann am oben S. 384) angef. Ort. Oischinger, Grundzüge z. Syst. der christlichen Philos., 2. Aufl., Straubing 1852; die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852. Martin Deutinger (1815—1864), Grundlinien einer positiven Philos., 1843—49, der gegenw. Zustand der deutschen Philos., aus d. handschriftl. Nachlass des Verstorbenen hrsg. von Lorenz Kastner, München 1866, knüpft mehrfach an Baader an und will eine Versöhnung zwischen Wissen u. Glauben stiften. (Vgl. L. Kastner, Mart. Deutingers Leben u. Schriften, Münch. 1875, G. Neudecker, der Philos. Deutinger u. ultramontane Sophistik, Würzburg 1877.)

Die leibnizische Grundansicht hat in eigenthümlicher Form erneut Michael Petöcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, der die Welt aus Seelen bestehen lässt; auf Leibniz, als den „eigentlichen Giganten der deutschen Philosophie", weist Joseph Durdik hin, indem er zugleich Newtons Gravitationsgesetz in den leibnizischen Gedankenkreis hineinzuverarbeiten sucht (Leibniz u. Newton, Halle 1869, Psychologie, Prag 1872). Auch M. Drossbach (s. u.) steht in einem verwandten Gedankenkreise.

Einen auf Bacon zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe, Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philos. in ihrem Conflict mit Wissensch. u. Sprache, Berl. 1831. Wendepunkt d. Philos. im 19. Jahrh., Berl. 1834. Gegenwart u. Zukunft d. Philos. in Deutschland, Berl. 1855. Gruppe hält dafür, das System sei die Kindheit der Philosophie, die Mannheit der Philosophie sei die Forschung.

Zahlreiche und zum Theil sehr bedeutende Anhänger hat die kantische Richtung, obschon eine Zeit lang weniger unter den Philosopen von Profession, als unter Vertretern positiver Wissenschaften und in dem weiteren Kreise der Gebildeten.

Zu Kants kritischem Grundgedanken bekennt sich F. Alb. Lange (geb. 1828 in Wald bei Solingen, gest. 1875 als Professor in Marburg), der Verfasser der „Gesch. d. Materialismus", Iserlohn 1866, 3. Aufl. Leipz. u. Iserlohn 1875 ff. Lange nimmt mit Kant angeborene Formen der Anschauung und des Urtheils als die Grundlage der gesammten Erfahrung an, hält aber die Deduction dieser angeborenen Formen für unmöglich und darum auch Kants „zukünftige Metaphysik" für eben so unmöglich, wie die alte Metaphysik. Die Entdeckung der obersten Verstandesbegriffe, die, wenn auch erst durch späte Abstraction zum Bewusstsein kommend, in der ursprünglichen und unabänderlichen Entfaltung der Verstandesanlage gegründet

sind, kann nur auf dem Wege der Induction erfolgen, unter Beihülfe der Kritik und der psychologischen Beleuchtung. Lange trennt noch entschiedener als Kant die sittliche Berechtigung der Ideen von ihrer objectiven Begründung, verweist aber im Unterschiede von Kant die sittlichen Ideen, die er mehr in der schillerschen als kantischen Weise fasst, mit Religion und Dichtung in ein gemeinsames Gebiet. Vgl. Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring u. Lange, Iserlohn 1876. M. Heinze, der Idealismus Fr. Alb. L.s in: Vierteljahrschr. f. wissenschaftl. Philos., I. Bd., 1877. In seiner Schrift über die Arbeiterfrage, Winterthur 1865, 2. Aufl. 1870, sucht Lange den Weg zu zeigen, auf welchem der exclusiven Wirkung der im Egoismus begründeten Regeln durch moralische Mächte Schranken gesetzt werden können. In „Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie“, Iserlohn 1877, behandelt er 1. formale Logik und Erkenntnisstheorie, 2. die Modalität der Urtheile, 3. das particuläre Urtheil und die Lehre von der Umkehrung der Urtheile, 4. die Syllogistik, 5. das disjunctive Urtheil und die Elemente der Wahrscheinlichkeitslehre, 6. Raum, Zeit und Zahl. — Die Ansichten Langes vertritt Hans Vaihinger in der eben genannten Schrift.

Einer der Ersten, welcher den Rückgang auf Kant forderte, war Ed. Zeller (s. o.), später that dasselbe in energischer Weise Otto Liebmann in: Kant u. die Epigonen, Stuttgart 1865. Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttgart 1868. In seiner Schrift über den objectiven Anblick, Stuttgart 1869, erkennt er bei lebhafter Polemik gegen Kants „Ding an sich“ doch thatsächlich unter den Bezeichnungen X und Y das, was Kant den Erscheinungen des äussern und innern Sinnes als transscendentales Object oder Ding an sich correspondiren lässt, an. Auch in seinem grösseren Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassb. 1876, 2. Aufl. 1880, vertritt er zwar im Ganzen den idealistischen Standpunkt, erkennt doch aber an, dass wir durch Ordnung der absolut realen Welt gezwungen werden, die empirischen Dinge und Ereignisse nach ihrer Grösse, Gestalt, Lage, Richtung etc. so anzuschauen, wie es in jeder uns gleichartigen Intelligenz geschieht, dass ferner auch die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen correspondiren muss der Ordnung des äussern Geschehens.

Zu den Philosophen der kantischen Richtung gehört insbesondere noch Jürgen Bona Meyer, der Verfasser der früher erwähnten Schriften: Thierkunde des Aristoteles, über Voltaire und Rousseau, über Kants Psychologie, über Fichtes Reden an die deutsche Nation, ferner einer Schrift zum Streit über Leib u. Seele, Hamb. 1856, über die Idee der Seelenwanderung, Hamb. 1861, philosophische Streitfragen, Bonn 1870, 2. Aufl. 1874, Weltelend u. Weltschmerz, Bonn 1872, zum Bildungsgang unserer Zeit, Bonn 1875, und anderer philosophischer u. pädagogischer Schriften u. Abhandlungen. Zu erwähnen ist hier auch Ernst Reinhold (Karl Leonh. R.s Sohn, 1793—1855, gest. als Prof. in Jena), welcher dem Kantianismus nahe stand. Vgl. über ihn: Apelt, E. R. u. die kantische Philosophie, Lpz. 1840.

Mehr oder weniger an Kant schliessen sich ferner Folgende an, wenn auch unter sich weder in der Interpretation noch in der Weiterführung der kantischen Lehren einig: Wilh. Tobias, Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann u. Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann u. Lasker, Berl. 1875, welcher hervorhebt, dass Alles, was nur durch die Berufung an das ausschliesslich Psychische im Menschen erledigt werden könne, nicht vor das Forum der beobachtenden Disciplinen gehöre, und die Ansicht zurückweist, dass zwischen theoretischer Philosophie und exacter Forschung viele inneren Beziehungen beständen, welche die Lösung gemeinschaftlicher Probleme durch gemeinsame Forschung erhoffen liessen. A. Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876, Kant u. Helmholtz, über den Ursprung u. die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome, Lahr 1878. A. Stadler, die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philos., Lpz. 1876. Weit über den kantischen Standpunkt geht hinaus und strebt nach einer auf Grund einer Vernunftanschauung, die aber von der intellectuellen verschieden sein soll, sich aufbauenden Weltansicht Joh. Witte, Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins, Bonn 1876, zur Erkenntnisstheorie u. Ethik, drei philos. Abhandlungen, Berl. 1877. Er will sich in diesem Streben mit Fr. Harms (s. o.) berühren. Seinen Schriften über Kant u. Maimon sind schon erwähnt.

Um die Darlegung kantischer Gedanken hat sich besonders verdient gemacht Hermann Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung, Berl. 1871, Kants Begründ. d. Ethik, Berl. 1877, sowie mit strenger Kritik Ernst Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berl. 1876, ein Werk, das zugleich eine „kritische Studie über d. Grundlagen der theoret. Philosophie“ ist. Laas ist nicht zu den Kantianern zu rechnen, neigt vielmehr zur Annahme einer Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen selbstgenügsamen Weltsystem zusammengeschlossenen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transscendenten Zeit. Ausserdem hat Laas verfasst: Idealismus und Positivismus, 1. allgemeiner u. grundlegender Theil, Berl. 1879, u. verschiedene auf Pädagogik und Geschichte derselben bezügliche Werke. Weitere die Kantphilosophie betr. Schriften Anderer sind oben bei der Litteratur zu Kant erwähnt.

Obschon nicht Kantianer und überhaupt keiner philosophischen Partei zugewendet, verehrt doch Kant mehr als irgend einen anderen Philosophen der Neuzeit Karl Alexander Freiherr v. Reichlin-Meldegg (s. seine Autobiogr. „d. Leben eines ehemal. römisch-kathol. Priesters, Heidelb. 1874). In seiner Psychol., Heidelb. 1837—38, sucht er dasjenige zu geben, was sich durch die Erfahrung constatiren lässt, d. h. durch die Thatsachen des eigenen Selbstbewusstseins und die Beobachtungen Anderer, unter Benutzung des physiologisch Erforschten. Vgl. auch dessen: Autolatrie, ein Geheimniss der junghegelschen Philos., Sendschreiben an L. Feuerbach, Pforzheim 1843, und die anonyme Schrift: der neue Reineke Fuchs, Stuttg. 1844; Syst. der Logik nebst Einleitg. in d. Philos., Wien 1870. In ähnlicher Weise forscht F. G. Germar, die alte Streitfrage, Glauben od. Wissen, beantw. aus d. bisher verkannten Verhältn. von Tact und Prüfung, Zürich 1856.

Unter den Naturforschern ist neben Apelt, Schleiden etc. namentlich auch Helmholtz zu erwähnen, der die Verwandtschaft zwischen der transscendentalen Aesthetik Kants und der heutigen physiologisch-psychologischen Theorie der Sinneswahrnehmung hervorhebt (physiologische Optik, zuerst 1866, die Thatsachen der Wahrnehmung, Berl. 1879). Schon 1855 hatte Helmholtz erklärt, es dürfe sich kein Zeitalter der Aufgabe, welche der Philosophie immer bleiben werde, die Quellen unseres Wissens und den Grund seiner Berechtigung zu untersuchen, ungestraft entziehen. Ferner sind hier zu nennen der Physiologe C. Rokitansky, A. Classen, Physiologie des Gesichtssinns, zum ersten Mal begründet auf K.s Theorie der Erfahrung, Braunschw. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879. Mit dem kantischen Kriticismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf dem kantischen Apriorismus und Subjectivismus ruhend, ist die gegenwärtig bei vielen Naturforschern herrschende Maxime, alles, was jenseits der Grenzen exacter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntniss schlechthin auszuschliessen und dem blossen „Glauben“ völlig anheimzugeben, die philosophischen Versuche hypothetischer Ergänzung des exact Erforschten zu einem Gesammtbilde der natürlichen und geistigen Wirklichkeit aber möglichst abzulehnen, wie z. B. Rud. Virchow principiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich ist, Zeugniss ablegen“ will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „Flüssiges“ sei, dem Glauben das (halb ironisch behandelte, aber in seiner unermesslichen socialen Bedeutung unangetastet gelassene) „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein“, zugesteht (s. Virchow, vier Reden über Leben u. Kranksein, Berl. 1862, Vorrede), während freilich zugleich Virchow an eben diesen von der Wissenschaft abgetrennten „Glauben“ die demselben nicht ohne Inconsequenz erfüllbare Anforderung stellt, mit den Ergebnissen empirischer Forschung sich abzufinden. Ueber die psychologischen Fragen und über das Verhältniss der Naturwissenschaft zu dem Glauben äussert sich Virchow besonders in der Abhandlung über die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftl. Medicin, verfasst 1849, wieder abgedruckt in Virchows gesammelten Abhandlgn. zur wissensch. Medicin, Frankf. a. M. 1856, S. 1—56, und in dem Aufsatz über Empirie u. Transscendenz, im Archiv für patholog. Anat. u. Phys. VII, Heft I. Zu den Naturforschern, die ihre Studien auch metaphysisch u. erkenntniss-theoretisch begründen, gehört der Astronom C. F. Zöllner, dessen Buch „über die Natur der Kometen, Beiträge zur Gesch. u. Theorie der Erkenntniss“, Lpz. 1872, in zwei Auflagen erschien. Zöllner hatte schon frühzeitig darauf hingewiesen, dass Kant manche Resultate der Naturwissenschaften vorausgenommen hat. In seinen wissenschaftlichen Abhandlungen, 3 Bde., Lpz. 1878—79, hat sich Z. entschieden dem Spiritismus zugewandt.

§ 34. Grosses Aufsehen und grosse Aufregung hat eine Reihe von Jahren der jetzt in Abnahme begriffene Materialismus-Streit hervorgebracht. Durch den Entwickelungsgang der neuesten Philosophie

und Naturwissenschaft, welche letztere sich von der Philosophie, besonders durch die schellingschen Lehren abgeschreckt, mehr und mehr entfernte, namentlich durch die von Feuerbach und Anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus, brach dieser Streit 1854 in voller Heftigkeit aus. An ihm betheiligte sich vor Allen Carl Vogt auf der einen und Rud. Wagner auf der andern Seite. Die systematische Ausbildung des materialistischen Princips haben sich besonders Jac. Moleschott und Louis Büchner zur Aufgabe gesetzt. Mit dem Materialismus kommt in der Negation einer zweiten jenseitigen Welt überein Heinr. Czolbe. Allmählich trat gegen den Materialismus eine starke Opposition, nicht nur von Seiten der Philosophie, sondern auch von Seiten der Naturwissenschaften auf, so dass er in dem letzten Jahrzehnt bedeutend an Ansehen verloren hat. Er hat seine Verdienste um die Philosophie, indem er von phantastischen Speculationen zurückbrachte und auf die genauere Erforschung des mechanischen Zusammenhangs hinwies, arbeitet aber als Theorie für die Erklärung der Welt mit unbewiesenen Annahmen.

In den letzten Jahrzehnten hat sich dem mit der Frage nach dem Verhältniss von Kraft und Stoff und nach den realen Zwecken in der Natur eng verknüpften aber der positiven Naturforschung näher liegenden Problem der Entstehung der Arten seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werk vorzugsweise das naturphilosophische Interesse zugewandt. Auch auf die Ethik und andere Gebiete der Philosophie gewinnt die Descendenzlehre mehr und mehr Einfluss.

Von wesentlicher Bedeutung für die philosophische Erkenntniss ist die Reduction von Naturgesetzen, die durch positive Forschung ermittelt worden sind, auf gemeinsame Principien. Hier ist vor Allem zu nennen das Princip von der Erhaltung der Kraft. Auch die Untersuchungen über die Axiome der Geometrie können nicht ohne Einfluss auf die Philosophie bleiben.

Der Streit über den Materialismus, der schon früher besonders zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt und zwischen Liebig und Moleschott geführt worden war, kam in weiterem Umfange hauptsächlich auf Anlass des Vortrags, den Rud. Wagner auf der Naturforscher-Versammlung zu Göttingen 1854 „üb. Menschenschöpfg. u. Seelensubstanz“ hielt (gedr. Göttingen 1854) zum Ausbruch. Der erste Theil dieses Vortrags sucht darzuthun, dass die Frage, ob alle Menschen von Einem Paare abstammen, sich vom Standpunkte exacter Naturforschung aus eben so wenig bejahen, wie verneinen lasse, dass die Möglichkeit der Abstammung von Einem Paare physiologisch unbestreitbar sei, da wir immer noch physiognomische Eigenthümlichkeiten bei Menschen und Thieren entstehen und beharrlich werden sehen, welche, wenn auch nur entfernt, an die Rassenbildung erinnern, und dass daher die jüngsten Resultate der Naturforschung den biblischen Glauben unangetastet lassen. Der zweite Theil des Vortrags wendet sich gegen den Satz Karl Vogts: „die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer „Seele“ anschliessen; — sie erkennt in den Seelenthätigkeiten Functionen des Gehirns als des materiellen Substrats.“ Wagner geht auf den ältesten christlichen Standpunkt zurück, indem er behauptet, aus diesem Satze folge die praktische Consequenz, dass Essen und Trinken

die höchste menschliche Function sei; er hält die Naturwissenschaft nicht für reif, um aus ihrem Mittelpunkt heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden, und will in die Lücke des Wissens den Glauben an eine individuelle, beharrliche Seelensubstanz treten lassen, um nicht „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören." Als eine „Fortsetzung der Betrachtungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" liess Wagner bald hernach ein Schriftchen: „üb. Wiss. u. Glaub. mit besond. Beziehung auf d. Zukunft der Seelen", Gött. 1854, erscheinen, worin er, wie auch in dem „Kampf um die Seele", Gött. 1857, aus der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden successive, in den Naturlauf eingreifende Schöpfungsacte folgert, auf die Lehre von dem zukünftigen Gericht und der Wiedervergeltung die moralische Weltordnung basirt und der Seele, die er sich wie einen Gehirnäther vorstellt, nach dem Tode eine andere locale Existenz vindicirt, indem ihre Ueberpflanzung in einen anderen Weltraum eben so schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne zur Erde; eben so könne diese Seele einst zurückkehren und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werden. Gegen Wagners Auseinanderhaltung des Wissens und Glaubens und gleichsam „doppelte Buchhaltung", die er schon früher in seinen physiologischen Schriften und in Aufsätzen für die Augsburger Allgem. Zeitung bekundet hatte, hatte sich u. A. schon Lotze in seiner „medicin. Psychol." erklärt, da eine harmonische Gesammtüberzeugung ein wesentliches Bedürfniss des Geistes sei. Carl Vogt nahm den Fehdehandschuh, den Wagner ihm hinwarf, auf und kämpfte in: Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen 1854 u. ö., hauptsächlich mit der Waffe der Satire gegen dessen Ansichten an. In diesem Schriftchen kommt der vielerwähnte Satz vor: „dass die Gedanken etwa in demselben Verhältniss zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren." In wissenschaftlichem Zusammenhange geht Vogt in seinen physiolog. Briefen, Stuttg. 1845—47 u. ö., Bildern aus d. Thierleben, Frankf. a. M. 1852, u. Vorlesgn. über den Menschen, seine Stellg. in d. Schöpfg. u. in d. Gesch. der Erde, Giessen 1863, auf jene Fragen ein.

Für die Ausbildung und Verbreitung der materialistischen Weltanschauung haben wesentlich mit gesorgt: Moleschott, der Kreislauf d. Lebens, physiolog. Antworten auf Liebigs chemische Briefe, Mainz 1852, 4. Aufl. 1862; die Einheit des Lebens, Vortrag, geh. an der Turiner Hochschule, Giessen 1864, u. L. Büchner, Kraft u. Stoff, empirisch-naturphilos. Studien, in allgem.-verständl. Darstellg., Frankf. a. M. 1855, 14. Aufl. 1876 (das eigentliche Grundbuch des heutigen deutschen Materialismus, vielfach in fremde Sprachen übersetzt, auch im Auslande mehrfach bekämpft, in Frankreich von Paul Janet [dessen Schrift K. A. v. Reichlin-Meldegg ins Deutsche übers. hat, mit Vorrede von I. H. v. Fichte, Paris u. Leipzig 1866], in Italien von E. Rossi etc.). Natur u. Geist, Gespräch zweier Freunde über den Materialism. u. die realphilos. Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857, 6. Aufl. 1876. Physiolog. Bilder, Bd. I, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1872, Bd. II, 1875. Aus Natur u. Wissenschaft, Lpz. 1862, 3. Aufl. ebd. 1873. Sechs Vorlesgn. über d. Darwinsche Theorie von d. Verwandlg. der Arten, u. d. erste Entstehg. der Organismenwelt, Lpz. 1868, 3. Aufl. 1872. (Aus dem Engl. des Sir Charles Lyell hat Büchner ins Deutsche übertragen: das Alter d. Menschengeschlechts auf d. Erde u. d. Ursprung der Arten durch Abänderung.) Die Stellg. des Mensch. in d. Natur, Vergangenheit, Gegenw. u. Zukunft, Lpz. 1869; 2. Aufl. 1872. Der Gottesbegriff u. dessen Bedeutung f. d. Gegenwart, Lpz. 1874. — Die Materialität des Gedankens spricht bestimmt aus J. C. Fischer, die Freiheit des menschlichen Wollens oder d. Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871, das Bewusstsein, materialistische Anschauungen. Lpz. 1874.

Heinrich Czolbe (geb. 1819, gest. 1873; über ihn s. Ed. Johnson in d. Altpreuss. Monatsschr. X, 338—352) will sich mit der Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt begnügen und nicht noch eine übersinnliche annehmen. Er hat verfasst: Neue Darstellg. d. Sensualismus, Lpz. 1855; Entstehg. des Selbstbewusstseins, eine Antwort an Hrn. Prof. Lotze, ebd. 1856; die Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss, im Gegensatze zu Kant u. Hegel, naturalist.-teleolog. Durchführg. d. mechan. Princips, Jena u. Lpz. 1865; die Mathematik als Ideal für alle and. Erkenntniss, in der Ztschr. f. ex. Philos. Bd. VII, 1866; Grundzüge einer extensional. Erkenntnisstheorie. Ein räuml. Abbild v. d. Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung, herausg. v. Ed. Johnson, Plauen 1875 (Theil eines grösseren noch ungedruckten Werkes, das den Titel führen sollte: Raum und Zeit als die Eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räumliches Abbild von den Principien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philos. des Unräumlichen. Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philos. der Griechen. Gleichzeitig Darstellung der naturalistischen Weltauffassung Friedrich

Ueberwegs. — Ueber diesen s. ob.). Czolbes methodisches Princip ist das „sensualistische“, dass ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar, und dass das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, weshalb er principiell alles Uebersinnliche ausschliesst. Auf der vollen Anschaulichkeit und dem strengen Ausschluss alles Uebersinnlichen beruht der wissenschaftliche Vorzug der Mathematik, welche für alle andere Erkenntniss nicht nur als ein Fundament, sondern auch als ein ideales Vorbild dienen muss. In den beiden ersten der angeführten Schriften nimmt Czolbe neben den physikalischen und chemischen Vorgängen auch die organischen Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln. In der Schrift über d. Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss dagegen erklärt er diesen letztern Versuch für verfehlt, stellt der Materie und den zweckmässigen Formen als gleich ursprünglich „die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle oder die Weltseele“ zur Seite und verbindet mit diesen „drei fundamentalen Grenzen der Erkenntniss“ als „ideale Grenze der Erkenntniss“ den letzten Zweck der Welt, in dem ihre Einheit bestehe, nämlich „das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens.“ Das Streben nach diesem Glück in seinem wesentlichen Unterschiede von dem einseitigen Egoismus ist ihm das Grundprincip der Moral und des Rechts. Die Annahme der Räumlichkeit der Empfindungen und überhaupt aller psychischen Gebilde hält Cz. für nothwendig (so dass seine Psychologie zwar nicht als eine materialistische, wohl aber als eine extensionalistische zu bezeichnen ist). Um im Gegensatz zur punktualistischen Psychologie die Weltordnung als an und für sich zweckmässig denken zu können, betrachtet er sie als ewig und schreibt die gleiche Ewigkeit auch, obschon nicht den menschlichen Individuen, doch den einzelnen Weltkörpern zu, mindestens denjenigen, welche organische und beseelte Wesen tragen, insbesondere der Erde.*)

Eine Tendenz zu neuer Kirchenbildung (die von der freigemeindlichen sich dadurch zu unterscheiden behauptet, dass sie nicht Richtungslosigkeit oder Neutralität, sondern Ausschluss des „Uebersinnlichkeitsglaubens“ fordert, als positive Ziele aber „Vervollkommnung des menschlichen Wissens, der menschlichen Würde oder Moral und des menschlichen Wohlstandes“ bezeichnet) bekundet der Naturalismus bei Ed. Löwenthal, Syst. u. Gesch. des Naturalism., Lpz. 1861, 5. Aufl. ebd. 1868; Schleiden u. d. Darwinsche Artenentstehgs.-Humbug, Berl. 1864; eine Relig. ohne Bekenntniss, Berl. 1865; Monatsschrift f. Forschg. u. Krit. im Bereiche d. drei weltl. Facultäten, Dresd. 1868; der Freidenker, Organ d. international. Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresden 1870. In gewissem Sinne gilt das Gleiche noch auch von der anonymen Schrift: das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. Aufl. ebd. 1868. Die Grundzüge einer Natur- und Religionsgeschichte entwirft vom materialistischen Standpunkte aus Karl Wilh. Kunis, Vernunft u. Offenbarg., Lpz. 1870. Phil. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschftn., Studien über Gott, Welt, Unsterblk., Berl. 1873; das Naturerkenn. nach sein. angebl. u. wirkl. Grenz., ebd. 1873; die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen u. Wirken, Berl. 1876; das Leben, Berl. 1878) nennt den Aether als das einzige Kraftprincip Gott u. proclamirt eine neue Religion „welche allein Zukunft habe“ als sogen. Aetherismus, der zugleich der reinste Monotheismus sei.

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt im Materialismusstreit d. Hegelianer Jul. Schaller ein, Leib u. Seele, z. Aufklärg. über Köhlerglaube u. Wissensch., Weimar

*) Diese letztere Annahme möchte jedoch, wie sehr auch Czolbe das Gegentheil darzuthun sich bemüht, mit astronomischen und geologischen Thatsachen streiten, insbesondere mit der allmählichen Abnahme der Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Fluth, mit den Spuren allmählicher Erkaltung, wie auch mit der Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins eines die fortschreitende Bewegung hemmenden und allmählich die Bahnen der sämmtlichen Weltkörper verkleinernden Mediums; falls es ein widerstandleistendes Mittel giebt, so ist die Consequenz unabweisbar, dass im Fortschritt der Zeit sich unablässig, aber in stets wachsenden Zeiträumen, aus kleineren Massen grössere bilden, dass, während kleinere Körper früher, grössere (die Sonnen) später erkalten und erstarren, durch den Sturz der kleineren Körper auf die grösseren, des Mondes auf die Erde, der Erde auf die Sonne etc. der Zustand der Glühhitze von Neuem hervorgerufen werden und der gesammte Lebensprocess in immer grösseren Dimensionen sich erneuern muss, und zwar bis in Ewigkeit, falls die Materie an der Unendlichkeit des Raumes Theil hat, andernfalls nur bis zu einem um eine endliche Zeit von unserer Gegenwart entfernten Zeitpunkte.

1855, 3. Aufl. 1858. Vom schopenhauerschen Standpunkte aus unterscheidet Frauenstädt (Lpz. 1856) in dem Materialismus Wahrheit und Irrthum, vgl. auch von dems.: der Materialism. u. d. antimaterialistisch. Bestrebungen der Gegenw., in: Uns. Zeit N. F., 3. Jahrg., 1. Hälfte, 1867. Aus dem Standpunkte des theologischen Glaubens urtheilen über den Materialismus die Katholiken J. Frohschammer, Menschenseele u. Physiol., eine Streitschrift gegen K. Vogt, Münch. 1855, d. Christenth. u. d. moderne Naturwiss., Wien 1867, d. neue Wiss. u. d. neue Glaube, Lpz. 1873, Friedr. Michelis, d. Materialism. als Köhlerglaube, Münster 1856, wie auch Anton Tanner, Vorlesgn. über d. Materialism., Luzern 1864, Alb. Stöckl, der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878, die Protestanten Friedrich Fabri, Briefe gegen den Materialism., Stuttg. 1856, 2., mit einer Abhdlg. über d. Ursprung u. d. Alter d. Menschengeschl. verm. Aufl., ebd. 1864, Otto Woysch, der Materialism. u. d. christl. Weltanschauung, Berl. 1857, Th. Otto Berger, evang. Glaube, römisch. Irrglaube, weltl. Unglaube, Gotha 1870, der Philosoph K. Ph. Fischer, d. Unwahrh. des Sensualism. u. Materialism. m. besond. Rücks. auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt u. Moleschott, Erlangen 1853.

Eingehende Naturkenntnisse bekundet in seinen antimaterialistischen Schriften Herm. Ulrici, Glaub. u. Wiss., Lpz. 1858, Gott u. d. Natur, ebd. 1861, 3. Aufl. 1875, Gott und der Mensch, Bd. I.: Leib und Seele, ebd. 1866, 2. Aufl. 1874, u. s. w. Vgl. ferner u. A.: H. G. Ad. Richter, gegen d. Mater. der Neuzeit, Gymn.-Progr., Zwickau 1855. W. Braubach, Köhlerglaube u. Materialism. od. d. Wahrh. d. geistig. Lebens, Frankf. 1856; neu. Fundamental-Organon d. Phil. u. d. thatsächl. Einht. v. Freih. u. Nothwdgk., Neuwied 1872. J. B. Meyer, z. Streit über Leib u. Seele, Worte der Kritik, Hamburg 1856; philos. Zeitfragen, Bonn 1870. Rob. Schellwien, Krit. d. Materialism., Berl. 1858; Sein u. Bewusstsein, Berl. 1863. Ad. Cornill, Materialism. u. Idealism. in ihren gegenw. Entwicklungskrisen, Heidelb. 1858. Karl Snell, die Streitfrage des Materialism., ein vermittelndes Wort, Jena 1858, wozu als Ergänzung die kurze von gründlicher Einsicht zeugende Schrift gehört: die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863. Naturforschung u. Culturleben, von Aug. Nath. Böhner, Hannov. 1859, 3. Aufl. 1870. M. J. Schleiden, über d. Materialism. in d. neueren Naturwiss. Lpz. 1863. C. Werner, über Wesen u. Begriff d. Menschenseele, 2. Aufl., Brixen 1867; z. Metaph. d. Schönen (aus Stzgsber. d. Ak. d. W.), Wien 1874. Eine Verbindung des Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben hat Max Drossbach herzustellen gesucht: die individuelle Unsterblk., vom monadistisch-metaphys. Standpunkte, Olmütz 1853; d. Harmonie der Ergebnisse d. Naturforschg. m. d. Forderungen d. menschl. Gemüthes oder d. persönl. Unsterblk. als Folge der atomist. Verfassg. d. Natur, Lpz. 1858; die Objecte der sinnl. Wahrn., Halle 1865; über Erkenntniss, Halle 1869 (jedes Atom erfüllt von seinem Centrum aus den ganzen unendlichen Raum, indem es mit allen anderen sich durchdringt); über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berlin 1873. Die bonetsche Tendenz der Vereinigung der Annahme durchgängiger leiblicher Bedingtheit der Seelenthätigkeiten mit dem theologischen Glauben hat in ähnlicher Art G. A. Spiess erneut, der für wahrscheinlich hält, dass sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein „Keim höherer Ordnung" im Menschen bilde, der — nicht wie die organischen Keime in den Nachkommen, auch nicht geistig in anderen Menschen, sondern — „in anderen Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Entwickelung gelangend, die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde." G. A. Spiess, Physiol. d. Nervensyst. vom ärztl. Standpunkte dargest., Braunschw. 1844; über die Bedeutg. der Naturwissenschaften für uns. Zeit, und: über das körperl. Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, 2 Festreden, Frankf. a. M. 1854; über d. Grenzen d. Naturwissensch. m. Bez. auf Darwin, Festrede, ebd. 1863. In Ein Atom verlegt die Gesammtheit der psychischen Functionen des Individuums O. Flügel, d. Materialism. vom Standpunkt der atomist.-mechan. Naturforschg. beleucht., Lpz. 1865. Flügel lässt es unentschieden, ob die Seele ausgedehnt oder als einfach (punktuell) zu denken sei, weil kein Theil der Psychologie von der Annahme der Unräumlichkeit der Seele abhänge (was freilich von Herbarts Psychologie keineswegs gilt). Gegen den Materialismus hat in neuerer Zeit Ferd. Westhoff geschrieben, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865; besonders gegen ihn richtet sich A. Mayer, zur Seelenfrage, Mainz 1866 (der den Materialismus mit einem gewissen kantisch-schopenhauerischen Apriorismus verbindet); d. Lehre von d. Erkenntniss vom physiolog. Standpkt. allg. verständl. dargestellt, Lpz. 1874. Insbesondere gegen Mayers Doctrin kämpft H. H. Studt, die materialist. Erkenntnisslehre, Altona 1869. Haffner, der Materialismus, Mainz 1865. L. Flentje, das Leben und die todte Natur, Cassel 1866. Rosenkranz, d. deutsche Materialism. und die Theol. in: Zeitschr. für histor. Theol., Bd. VII, H. 3, 1864. Neue Versuche der System-

bildung, die ein Verständniss des natürlichen und geistigen Lebens auf Grund der Ergebnisse der exacten Naturforschung zu gewinnen suchen, sind: Christ. Wiener, die Grundzüge der Weltordnung (Atomenlehre und Lehre von der geistigen Welt), Lpz. u. Heidelb. 1863, 2. Aufl. 1869, und C. Radenhausen, Isis, d. Mensch u. d. Welt, Hamburg 1863, 2. Aufl. 1870 ff. Osiris, Weltgesetze in d. Erdgeschichte, ebd. 1874 ff. Mikrokosmus, der Mensch als Welt im Kleinen, Hamb. 1877. Durch gleichmässige Vertrautheit mit der Philosophie und mit der positiven Naturforschung ausgezeichnet ist F. Alb. Langes geistvolle Schrift: Gesch. d. Materialismus u. Krit. seiner Bedeutg. in d. Gegenwart, Iserlohn 1866, 2. verb. u. verm. Aufl., Lpz. u. Iserlohn 1873—75, 3. Aufl. 1876 ff. Entschieden haben dem Materialismus entgegengearbeitet die oben erwähnten Naturforscher, welche mit Kant im Zusammenhang stehen. Vgl. auch Pflüger, die teleologische Mechanik der lebendigen Natur, 2. Aufl., Bonn 1877. Andere Schriften, auf den Materialismus bezüglich, sind: H. A. Rinne, Mater. u. ethisches Bedürfniss, Braunschw. 1868. Die Unsterblichkeitsfrage u. die neueste deutsche Phil.: 1. die Gegner, 2. die Vorkämpfer der Unsterblichkeit, in: Unsere Zeit, IV, 12 und 15, Lpz. 1868. M. E. A. Naumann, die Naturwiss. und der Mater., Bonn 1868. C. Scheidemacher, d. Nachteule des Materialismus etc., Cöln 1868. G. H. G. Jahr, die Natur, der Menschengeist und sein Gottesbegriff, Lpz. 1870. Ludw. Weis, Anti-Materialismus oder Krit. aller Phil. des Unbewusst., Vorträge, 3 Bde., Berl. 1871—73. Idealrealismus und Materialismus, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, über d. Grenzen d. mechan. Naturerklärung, Bonn 1875. Gideon Spicker, Ueber d. Verh. der Naturwissenschaft zur Philosophie, Berl. 1874. G. Hartung, Philos. u. Naturwissensch. in ihrer Bedeut. f. d. Erkenntniss der Welt, 2. Aufl., Lpz. 1876. Hier ist auch zu erwähnen der viel besprochene Vortrag Du Bois-Reymonds, Ueber d. Grenzen der Naturerkenntniss, Lpz. 1872, welchen der Verf. mit den Worten schliesst: In Bezug auf das Räthsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher ein für allemal zu dem Wahrspruch sich entschliessen „Ignorabimus.“

Darwins Lehre gipfelt darin, dass der Zweckbegriff aus der Natur beseitigt wird, dass die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein (natural selection, struggle for life), vermöge dessen das weniger Zweckmässige untergeht, aber das Passende sich weiter vererbt, als rein mechanischer Vorgang ohne alle Mitwirkung eines Zweckprincips doch ein möglichst zweckmässiges Resultat hervorbringt. Das Zweckmässige entsteht, aber der Zweck ist kein Wirkendes. Diese Lehre wird von der einen Seite als die gewagteste und gefährlichste Neologie verschrieen, von der andern Seite als die speculativste Errungenschaft der Naturwissenschaft gepriesen. Jedenfalls hat sie sich, wenn auch nicht durchaus in der Gestaltung Darwins, einen sehr weiten Kreis von Anhängern erworben und hat befruchtend schon auf die Philosophie gewirkt. Aus der sehr weitschichtigen Litteratur über diese Theorie sind hier nur die wichtigsten Anhänger und Gegner anzuführen, im Uebrigen aber die bibliographischen Verzeichnisse von J. W. Spengel, die Darwinsche Theorie, 2. verm. Aufl., Berl. 1872 (cf. auch dessen: die Fortschritte d. Darwinism., Cöln u. Lpz. 1873, No. 2 [1873—74], ebd. 1875), und bei Geo. Seidlitz, d. Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. verm. Auflage, Leipzig 1875, zu vergleichen. Seit 1877 vertritt diese Richtung der monatlich erscheinende „Kosmos“, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, herausgeg. v. Otto Caspari, Gustav Jäger, Ernst Krause (Carus Sterne), Leipzig. Es stellt diese Zeitschrift die Sätze in den Vordergrund, dass man in der Natur das Seiende nur als ein Gewordenes auffassen dürfe, und dass der Mensch selbst als zugehöriger Theil des Ganzen mitten in die Natur hineinversetzt werde und keine Ausnahmestellung einnehmen dürfe. Die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, als Anthropologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft, Cultur- und Staatengeschichte, National-Oekonomie, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie, Moral, seien demnach Naturwissenschaften.

Darwins Werk: On the origin of species erschien im J. 1859. Unter den Anhängern Darwins in Deutschland steht obenan Ernst Häckel mit seinen umfassenden Werken: generelle Morphologie d. Organismen, allg. Grundzüge d. organ. Formenwissensch.,

mechan. begründet durch d. von Charl. Darwin reformirte Descendenztheorie, 1. Bd.: Allg. Anatomie d. Organismen, 2. Bd.: allg. Entwickelungsgesch. der Organism., Berl. 1866; natürliche Schöpfungsgesch., Berl. 1868, 4. Aufl. 1874; Anthropogenie, Lpz. 1874, 3. Aufl. 1877. Ausserdem: Ziele u. Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte, Jena 1875. Gesammelte populäre Vorträge aus d. Gebiete der Entwickelungslehre, 1. u. 2. Heft, Bonn 1878—79. Anhänger D.s sind ferner: Frdr. Bolle, D.s Lehre v. d. Entstehung d. Arten im Pflanz.- u. Thierreich in ihrer Anwendg. auf d. Schöpfgsgesch., Prag 1863 u. 1870 u.: d. Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte d. d.sch. Lehre v. d. Artentsteh., Prag 1868 u. 1870. Aug. Schleicher, die d.sche Theorie u. d. Sprachwissensch., Weimar 1865, 3. Aufl. 1873. Gust. Jäger, d. d.sche Theorie und ihre Stellung zur Moral u. Relig., Stuttg. 1869; in Sachen D.s, insbesondere contra Wigand, ebd. 1874. Aug. Weismann, über d. Berechtigung d. d.sch. Theorie, akad. Vortr., Freiburg i. B. 1868; über den Einfluss d. Isolirung auf d. Artbildg., Lpz. 1872. W. Braubach, Rlg., Moral u. Philos. d. d.sch. Artlehre nach ihrer Natur u. ihr. Charakt. als kleine Parallele menschl. geistig. Entwicklg., Neuwied 1869. J. Dub, kurze Darstellung der Lehre D.s über die Entstehung der Arten der Organism., Stuttg. 1869. Osk. Schmidt, d. Anwendung der Descendenzlehre auf den Mensch., Lpz. 1873; Descendenzlehre u. Darwinism. [internat. wissensch. Bibl. II.], Lpz. 1873. Karl Frhr. du Prel, d. Kampf ums Dasein am Himmel. Die d.sche Formel nachgewiesen in d. Mechanik der Sternenwelt, Berl. 1874. Fritz Schultze, Kant u. Darwin, Jena 1875. Vergl. auch unter E. von Hartmann besonders: das Unbewusste vom Standpunkte der Physiol. u. Descendenztheorie. Unter den Gegnern ausser den oben erwähnten, K. Chr. Planck, Joh. Huber, J. B. Meyer (in d. philos. Zeitfragen), Ed. Löwenthal, G. A. Spiess u. Ad. Bastian (Beiträge z. vergleich. Psychologie) noch folgende: Fr. Pfaff, die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete d. Schöpfungsgesch., Frankf. a. M. 1868. Hermann Hoffmann, Untersuchgn. z. Bestimmung des Werthes v. Species u. Varietät, Giess. 1869. C. Schmid, D.s Hypothese u. ihr Verhalten zu Relig. u. Moral, offn. Sendschr. an G. Jäger, Stuttg. 1869. Alb. Wigand, über D.s Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; die Genealogie d. Urzellen als Lösung d. Descendenzprobl., Braunschweig 1872; d. Darwinism. u. d. Naturforschung Newtons u. Cuviers, Bd. I—III. ebd. 1873 ff. Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Cassel 1877. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Relig., Sittlichk., Leiden 1878. Gefühl, Bewusstsein, Wille, eine psychologische Studie, Wien 1876. E. Askenasy, Beiträge z. Krit. d. d.schen Lehre, Lpz. 1872. Ueber d. Auflös. der Arten durch natürl. Zuchtwahl oder d. Zukunft des organ. Reiches m. Rücks. auf d. Culturgesch. Von einem Ungenannten, Hannov. 1872. Vgl. ausserdem C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof. Häckel, Hamb. 1877, E. Rade, Ch. D. u. seine deutsch. Anhänger im J. 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie u. Erfahrung. Beiträge z. Beurtheilung des Darwinismus, Halle 1877. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876. Das Verhältniss der Philosophie zum Darwinismus behandeln: G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, Lpz. u. Heidelb. 1876. Eug. Dreher, der Darwinism. u. seine Stellung in d. Philos., Berl. 1877. G. Teichmüller, Darwinism. u. Philos. Dorpat 1877. Vgl. auch Carneri, Sittlichkeit u. Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, 2. Aufl., Lpz. 1877. J. Kuhl, Darwin u. d. Sprachwissensch., Mainz 1877. R. Rée, d. Ursprung der moralisch. Empfindungen, Chemnitz 1877.

In Betreff der Reduction der Naturgesetze sind zu nennen:

Joh. Müller (1801—1858), Physiologie, Coblenz 1840. Durch ihn wurde die Theorie der specifischen Energien der Sinnesnerven eigentlich begründet, welche auf die Erkenntnisstheorie von nicht unbedeutendem Einfluss war. Alexander v. Humboldt (14. Sept. 1769 bis 6. Mai 1859), Kosmos, Stuttgart 1845—62. Jul. Rob. Mayer (gest. 1878, s. über ihn Eug. Dühring, R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrh., Chemnitz 1880), der schon 1842 in seinen „Bemerkgn. über d. Kräfte der unbelebten Natur", 1845 in seiner Schrift über „die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel", u. weiter in „Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme", 1850, ausgesprochen und bewiesen hat, dass die Kraft nur der Qualität nach veränderlich, der Quantität nach aber unzerstörbar sei, und dass auch die Wärme nur eine Art Bewegung sei, oder dass sich Wärme und Bewegung in einander verwandeln, und dass sich ein Gesetz der unveränderlichen Grössenbeziehung zwischen der Bewegung und der Wärme auch numerisch ausdrücken lasse; diese betreffende Zahl nennt er das mechanische Aequivalent der Wärme. Seine Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: Die Mechanik der Wärme, 1. Aufl., Stuttg. 1867, 2. Aufl. 1874. Unabhängig von Mayer kamen der Engländer Joule und Helmholtz auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft,

das Helmholtz 1862 in seinem Vortrage über die Erhaltung der Kraft (in: Populäre wissensch. Vorträge, II. Heft, 2. Aufl., Braunschw. 1876) formulirte: die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe. Von Helmholtz s. ferner: Ueber die Erhaltung der Kraft, eine physikal. Abhandlg., Berl. 1847, über d. Wechselwirkg. der Naturkräfte u. die darauf bezügl. neuesten Ermittelungen der Physik, ein populär-wissensch. Vortrag, Königsb. 1854, nebst umfass. Arbeiten zur Optik (Handb. d. physiol. Optik, Lpz. 1867, als IX. Bd. der von Gust. Karsten hrsg. allgem. Encycl. d. Physik) u. zur Akustik. Wilh. Wundt, Vorlesgn. über d. Menschen- u. Thierseele, Lpz. 1863. Die physikal. Axiome u. ihre Beziehg. z. Causalprincip, ein Capitel aus d. Philos. der Naturwissenschaften, Erlangen 1866. (Die sechs von Wundt angenommenen Axiome sind: 1. Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen. 2. Jede Bewegungsursache ist ausserhalb des Bewegten. 3. Alle Bewegungsursachen wirken in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes. 4. Die Wirkung jeder Ursache verharrt. 5. Jeder Wirkung entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung. 6. Jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache.) Grundzüge d. physiol. Psychol., Lpz. 1873—74. Ueber d. Aufg. d. Philos. in d. Gegenwart, Lpz. 1874. Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften. Akadem. Antrittsrede, Lpz. 1876. Der Spiritismus. Offener Brief an Ulrici, Leipz. 1879. Logik, I. Bd., Erkenntnissl., Stuttg. 1880. Als ein Antiatomistiker ist C. J. Karsten zu nennen (Philos. d. Chemie, Berl. 1843). Vom Standpunkt der mechanischen Wärmetheorie hat Alex. Naumann einen Grundriss der Thermochemie verfasst, Braunschw. 1869. Die beginnende Ausdehnung der astronomischen Erkenntniss auf die chemische Beschaffenheit der Himmelskörper vermöge der Spectral-Analyse (s. Kirchhoff, das Sonnenspectrum, 1862) muss auch auf die philosophischen Untersuchungen über das Universum von maassgebendem Einfluss sein.

Die Litteratur, betreffend die „metamathematischen“ Speculationen s. bei B. Erdmann, die Axiome der Geometrie, Lpz. 1877, welcher auch die ganze Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung erörtert. Es gehören namentlich hierher die Abhandlungen von Gauss: Disquisitiones generales circa superficies curvas, 1828, die Habilitations-Vorlesung von Riemann aus d. J. 1854, veröffentlicht von Dedekind in d. Abhandl. der k. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, 1867, u. die Arbeiten von Helmholtz: Ueb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie, Heidelb. Jahrbücher, 1868, über d. Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr., 1868, und: Ueber den Ursprung u. die Bedeutung der geometrischen Axiome, in: Populäre Vorles., Heft III, Braunschw. 1876. In die ganze Frage führt gut ein: Liebmann, über die Phänomenalität des Raumes, in dem Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., Strassb. 1880. — Es kommt bei diesen Speculationen darauf hinaus, dass unser Raum von drei Dimensionen, in welchem der Punkt durch drei Coordinaten bestimmt wird, und in welchem die euklidische Geometrie gilt, nicht der einzige ist, den man sich denken kann, sondern nur als Species des allgemeinen analytischen Begriffs vom Raum angesehen wird, für den es, als eine n fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit, keine bestimmte Zahl von Dimensionen giebt. In einem Raum von n Dimensionen wird der Punkt durch n Coordinaten bestimmt. Ein Raum von mehr als drei Dimensionen ist logisch denkbar, aber nicht vorstellbar und anschaubar. Von diesen mathematischen Ausführungen sind philosophische Folgerungen, freilich in von einander abweichender Weise, gezogen worden. Namentlich ist daraus gefolgert worden, dass unsere Raumanschauung eine empirische Vorstellung sei. Zöllner hat die Metageometrie zu der Annahme benutzt, dass unsere phänomenale Welt ein Schattenbild der realen Welt der Dinge an sich oder der Ideen von vier Dimensionen sei.

Erwähnt mögen hier noch sein, als das philosophische Gebiet vielfach berührend, v. Humboldts sprachwissenschaftliche und ästhetische, Lazar. Geigers auf Entwickelungsgeschichte der Menschheit u. den Ursprung der menschlichen Sprache und Vernunft gehende, Roschers, K. Heinr. Raus und andere nationalökonomische Forschungen, R. Iherings Untersuchungen über den Geist des römischen Rechts, den Zweck im Recht, Hepp, Darstellg. der deutschen Strafrechtssysteme, Chr. Reinh. Köstlin, neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, Gesch. des deutschen Strafrechts etc., Vassalli, rechtsphilos. Betrachtungen über das Strafverfahren, Erlang. 1869, H. Hetzel, die Todesstrafe in ihrer culturgeschichtl. Entwickelung, Berl. 1869, Ldw. Laistner, das Recht in der Strafe, München 1872.

§ 35. Der herbartschen und noch mehr der leibnizischen Richtung unter Mitaufnahme spinozistischer Gedanken steht Hermann Lotze nahe, wiewohl er mit Recht dagegen protestirt, als ein Herbartianer

bezeichnet zu werden, da er die Möglichkeit des Zusammenseins und der erscheinenden Wechselwirkung der vielen Wesen auf die nothwendige Einheit eines substantiellen Weltgrundes, auf die Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt. Das Unendliche ist die Eine Macht, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat. Alle Monaden sind nur Modificationen des Absoluten. Der Mechanismus ist die Form endlichen Daseins, welche das Wesen sich giebt.

Den spinozistisch-kantischen Gedanken, dass Seele und Leib nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines Realen seien, je nachdem dasselbe von aussen oder von innen, durch die Sinne oder durch das Selbstbewusstsein aufgefasst werde, verbindet mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines raumlosen oder punktuellen Wesens neigt, aber die Seele nicht auf Ein Atom einschränkt und mit der Annahme einer Beseelung der einzelnen Gestirne und des Universums der Physiker und Philosoph Gustav Theodor Fechner, der in seiner „Psychophysik" die Intensitäten der Empfindungen messen lehrt aus den physikalisch messbaren Stärken der Reize auf Grund des von ihm sogenannten „weberschen Gesetzes."

An Schellings positive Philosophie, in welcher er die Einheit der schopenhauerschen und hegelschen Lehre findet, knüpft an Eduard von Hartmann, welcher einen Monismus des unbewussten Geistes mit den Attributen Wille und Vorstellung (Idee) lehrt. Hegels logische Idee soll ebensowenig ohne Willen zur Realität gelangen, als es Schopenhauers blindem vernunftlosen Willen möglich sei, sich zu urbildlichen Ideen zu determiniren, und Hartmann fasst deshalb beide als coordinirte gleichberechtigte Principien, die als Functionen eines und desselben functionirenden Wesens zu denken seien. Der Wille setzt das „Dass" (die reale Existenz), die Idee das „Was" (die ideale Essenz) der Welt und der Dinge. Aus der Natur des Willens folgt das nothwendige Ueberwiegen des Schmerzes. Deshalb wäre das Nichtsein der Welt vorzuziehen ihrem Sein, obwohl die seiende Welt die beste aller möglichen Welten ist. Hartmann verbindet so den Pessimismus mit dem Optimismus. Das Ziel der zweckmässigen Entwickelung der Welt ist die Zurückwendung des Willens ins Nichtwollen. Das Mittel dazu ist grösstmögliche Steigerung des Bewusstseins, weil nur in diesem die Vorstellung sich in der zu einer Opposition erforderlichen Emancipation vom Willen befindet. — Hartmann bezeichnet seine Lehre selbst als „transscendentalen Realismus."

Einen Realismus anderer Art hat J. H. von Kirchmann ausgebildet, welcher das Sittliche auf das Gefühl der Achtung vor einem

erhabenen Gesetzgeber, vor einer erhabenen Macht als Autorität, zurückführt. Ein System der „Wirklichkeitsphilosophie“ will Eugen Dühring bieten, welcher das Gegebene nimmt, wie es ist, ohne daran zu deuteln. Philosophie ist nach ihm die Entwickelung der höchsten Form des Bewusstseins von Welt und Leben.

Ausserdem sind manche andere Versuche zu Systembildung gemacht worden. Im Ganzen liegt die Metaphysik während der letzten Jahrzehnte darnieder, und die philosophische Arbeit hat sich vorzüglich der Logik, Erkenntnisslehre und Psychologie zugewandt. Von apriorischer Construction ist man mehr und mehr zurückgekommen, und beinahe von allen Seiten wird die Erfahrung in den Vordergrund gestellt.

Lotze Metaphysik, Lpz. 1841. Allgem. Pathologie u. Therapie als mechan. Naturwissenschaften, Lpz. 1842. Ueber Herbarts Ontologie, in: Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. XI, 1843, S. 203—234. Logik, Lpz. 1843. Allgem. Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851. Medicin. Psychologie od. Physiologie der Seele, Lpz. 1852. Vgl. Lotzes Artikel über d. Lebenskraft in Wagners Handwörterbuch der Physiologie. Streitschriften, Lpz. 1857. Mikrokosmus, Ideen zur Naturgesch. u. Gesch. der Menschheit, Lpz. 1856—64, 3. Aufl. ebd. 1876 ff. Gesch. der Aesthetik in Deutschland (bildet den VII. Bd. der „Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland“), Münch. 1868. System der Philos., I. Th., Logik, Lpz. 1874, II. Th., Metaphysik, ebd. 1879. — Vgl. T. M. Lindsay, H. L., in: Mind, 1876.

Einen Frieden zu stiften zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft, ist die Absicht Lotzes. Er zeigt, dass der Mechanismus ausnahmslos herrscht nicht auf dem unorganischen nur, sondern auch auf dem organischen Gebiete. Trotz dieser universellen Ausdehnung soll doch die Bedeutung der Sendung, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat, eine völlig untergeordnete sein. — Zu dem Begriff des Seienden gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehung nun der Dinge unter einander ist nicht etwa ein zwischen den Dingen liegendes Band; das, was wir so zu bezeichnen pflegen, ist ein Zustand in den Dingen. Sie können sich ein Leiden durch Vermittelung von Beziehungen nicht anthun, und so muss die Veränderung, die wir in dem einen voraussetzen, unmittelbar ein Leiden des andern sein. Es muss demnach die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgegeben werden, und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge wird die Möglichkeit dafür zu suchen sein, dass die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderungen des andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann; nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich Theile einer einzigen, sie alle umfassenden unendlichen Substanz sind, ist das, was wir ihre Wechselwirkung nennen, möglich. Hierdurch wird freilich noch nicht begriffen, wie innerhalb jenes einen Wesens das Wirken zu Stande kommt.

Das Wechselleiden und Wechselwirken ist nun nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, also für sich selbst sind. Demnach werden die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, Wesen sein, welche, nur in verschiedenen Abstufungen, mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein, theilen. Also geistige Monaden müssen statuirt werden: alles Reale ist geistig. Aus den inneren Zuständen dieser Wesen gehen nach festen Gesetzen die mechanischen Bewegungen hervor, auf die wir bei der Naturerklärung zunächst hingewiesen sind.

An Stelle des metaphysischen Postulats des Unendlichen wird von Lotze der volle Begriff Gottes gesetzt, wobei Gewicht auf eine Art des ontologischen Beweises gelegt wird: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre. Die Gewissheit davon soll freilich zu den inneren Erlebnissen gehören. Die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmen nun Gott als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, die ethischen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit genügen dem Verlangen, in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Werthes wieder zu finden. Aber nur die Persönlichkeit Gottes kann der Sehnsucht des Gemüths Genüge schaffen. Und zwar soll für das Selbstbewusstsein nicht nöthig sein der Gegensatz gegen die Aussenwelt, sondern es soll entstehen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls.

Was das Verhältniss des Wirklichen zu dem Reich der Wahrheiten und dem Reich der Werthe anlangt, so sind diese nicht früher als das erste Wirkliche, sondern dieses, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in der einen Bewegung, welche dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält. Wie freilich die Wirklichkeit in dieser ewigen Liebe ruht, wie die ewigen Wahrheiten als die Summe dessen, was uns als denknothwendig erscheint, aus demselben Grunde der ewigen Liebe sich herleiten, das darzuthun ist eine für die Wissenschaft unmögliche Aufgabe.

Auf den Schriften Lotzes, insbesondere auf dem Mikrokosmus, beruhen die philosophischen Voraussetzungen von Wilh. Hollenbergs Schrift: Zur Religion u. Cultur, Vorträge u. Aufsätze, Elberf. 1867, u. dessen Logik, Psychol. u. Ethik als philos. Propädeutik, Elberf. 1869. Auch Herm. Langenbeck, das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engern Sinne, Berl. 1868, hat an Lotze u. zum Theil an Kant sich angeschlossen. Gust. Teichmüller gehört zwar keiner bestimmten Partei an, verehrt aber Lotze unter den lebenden Philosophen am höchsten. Er hat neben einer Reihe auf die Geschichte der alten Philosophie bezüglichen Werke geschrieben: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. Aufl. 1879. Darwinismus u. Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Im Geiste von Lotzes medicinischer Psychol. schreibt Carl Stumpf, über psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Lpz. 1873.

Fechner, das Büchlein vom Leben nach d. Tode, Lpz. 1836, 2. Aufl. 1866. Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846. Nanna od. über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848. Zendavesta od. über die Dinge des Himmels u. des Jenseits, Lpz. 1851. Ueber die physical. u. philos. Atomenlehre, Lpz. 1855, 2. Aufl. 1864. Elemente der Psychophysik, Lpz. 1860. Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861. Die drei Motive u. Gründe des Glaubens, Lpz. 1863. Zur experimentalen Aesthetik, Lpz. 1871. Einige Ideen zur Schöpfungs- u. Entwickelungsgesch. der Organismen, Lpz. 1873. Vorschule der Aesthetik, Lpz. 1876. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre u. ihres Urhebers (Reichenbach), Lpz. 1876. In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Lpz. 1879. Unter dem Pseudonym Dr. Mises hat Fechner noch mehrere, zum Theil humoristische Schriften veröffentlicht, so: Kleine Schriften, Lpz. 1875. — Die psychophysischen Resultate Fechners haben namentlich angegriffen: Hering, über Fechners psychophys. Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophys., Jena 1876. Georg Elias Müller, zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Vgl. auch Otto Caspari, die psychophys. Bewegung, Lpz. 1869.

Nach Fechner liegen die höchsten und letzten Wirklichkeiten auf der Seite des Geistigen in der höchsten und letzten Bewusstseinseinheit, der des göttlichen Geistes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Element der Körperwelt. Es giebt eine allgemeine und höchste Bewusstseinseinheit, die göttliche. Es

giebt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete, Bewusstseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören. Es giebt aber auch noch uns übergeordnete, Gott untergeordnete Bewusstseinseinheiten. Die Einheit des höchsten Bewusstseins übersteigt alle niederen Bewusstseinseinheiten und stellt eine Verknüpfung zwischen ihnen her, dessen sie sich bewusst ist, indem das Inbegreifen im Bewusstsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist. Dagegen sind sich die niederen Bewusstseinseinheiten des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewusst. Das einfache Atom ist zwar als solches keiner Erscheinung fähig, aber wird aus der Gesammtheit der körperlichen Erscheinungen als Schlusspunkt ihres Zusammenhangs abstrahirt und stellt den letzten Ansatzpunkt für alle exacte Berechnung dessen dar, was im Einzelnen in der Welt berechenbar ist. Zu dem Gedanken dieser letzten Einzelnheiten gelangen wir, indem wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte nothwendige Anhaltspunkte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Nothwendigkeit, sie zu gebrauchen.

Seine Grundansicht nennt Fechner idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im göttlichen Bewusstsein ruht, nur dass sie nicht die Materie für ein Product des Geistes oder einseitig von ihm abhängig hält, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins. Er nennt sie materialistisch, da sie die Möglichkeit eines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirn verneint und nicht einmal einen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet. Er nennt sie dualistisch, indem Leib und Seele zwei gar nicht aufeinander zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch auf einander bezogene Seiten der Existenz sind. Und endlich bezeichnet er sie als Identitätsansicht, da sie beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält und da sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam zu Grunde liegt, in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewusstseins sieht. Schroff soll seine Ansicht nur der Monadologie widersprechen.

Die Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, nennt Fechner Psychophysik, und er ist der wissenschaftliche Begründer derselben. Nachdem schon Daniel Bernouilli in seiner Abh. de mensura sortis (Akad.) Petersb. 1738, und Laplace (welcher Letztere dabei die Ausdrücke „fortune physique“ und „fortune morale“ gebraucht) gelehrt hatten, dass der Zuwachs an Befriedigung durch äussern Erwerb (wenigstens innerhalb gewisser Grenzen) unter übrigens gleichen Bedingungen dem Verhältniss dieses Erwerbs zu dem schon vorhandenen Vermögen entspreche, dass also, wenn der Besitz sich in geometrischer Progression vermehre, die Befriedigung in arithmetischer Progression (oder nach logarithmischem Verhältniss) wachse, Euler das Analoge in Bezug auf die empfundenen Tonhöhen und die zugehörigen Schwingungszahlen ausgesprochen hatte, Delezenne im Recueil des travaux de la soc. de Lille (1827) und in Fechners Repertorium der Experimentalphysik I, S. 341 (1832) und Ernst Heinr. Weber in Rud. Wagners Handw. der Physiol. III, 2. Abth., S. 559 ff. in Bezug auf Gewichtsbestimmungen vermöge des Drucksinnes, auf die Vergleichung von Linienlängen und von Tonhöhen die Modification der Empfindung der relativen Reizveränderung (dem Verhältniss des Reizzuwachses oder überhaupt der Reizmodification zu dem jedesmal schon vorhandenen Reiz) proportional gesetzt hatten, behauptete Fechner auf Grund sehr zahlreicher Beobachtungen das Gesetz als ein innerhalb gewisser Grenzen allgemeingültiges, dass constante Differenzen der Empfindungsintensitäten (die nach Fechners

Voraussetzung stets die gleiche Grösse haben) innerhalb gewisser Grenzen durchweg an die gleichen relativen Unterschiede der Reizintensitäten (also an die gleichen Quotienten aus dem jedesmaligen Reizzuwachs und der jedesmal schon vorhanden gewesenen Reizstärke) gebunden seien. Wirken auf denselben Sinn verschiedene Reize, deren Intensitäten eine geometrische Reihe bilden, so entstehen Empfindungen, deren Intensitäten eine arithmetische Reihe bilden. Die Intensitäten der Empfindungen verhalten sich, wie die Logarithmen der Intensitäten der sie hervorrufenden Reize, wenn als Einheit der Schwellenwerth des Reizes, d. h. diejenige Reizstärke angesehen wird, wobei die Empfindung in der Reihe wachsender Reize zuerst entsteht und in der Reihe abnehmender Reize zuerst verschwindet. Das Empfindungsincrement d e ist proportional dem relativen Reizzuwachs $\frac{dr}{r}$. Also gilt die „Fundamentalformel" $de = K \frac{dr}{r}$ (wo K eine Constante ist); durch Integration ergiebt sich die „Maassformel" $e = K . \log. r - K . \log. \varrho$ (wo ϱ den Schwellenwerth des Reizes bezeichnet) oder $e = K . \log. \frac{r}{\varrho}$. Mit Rücksicht darauf aber, dass auch ohne äusseren Reiz der Nerv niemals ganz unerregt ist, ergiebt sich, wenn die Intensität der inneren Reizung $= r_0$ gesetzt wird, die Gleichung $de = K \frac{dr}{r + r_0}$. (Dass jedoch keineswegs durchgängig eine genaue Proportionalität bestehe, sondern statt K eine Function von r zu setzen sei, die bei mässigem Anwachsen von r nahezu constant bleibe, bei stärkerem Anwachsen von r aber dem Nullwerth zustrebe, indem bei sehr heftigem Reiz eine Grenze erreicht wird, jenseits welcher die Empfindung nicht mehr wächst, zeigt Helmholtz in seiner physiolog. Optik § 21, der die fechnerschen Formeln nur als eine erste Approximation an die Wahrheit gelten lässt.) Fechner nimmt an, dass der Stärke des äusseren Reizes die Stärke der Nervenerregung innerhalb bestimmter Grenzen proportional sei, und dass das „webersche Gesetz", welches besser das fechnersche hiesse, für das Intensitätsverhältniss zwischen Nervenerregung und Empfindung vielleicht in voller Strenge gelte, und dass es sich auf die Beziehungen zwischen den psychischen und den unmittelbar zugehörigen leiblichen Functionen überhaupt anwenden lasse (was freilich sehr hypothetisch ist). Den Angriffen von Helmholtz, Hering, Langer u. A. gegenüber hält Fechner seine Lehre in allen fundamentalen Punkten insoweit aufrecht, als er in ihr die wahrscheinlichste Lehre sieht, die sich bisher hat aufstellen lassen.

Karl Rob. Eduard von Hartmann, Philos. des Unbewussten, Berl. 1869, 8. Aufl. 1878 (vgl. dazu mehrere Abhandlungen Hartmanns in den Philos. Monatsheften). Ueber d. dialektische Methode (s. o. S. 297). Schellings posit. Philos. als Einheit von Hegel u. Schopenh., Berl. 1869. Aphorismen über d. Drama, Berl. 1870. Das Ding an sich u. seine Beschaffenh., Berl. 1871. Gesamm. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten, Berl. 1872. Erläuterungen zur Metaphys. d. Unbew. mit besond. Rücks. auf d. Panlogism., ebd. 1874. Shakespeares Romeo u. Julia, Lpz. 1875. Die Selbstzersetzg. d. Christenth. u. d. Relig. d. Zukunft, Berl. 1874. Wahrh. u. Irrthum im Darwinism., eine krit. Darstellg. d. organ. Entwickelungstheorie, ebd. 1875. Krit. Gundlegung d. transscendentalen Realismus, 2. erweit. Aufl. von: „Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit", ebd. 1875. Zur Reform des höh. Schulwesens, Berl. 1875. J. H. von Kirchmanns erkenntnisstheor. Realismus, ein krit. Beitrag zur Begründg. des transscendentalen Realismus, ebd. 1875. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (zuerst anonym), in 2. Aufl. mit dem Namen. Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philos. Aufgabe der Gegenw., 2. Aufl. der Erläuterungen zur Metaph. des Unbew., Berl. 1877. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, Berl. 1879.

Ueber Hartmanns Philosophie handeln ausser den oben bei Kant angeführten Schriften von E. Fleischl u. C. Grapengiesser u. den später erwähnten von J. B. Meyer (S. 391)

u. L. Weis (S. 397) auch Jul. Bahnsen, zur Phil. d. Gesch., eine krit. Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. M. Schneidewin, über die neue „Philos. des Unbewussten" I, Gymn.-Pr., Hameln 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissensch. geg. Philos. Eine Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbewussten in der Leiblichk., nebst einer kurzen Beleucht. der darwinschen Ansichten über den Instinct, New-York 1871. J. C. Fischer, H.s Philos. des Unbew., ein Schmerzensschrei des gesund. Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T., Philos. gegen naturwissensch. Ueberhebg., eine Zurechtweisg. des Dr. Geo. Stiebeling u. seiner angebl. Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbew. in der Leiblichk., Berl. 1872. Karl Frhr. du Prel, d. gesunde Menschenverst. vor den Problemen der Wissensch. In Sachen J. C. Fischer contra H., Berl. 1872. Gust. Knauer, das Facit aus E. v. H.s Philos. des Unbew. gezogen, Berl. 1873. Johs. Volkelt, das Unbew. u. der Pessimism., Berl. 1873. Herm. Ebbinghaas, über die h.sche Philos. des Unbew., Bonner I.-D., Düsseldorf 1873. A. Taubert, der Pessimism. u. seine Gegner, Berl. 1873. R. Wirth, über Monismus (Pantheism.) mit Berücks. der „Phil. des Unbew.", Jenens. I.-D., Plauen 1874. Alex. Schweizer, H.s Phil. des Unbew., ihr Gnosticism. u. metaph. Werth in: Zeitschr. für wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 407—435. Gust. Hansemann, E. v. H.s Phil. des Unbew. f. das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Venetianer, d. Allgeist, Grundzüge des Panpsychism. im Anschluss an die Phil. des Unbew., Berl. 1874. C. F. Hemann, E. v. H.s Relig. der Zukunft in ihrer Selbstzersetzg. nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr v. H. u. die Selbstzersetzg. des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, die relig. Frage wider Ed. v. H., Münch. 1875. Heinr. Schwarz, das Ziel der relig. u. wissensch. Gährg. nachgewiesen an E. v. H.s Pessimism., Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Krit. des philos. Pessimism. der neuest. Zeit, Preisschrift, Leiden 1875. A. Kluge, philos. Fragmente mit Bezug auf die h.sche „Phil. des Unbew.", Berl. 1875. A. Ebrard, H.s Phil. des Unbew., Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens. Würdigung der Erkenntnisstheorie E. v. H.s, Ueberwegs u. der alten u. neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, la filosofia dell' inconscio di Ed. v. H. esposta ed esaminata, Roma 1876. P. Mainländer, Krit. der h.schen Phil. des Unbew., Berl. 1877. B. Carneri, der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbew., Wien 1877. O. Schmid, die naturwissenschaftl. Grundlagen der Phil. des Unbew., Lpz. 1877. K. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein u. die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. — Vgl. über H. die S. 391 genannte Schrift von H. Vaihinger.

Hartmann will speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode gewinnen. Er versucht, von einer möglichst breiten empirischen Basis hauptsächlich naturwissenschaftlichen und psychologischen Materials allmählich aufzusteigen. In einer Reihe von Erscheinungen glaubt er unbewusste Willensacte und Vorstellungen nachzuweisen, so bei der willkürlichen Bewegung, im Instinct, in den Reflexbewegungen. Er macht auf das Unbewusste aufmerksam in der Naturheilkraft, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühle, in der künstlerischen Production, in der Sprache, im Denken u. s. w. Auf allen diesen Gebieten findet er einen tieferen Hintergrund, ein Agens, das nach Zwecken arbeitet, aber nicht ins Bewusstsein tritt. Es ist das Unbewusste die Ursache aller derjenigen Vorgänge in einem organischen und Bewusstseins-Individuum, welche eine psychische und doch nicht bewusste Ursache voraussetzen. Von diesem wird nun die Einheit behauptet. Es giebt nicht verschiedene Individuen, sondern das ganze Unbewusste ist ein einziges Individuum ohne subordinirte, coordinirte Individuen. Es ist das Alles umfassende Individuum, das absolute, und macht schliesslich das aus, was den Kern aller bedeutenden Philosophie gebildet hat, Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich, Hegels absolute Idee etc.

Während Spinoza seiner Substanz Ausdehnung und Denken zuspricht, kommt dem Unbewussten Hartmanns Wille und Vorstellung zu. Der Wille drängt bloss dumpf aus sich heraus, kann nur alogisch, ja sogar antilogisch zu Wege gehen, während die Idee (Vorstellung) das Logische in die Welt bringt. Das „Dass" der Welt ist alogisch wie der Wille, das „Was" der Welt ist logisch wie die Idee. Dass die Welt die beste unter allen möglichen ist, wenngleich an sich schlecht, erhellt namentlich aus ihrer von unbewusster Vorsehung geleiteten, möglichst zweckmässigen

Entwickelung. So ist z. B. nur durch den Kunstgriff, dass der Kindheit und Jugend Alles wegen seiner Neuheit interessant ist, das Leben auszuhalten. Partielle Unterbrechung des individuellen Bewusstseins und des historischen Bewusstseins der Menschheit durch Tod und Geburt bewahrt die Natur vor Erschlaffung. Das endliche Ziel der ganzen Entwickelung, die Erlösung des Willens aus der Unseligkeit des Seins, wird auf die klügste Weise erreicht. Die Weisheit des Unbewussten zeigt sich nicht nur in der ganzen Einrichtung der Welt, sondern auch dadurch, dass es selbst im Einzelnen eingreift, z. B. in die Gehirne der Menschen, welche den Verlauf der Geschichte nach dem vom Unbewussten beabsichtigten Ziele hinleiten. Der Urfehler soll wieder auf die einfachste Weise rückgängig gemacht werden, und dies geschieht durch den ganzen Weltprocess. Vor der Hand werden die Menschen, damit sie nicht etwa unthätig werden, sondern auf das Ziel losarbeiten, in der Illusion gehalten, als arbeiteten sie für ihr eigenes Glück. Aber auch der zur Erkenntniss dieses illusorischen Standpunkts Gelangte kann doch nur so weit kommen, die Zwecke des Unbewussten zu seinen Zwecken zu machen. Nur in der Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, die es im Uebermaasse bringt, kann etwas für den Weltprocess geleistet werden. Das Bewusstsein, dass die Welt besser nicht da wäre, muss allgemein werden, oder wenigstens die Mehrzahl der Menschen erfüllen; so wird ein negativer Wille erregt, und das positive Wollen, d. h. die Welt, wird aufgehoben. „Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird." — Den Pessimismus vertritt Hartmann in energischer Weise und hält nur auf pessimistischer Basis eine Ethik für möglich. Auf Veranlassung seiner Ansichten ist der Pessimismus in den letzten Jahren viel behandelt worden. Freilich ist es viel zu viel behauptet, wenn Hartmann ausspricht, dass der Pessimismus zu den bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehöre. (S. Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 612.)

Von Hegel unterscheidet sich Hartmann ausser dem Angegebenen hauptsächlich dadurch, dass er die Idee nicht als etwas aus discursiv abstracten Begriffen Concrescirtes, sondern als ein unmittelbar und intuitiv Concretes mit logischem Gestaltungsgesetz ansieht und dass er die dialektische Methode bekämpft. Von Schopenhauer unterscheidet er sich ferner durch die Verwerfung der exclusiven Subjectivität von Raum, Zeit und Kategorien (sammt deren Consequenzen), durch die Annahme eines atomistischen Dynamismus zur Erklärung der Materie, und durch die Behauptung, dass dasjenige, was uns als Gehirn erscheint, nicht zureichende Ursache des Intellects überhaupt, sondern nur Bedingung der Form des Bewusstseins sei. — Die Doctrin Hartmanns hält also, wenn uns dieser Ausdruck erlaubt ist, die Welt gleichsam für das Product einer edlen Mutter, der Idee, und eines schlimmen Vaters, des Willens, der (wie vielleicht ein Gnostiker dichten möchte), von dem Liebreiz der Idee bestrickt, satyrhaft in sinnlicher Lust sich ihr naht; sie vermag sich nicht vor seiner Umarmung zu bewahren und gebiert das Kind, das nicht sein sollte, die Welt; aber sie ertheilt mit mütterlicher Fürsorge dem unglücklichen Wesen alle die edlen Gaben, mit denen sie ihm sein Loos zu erleichtern vermag, und kann sie es ihm nicht ersparen, durch den harten Kampf der Entwickelung hier durchzugehen, so ist doch eine Erlösung ihm vorbehalten in der Aufhebung des Willens, in der Schmerz- und Lustlosigkeit des Nirwana. Auf die kritische Frage, die auf Grund von Hartmanns eigenen Voraussetzungen gestellt werden mag, warum denn diese Erlösung nur eine negative sei, da sie doch wohl auch eine Rückkehr der Idee in sich, eine Befreiung von dem Andern ihrer selbst (ein Beisichsein der Idee im Geist, der hegelschen Trichotomie gemäss) sein und eine intellectuelle, begierdenfreie Seligkeit gewähren könnte, antwortet Hartmann: die ewige Selbst-

bespiegelung der Idee würde eher verzweiflungsvoll langweilen, als beseligen, wenn der Wille noch betheiligt ist; soll aber der Wille ganz aufgehoben sein, so ist sie interessenlos. Aber es lässt sich gegen die obersten Voraussetzungen selbst die Frage richten: wie vermag eine „logische Idee" zu existiren als Prius — sei es auch nur als zeitloses Prius — des Geistes und ein „Wille" als Prius der weltlichen Dinge, die wir allein als Träger desselben kennen? Es sind hier Abstractionen des Subjects hypostasirt worden.

Das Hauptwerk Hartmanns hat einen sehr grossen Erfolg gehabt, zu dem die verständliche Sprache desselben, die besondere Berücksichtigung der Naturwissenschaften, das starke Hervortreten des Pessimismus, die ausführliche Abwägung des Werthes gegen den Unwerth des Lebens, aber auch äussere Hilfsmittel beigetragen haben.

J. H. von Kirchmann, die Philos. des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, Berl. 1868. Ueber den Communismus in d. Natur, Vortr., 2. Aufl., Berl. 1872. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. In der von ihm herausgegebenen „Philos. Bibliothek", Berlin 1868 ff., hat K. auch seinen Standpunkt systematisch u. kritisch entwickelt. An Kirchmann hat sich im Wesentlichen angeschlossen Herm. Wolff, über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns, Lpz. 1874. Speculation u. Philos., I. Bd., der speculat. Rationalism., II. Bd., der empirische Realismus, Lpz. 1878. Logik u. Sprachphilos., Berlin 1880. Theilweise gegen Kirchmanns Basirung der Ethik auf Autorität ist gerichtet F. W. Struhnneck, Herrschaft u. Priesterth., Berl. 1871.

Der Realismus Kirchmanns will im Gegensatz stehen zum Materialismus, der das Wissen leugnet und in ihm nur eine Besonderung des Seins sieht, und zu dem Idealismus, der das Sein leugnet und es nur als Besonderung des Wissens ansieht. Sein und wahres Wissen sind ihrem Inhalte nach identisch und nur in der Form, welche diesen Inhalt befasst, unterschieden. Nicht das Denken, sondern das Wahrnehmen ist dasjenige Vorstellen, welches den Inhalt des Seienden in das Wissen überleitet. Nur aus dem Wahrnehmen erhält das Wissen seinen Inhalt. Das Denken ist entweder nur ein Wiederholen, Trennen und Verbinden des wahrgenommenen Inhalts, oder ein Beziehen. Das Denken ist kein Mittel, um dem Sein näher zu kommen. Dagegen bin ich im Wahrnehmen dem Gegenstande unendlich nahe, da eben sein Seiendes und mein gewusster Inhalt identisch sind. Als die beiden Fundamentalgesetze der Wahrheit gelten bei Kirchmann: 1. das Wahrgenommene ist, 2. das sich Widersprechende ist nicht. Erst wenn sich ergiebt, dass das Wahrgenommene weder sich noch anderem bereits erkannten Wahren widerspricht, gilt es als wahr. Es giebt auch Vorstellungen in der Seele, welche nicht als Bild eines Seienden sich darbieten, die sogenannten Beziehungen. Solche sind das Nicht, Und, Oder, Gleich, Zahl, Alle, das Ganze und die Theile, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens u. s. w. — Ein entschiedenes Verdienst um die Philosophie hat sich Kirchmann durch Herausgabe der philosophischen Bibliothek erworben.

Eug. Dühring, de tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berl. 1861. Natürliche Dialektik, Berl. 1865. Der Werth des Lebens, Breslau 1865, 2. Aufl. Lpz. 1877. Krit. Grundlag. der Volkswirthschaftsl., Berl. 1866. Krit. Gesch. der Philos., Berl. 1869, 3. Aufl. Lpz. 1878. Krit. Gesch. der Nationalök. und des Socialism., Berl. 1871, 3. Aufl. Lpz. 1879. Krit. Gesch. d allgem. Principien der Mechanik, Preisschr., Berl. 1873, 2. Aufl. Lpz. 1877. (Wegen der Zusätze in der 2. Aufl. wurden ihm die Rechte eines Privatdocenten in Berlin entzogen.) Cursus der National- u. Socialök. einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik, Berl. 1873, 2. Aufl. Lpz. 1876. Cursus der Philos. als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Lpz. 1875. Logik u. Wissenschaftstheorie, Lpz. 1878. Neue Grundgesetze zur rationellen Physik u. Chemie, 1. Folge, Lpz. 1878. Rob. Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrh., Chemnitz 1880. Vgl. über Dühring die S. 391 citirte Schrift von H. Vaihinger.

Dühring, der sich vielfach an Feuerbach und Comte (s. u.) anschliesst, wendet sich entschieden gegen den Kriticismus, der die Erkennbarkeit des Seins leugnet,

Im Gegensatz zu diesem behauptet er, dass unser Verstand fähig sei, die ganze Wirklichkeit zu begreifen. Die Gesetze des Denkens sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit, es wird also die Identität des Denkens mit dem Sein angenommen. Die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt, ist das allein real Existirende und zugleich das schlechthin Vernünftige. Man muss die Wirklichkeit, wie sie ist, auffassen. Die letzten Thatsachen derselben erklären zu wollen, ist thöricht. Raum und Zeit haben objective (reale) Gültigkeit, und was wir durch die Empfindung erhalten, ist unmittelbar objective Wahrheit. Auch die Kategorien, so namentlich die Causalität, kommen der Welt ausserhalb des Denkens zu. Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenügsamkeit hat es nichts über oder neben sich, es ist aber begrenzt, nicht unendlich. Der gewöhnliche Unendlichkeitsbegriff ist falsch und entstanden durch die subjective Möglichkeit, immer weiter zu gehen, oder die jedesmal gesetzte Grenze zu überspringen. Das „Gesetz der bestimmten Anzahl", welches dahin geht, dass Zahl und Grösse in jeder Beziehung nur endlich sind, gilt, denn es würde sonst das Unding einer vollendeten Unendlichkeit statuirt werden müssen. Dem Sein kommt dann noch Beharrung und Veränderung zu. Letztere ist nicht nur ideal, sondern real. — Den Darwinismus in seiner besonderen Ausführung der Descendenztheorie bekämpft Dühring. Ebenso ist er Gegner des Pessimismus. Dieser könne nicht die Grundlage einer Ethik sein, da die Menschen nur besser werden sollen, weil sie dadurch glücklicher werden. Aber der Egoismus könne auch nicht die Basis einer Ethik bilden, da es vielmehr darauf ankommt, zu gemeinsamer Wohlfahrt zusammenzuwirken. Es giebt sympathische Naturtriebe, und diese sind mit dem Bewusstsein zu erfassen und auszubilden.

Die Philosophie Dührings will nun nicht nur ein Wissenssystem sein, sondern auch „die Vertretung einer auf die edlere Menschlichkeit gerichteten Gesinnung." Eine Philosophie soll auch durch das Verhalten ihres Vertreters im Leben selbst bewahrheitet werden. Er selbst glaubt, das Seinige gethan zu haben, „um zwischen der Philosophie und dem Philosophen keine Kluft zu lassen." — Die Schriften zeichnen sich durch Schärfe der Gedanken aus, sind aber reich an Wiederholungen, bissigen Bemerkungen, besonders gegen die Professoren der Philosophie, und Selbstüberschätzung des Verfassers.

Ausser diesen Systemen seien noch folgende Versuche erwähnt:

Friedrich Rohmer (1814—1856), Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördlingen 1856 (anonym herausg.). Gott u. seine Schöpfung, ebd. 1857. Der natürliche Weg d. Menschen zu Gott, ebd. 1858. Wissensch. u. Leben, I, die Wissensch. v. Gott, ebd. 1871. V. A. v. Stägemann, d. Theorie des Bewusstseins im Wesen, Berl. 1864. H. Späth, Welt u. Gott, Berl. 1867 (theistische Weltanschauung). C. S. Barach, die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869. Adolph Steudel, Philos. im Umriss. I. Th.: Theoretische Fragen. 1. u. 2. Abth., Stuttg. 1871. II. Th.: Praktische Fragen. 1. Abth. Krit. d. Sittenl., Stuttg. 1877 (monistischer oder pantheistischer Standpunkt). J. J. Baumann, Philos. als Orientirung über die Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der prakt. Philos., Lpz. 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilos., Lpz. 1879. (B. giebt auf Grund des Idealismus und unter Beibehaltung der idealistischen Ergebnisse einen indirecten Beweis des Realismus. Wir können die Wahrnehmung nur erklären, wenn wir den Realismus annehmen.) J. Bergmann, Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berl. 1870. Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte, Berl. 1875. Allgem. Logik, I. Bd., Reine Logik, Berl. 1879. (Philosophie ist für B. Wissenschaft aus reiner Vernunft vom substantiell Seienden. Ihre Erkenntnissweise ist der Intellectualismus im Gegensatz zum Empirismus, und ihr allgemeinstes Ergebniss die Identität der Vernunft und des Seienden, der Spiritualismus.) Z. Noiré, Grundlag. einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philos. Schopenhauers, Darwins, R. Mayers u. L. Geigers, ebd. 1875. Die Doppelnatur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monist. Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monist. Philos.,

Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. (Nach Noirés Monismus kommen der Welt zwei einzige Eigenschaften zu als innere und als äussere, Empfindung und Bewegung, „aus welchen durch Entwickelung alle besonderen Daseinsformen hervorgegangen sind, aus welchen die Vernunft sich selbst wie alles Uebrige herzuleiten berechtigt ist".) R. Grassmann, die Wissenschaftsl. od. Philos., Th. I: die Denkl. Th. II: die Wissensl., Th. III: die Erkenntnissl., Th. IV: die Weisheitsl., Stettin 1875. O. Caspari, die Urgesch. der Menschh. mit Rücksicht auf die natürl. Entwickelg. des frühesten Geisteslebens, 2 Bde., 2. Aufl., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, 1. Abth., Berl. 1877. Carl Göring (1841—1879), System der kritischen Philos., 2 Theile, Lpz. 1874—75 (unvollendet). Ueber die menschl. Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit, Lpz. 1876. (Nicht dem kantischen Kriticismus huldigt Göring, sondern er sieht in der Verbindung der Kritik mit der systemat. Philos. den Fortschritt auf philosophischem Gebiete als möglich an.) Rich. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Lpz. 1876. (Die reine Erfahrung als das durch den Gegenstand allein Gegebene unter Elimination dessen, was das erfahrende Subject in den Gegenstand hineinlegt, unterscheidet sich von der naiven. Als das durch die reine Erfahrung Gegebene bleibt aber nur übrig die Empfindung als das Seiende. Wie diese der Inhalt des Seins ist, so die Bewegung die Form desselben.) A. Wiessner, Vom Punkt zum Geiste! I. Th., Lpz. 1877. Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes, ebd. 1877. Frd. v. Bärenbach, Grundleg. d. krit. Ph., I. Th., Lpz. 1879. Friedr. Kirchner, die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1880. (Empirisch-rationaler Realismus. Das Absolute ist das höchste Gut, d. h. das Gute, das Wahre, das Schöne. Thätigkeit ist sein Wesen, sein Sein und sein Zweck: Es ist der lebendige Gott.)

Die Erfahrung als Grundlage für die Wissenschaft betont namentlich die seit 1876 erscheinende Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt herausg. von Rich. Avenarius.

Von Arbeiten, die auf einzelne Disciplinen der Philosophie gehen, sind hier besonders noch namhaft zu machen: W. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie, Lpz. 1874. Logik, I. Bd., Erkenntnissl., Stuttg. 1880. Ad. Horwicz, Psycholog. Analysen auf physiolog. Grundl., 3 Bde., Magdeb. 1872—78. Von dems. Verf.: Moralische Briefe, Magdeb. 1878. Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Lpz. 1874. Wollny, über Freiheit u. Charakter, Lpz. 1876. (Ueber die jetzige Psychologie in Deutschland, s. Th. Ribot, la psychol. allemande contemporaine, Paris 1879. B. Erdmann, zur zeitgenöss. Psychol. in Deutschland, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., Bd. IV, 1879. Vgl. auch W. Windelband, über d. gegenw. Stand der psycholog. Forschung, Reden, Lpz. 1876.) Rob. Proelss, D. Urspr. d. menschl. Erkenntn., Lpz. 1879. Schmitz-Dumont, Zeit u. Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen, abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Lpz. 1875. Chr. Sigwart, Logik, 2 Bde., Tübingen 1873—78. Beiträge zur L. vom hypothet. Urtheile, Tübingen 1879. Begr. des Wollens und sein Verh. zum Begr. der Ursache, Tübingen 1879. W. Schuppe, das menschl. Denken, Berl. 1870. Erkenntnisstheor. Logik, Bonn 1878. W. Windelband, über die Gewissh. der Erkenntniss, Lpz. 1873. E. Pfleiderer, die Idee eines goldenen Zeitalters, Berl. 1877. Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, Tübingen 1879.

§ 36. Ausserhalb Deutschlands sind seit dem Anfange dieses Jahrhunderts philosophische Systeme von gleich hoher Bedeutung und gleich mächtigem Einfluss, wie im 17. und 18. Jahrhundert, nicht entstanden; doch ward die philosophische Tradition gewahrt und theilweise auch die Forschung weiter geführt. In England und Nordamerika blieb das philosophische Interesse vorwiegend empirisch-psychologischen, methodologischen, moralischen und politischen Untersuchungen zugewandt. An einem alle philosophischen Disciplinen umfassenden System arbeitet Herbert Spencer. In Frankreich trat dem Sensualismus und Materialismus theils die eklektisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Royer-Collard im Anschluss an Reid begründet, von Cousin durch Mitaufnahme einzelner

deutschen Philosopheme weiter ausgebildet wurde und die Tradition des Cartesianismus wieder aufnahm, theils eine theosophische Richtung. In neuester Zeit gewann der Hegelianismus einzelne Anhänger. Einen jedes Hinausgehen über das exact Erforschbare principiell ablehnenden, jedoch zumeist mit dem Materialismus befreundeten „Positivismus" hat Comte begründet, der sich auch in England bedeutende Anhänger erworben hat, so John Stuart Mill und Lewes. In den von der katholischen Kirche geleiteten Lehranstalten Frankreichs, Spaniens und Italiens herrscht ein modificirter Scholasticismus, insbesondere der Thomismus, vor. In Belgien, Holland, Dänemark, Schweden und Norwegen, Russland, Polen und Ungarn haben die verschiedenen Richtungen der deutschen Philosophie nacheinander einen nicht unbeträchtlichen Einfluss gewonnen. In Italien, wo neben dem von der Kirche begünstigten Thomismus besonders die Lehren des Antonio Rosmini und des Vincenzo Gioberti manche Anhänger zählen, findet in jüngerer Zeit auch der Hegelianismus eifrige Vertreter.

In Bd. IV der History of the philosophy of mind von Rob. Blakey, Lond. 1848, findet sich eine ausführliche Uebersicht über die von 1800 bis gegen 1848 erschienenen philosophischen Werke in Grossbritannien, Deutschland, Frankreich, Italien, Belgien und Holland, Spanien, Ungarn, Polen, Schweden, Dänemark, Russland und in den nordamerikanischen Freistaaten. Vgl. J. D. Morell, an hist. and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, London 1846, 2. ed. ebd. 1847; Lectures on the philosophical tendencies of the age, 1848. Ueber neuere psychologische Arbeiten in verschiedenen Ländern handelt Beneke in seiner Schrift „die neue Psychologie", Berl. 1845, S. 272—350. Artikel über die gegenw. Philosophie ausserhalb Deutschlands enthalten die philos. Zeitschriften: „Zeitschr. für Philos.", hrsg. von Fichte, Ulrici und Wirth, und „der Gedanke", hrsg. von Michelet, wie auch die „philos. Monatshefte" und (in Bezug auf den Herbartianismus) die „Zeitschr. für exacte Philosophie."

Ueber die französische Philosophie im 19. Jahrh. handeln: Ph. Damiron, Paris 1828. H. Taine, Paris 1857, 2. éd. 1860, 3. éd. 1867. F. Ravaisson, Paris 1868 (vgl. darüber Etienne Vacherot, la situation ph. en France, in: Revue des deux mondes, Bd. 65, 1868, S. 950—977). P. Janet, le spiritualisme français au XIX. siècle, in: Revue des deux mondes, Bd. 65, 1868, S. 353—385. Ferraz, Etudes sur la philos. en France au XIX. siècle, 2. éd., Paris 1877. Ueber Maine de Biran, V. Cousin, Damiron, Garnier, Barthélemy St. Hilaire, Janet, Ravaisson, Renouvier (vgl. Ad. Franck, Moralistes et Philosophes, Paris 1872, 2. éd. 1874). Ueber den Stand der französischen Philosophie geben die beste Auskunft die Zeitschriften: La Critique philosophique, politique etc., erscheinend seit 1872, Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Th. Ribot, seit 1876 erscheinend, welche ein vollständiges und genaues Bild der philosophischen Bewegung in der Gegenwart zu geben beabsichtigt, ohne ein bestimmtes System zu vertreten, und die in den Diensten des Positivismus stehende Philosophie positive, revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, seit 1867 erscheinend. Vgl. Ribot, Philosophy in France, in: Mind, T. 2, 1877.

Ueber die neuere Philosophie in Gross-Britannien handeln: Dav. Masson, rec. British philosophy, Lond. 1865, 2. ed. 1867. W. Whewell, Lectures on the hist. of moral ph. in England, new ed., Lond. 1868. J. M.' Cosh, present state of moral ph. in England, Lond. 1868 (speciell über Hamilton und Mill). Thomas Collyns Simon, über den gegenw. Zustand der metaphys. Forschung in Britannien, in der Zeitschr. für Philos., Bd. 53, 1868, S. 248—272. Renouvier, de l'esprit de la phil. anglaise, in: La Critique philosophique 1872 no. 25, 32, 1873 2. Th. Ribot, la psychol. anglaise contemporaine (Ecole experimentale), Paris 1870, ins Engl. übersetzt u. d. T.: English psychology, an analysis of the views of Hartley, James Mill, Herb. Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, Sam. Bailey and J. S. Mill, Lond. 1874. Röder, neuere Rechtsphil. in England in: Ztschr. f. d. ges. Staatsw., 29. Bd., 1873, S. 213—232. James M.'Cosh,

the Scottish phil. biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton, Lond. 1874. Zur Kenntniss des gegenw. Zust. der Philos. in England liefert die Zeitschrift: Mind, a quaterly review of psychology and philosophy edited by G. C. Robertson, seit 1876, sehr werthvolle Beiträge (Philosophy in London, Ph. at Dublin, Ph. at Oxford, Ph. in the Scottish Universities), sowie für die Kenntniss der gegenw. Philos. in Amerika: „The Journal of speculative Philosophy", St. Louis 1867 ff. (vgl. G. Stanley Hall, Philos. in the United States, in: Mind, Bd. 4, 1879). Ueber d. englischen Logiker s. Louis Liard, Les logiciens anglais contemporains, Paris 1878. A. Riehl, d. englische Log. der Gegenw., in: Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., Bd. I, 1876. Ueber d. engl. Ethik s. Guyau, La Morale Anglaise contemporaine, Paris 1879, L. Carrau, Moralistes Anglais contemp., in: Revue philos., T. 5., 1878.

Ueber die Philosophie des Rechts in Belgien handelt Warnkönig in der Zeitschrift f. Philos. Bd. 30, Halle 1857. Ueber die Philos. in den Niederlanden handelt T. Roorda, ebd. Bd. 10, Tüb. 1843 u. Land in: Mind, 1878.

Ueber die neuere Philos. in Italien handeln: Marc Debrit, hist. des doctr. philos. dans l'Italie contemp., Paris 1859. Auguste Conti, la philos. it. cont. (ital. Florenz 1864, als Anhang zu Contis Vorles. über d. Gesch. d. Philos., franz. von Ern. Naville), Paris 1865. Theod. Sträter, Briefe über die italien. Philos., in der Zeitschr. „der Gedanke", 1864–65. Raphaël Mariano, la phil. contemp. en Italie, Paris 1867. Franz Bonatelli, die Philos. in Italien seit 1815, in der Ztschr. f. Phil., Bd. 54, 1869, S. 134—158. Morgott, Studien über d. italien. Phil. d. Gegenw. in der Ztschr. „der Katholik", Jahrg. 1868 u. ff. Louis Ferri, ess. sur l'hist. de la philos. en Italie au XIX. siècle, Paris 1869. Pier Leop. Cecchi, l'idealismo italiano nel sec. XIX., esposizione della prima parte dell' opera del Prof. L. Ferri intitolata: „Essai sur l'hist. de la Philos. en Italie au XIX. siècle", Firenze 1869. Vgl. auch A. Pierantoni, storia degli studi del diritto internazionale in Italia, Modena 1869 (deutsche vom Verf. durch Nachträge bereicherte Uebersetzg. von Leone Roncali, Wien 1872). Franc. Fiorentino, La filos. contemporanea in Italia, Nap. 1876. Pompa, L'Italia filosofica contemp., Salerno 1879. Ueber den Stand der Philos. in Italien avertirt die Zeitschrift: La filosofia delle scuole Italiane, schon in 19 Bdn. erschienen. Vgl. Barzelloti, Philosophy in Italy, in: Mind, III. Bd., 1878, Espinas, La Philos. experimentale en Italie, in: Revue philos., T. 7, 1879.

Vinc. Giovanni, stor. della filos. in Sicilia. Vol. I. Filos. antica, scolastica, moderna. II. Fil. contemporanea, Palermo 1873. Ueber die Philosophie in Schweden s. einen Artikel von Höffding, in: Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 193—235. Ueber die slavische Philos. handeln: Clem. Hankiewicz, Grundzüge d. slav. Phil., 2. A., Lemberg 1873. Heinr. v. Struve, d. phil. Litt. der Polen, in: Philos. Monatshefte, X, 1874, S. 222—231, 298—325.

Die französische Philosophie in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts wird von Damiron auf drei Hauptrichtungen zurückgeführt: die sensualistische, die theologische und die eklektisch-spiritualistische. Die sensualistische Schule, aus dem achtzehnten Jahrhundert in das neunzehnte hinüberragend, ward in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts mehr und mehr durch die beiden andern Schulen verdrängt, doch erhob sich dann auch wieder gegen diese letzteren eine Reaction, die zum Theil, z. B. in Renan und Taine, auch in Charles Dollfus, dem Verfasser der Lettres philosophiques, Paris 1851, 3. éd. 1869, mit Hegels religions- und geschichtsphilosophischem Grundgedanken sich berührt, zum Theil (und schon früher) sich naturalistisch gestaltete. Ueber diesen Entwickelungsgang berichtet Cousins Schüler Paul Janet folgendermaassen:*)

Die französische Philosophie stand zu der Zeit, als die Revolution zu Ende ging und das neunzehnte Jahrhundert begann, ganz und gar unter dem Einfluss der condillacschen Richtung. Die Metaphysik war nichts Anderes, als Zergliederung der Sinnesempfindungen. Da diese letzteren unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden konnten, nämlich theils in Beziehung zu den Sinnesorganen, theils in Beziehung zum Geist, so theilte sich die condillacsche Schule in zwei Zweige, einen physiologischen und einen ideologischen: Cabanis ist der Hauptvertreter der ersten, Destutt de Tracy der der zweiten Fraction.

Cabanis (1757—1808) ist der erste französische Schriftsteller, der philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen

---

*) Die der zweiten Aufl. dieses Grdr. beigefügte, von Herrn Prof. Janet, Mitglied der Akademie zu Paris, mit dankenswerther Bereitwilligkeit ausgearbeitete Skizze folgt hier in deutscher Uebersetzung.

gehandelt hat und zwar in dem Werke: „Les Rapports du physique et du moral“ (erschienen in den beiden ersten Bänden der Mémoires de la cinquième classe de l'Institut, welche Classe die Lehre von den Vorstellungen zu bearbeiten hatte, auch separat veröffentlicht im Jahre 1812). Dieses Werk besteht aus zwölf Abschnitten, welche der Reihe nach handeln von dem physiologischen Ursprung der Sinnesempfindungen, von dem Einfluss des Lebensalters, des Geschlechts, des Temperaments, der Krankheiten, der Lebensordnung, des Klimas, des Instincts, des Mitgefühls, des Schlafes, von dem Einfluss des Psychischen auf das Physische, von den erworbenen Temperamenten. Es ist eine sehr reiche Fundgrube interessanter Thatsachen. Aber der Geist des Werkes ist ein durchaus materialistischer. Das Psychische ist nichts Anderes, als das Physische unter gewissen besonderen Gesichtspunkten. Die Seele ist nicht eine Substanz, sondern eine Fähigkeit. Der Gedanke ist eine Ausscheidung des Gehirns. Später, in seiner an Fauriel gerichteten Lettre sur les causes premières (Paris 1824) hat Cabanis seine Ansichten wesentlich umgebildet. Er gab jetzt eine mit Verstand und Willen begabte Ursache der Welt zu und gelangte zu einem gewissen stoischen Pantheismus.

Destutt de Tracy (1754—1836) bildete die Lehre Condillacs dadurch um, dass er versuchte, die Vorstellung des Seins von Dingen ausser uns zu erklären, welche die blosse Sinnesempfindung nicht geben könne. Nach ihm lehrt uns nur die freiwillige Bewegung die Existenz von äusseren Objecten. Das Band zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist einerseits die gewollte und empfundene Handlung, andererseits der Widerstand. Es geht nicht an, dass die nämliche empfindende Kraft wolle und doch auch sich selbst Widerstand leiste. Eine Materie, die nicht widerstände, würde nicht erkannt werden können. Ein Wesen, das keine Bewegungen machte, oder das zwar Bewegungen machte, aber ohne dieselben zu empfinden, würde nichts Anderes, als sich selbst erkennen. Tracy zieht hieraus die Consequenz, dass ein schlechthin immaterielles Wesen nur sich selbst erkennen würde. Die Werke Tracys sind: 1) Eléments d'idéologie (2 vol. in 8°, Paris 1804), 2) Commentaire sur l'Esprit des lois (Paris 1819).

Reaction gegen die sensualistische Schule. Diese Reaction ist eine zweifache. Sie wurde geübt theils von der theologischen, theils von der psychologischen*) Schule.

In der theologischen Schule sind drei Namen die hervorragendsten: De Bonald. — Der Abt von Lamennais. — Joseph de Maistre.

De Bonald (1754—1840) ist das Haupt der Schule, welche die traditionalistische genannt wird. Ihr Hauptdogma ist die göttliche Erschaffung der Sprache. Die Offenbarung ist das Princip aller Erkenntniss. Es giebt keine angeborenen Vorstellungen. Die gesammte Philosophie Bonalds wird durch eine trinitarische Formel beherrscht: Ursache, Mittel, Wirkung. In der Kosmologie wird Gott als die Ursache bestimmt, die Bewegung als das Mittel, der Körper als die Wirkung. In der Staatslehre gestalten sich diese drei Termini als Regierung, Beamte, Untergebene. In der Familie: Vater, Mutter, Kind. Bonald wandte diese Formeln auf die Theologie an und schloss auf die Nothwendigkeit eines Mittlers. Daher dieser Satz: Gott verhält sich zum Gottmenschen, wie der Gottmensch zum Menschen. Die Hauptwerke Bonalds sind: Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social. La législation primitive (2. Aufl. 1821, 3 vol. in 8°). Recherches philosophiques (1818). La theorie du pouvoir social (1796, 3 vol. in 8°). Die Oeuvres complètes sind im Jahr 1818 veröffentlicht worden.

Der Abt de Lamennais (1782—1854) ist der Begründer des theologischen Skepticismus im neunzehnten Jahrhundert. In seinem Buche „Essai sur l'indifférence en matière religieuse“ (1817—27, 4 vol. in 8. nouv. éd. 1872) entlehnt er, wie Pascal, dem Pyrrhonismus seine Beweisgründe gegen die Zuverlässigkeit der Seelenvermögen. Irrthümer der Sinne, Irrthümer im Schliessen, Widersprüche der menschlichen Meinungen, dieses ganze Arsenal des Skepticismus wird gegen die menschliche Vernunft verwendet. Nach diesem Ruin jeder Gewissheit versucht der Abt von Lamennais das von ihm Zerstörte auf Grund eines neuen Kriteriums, nämlich des „consentement universel“ wieder-aufzubauen und so die Gültigkeit des Gottesglaubens, der Offenbarung, des Katholicismus darzuthun.

---

*) Diesen Namen gebe ich dieser Schule, die im Verlauf der Zeit verschieden bezeichnet worden ist (als eklektische, als spiritualistische Schule). Der Name, den ich vorschlage, scheint mir der zutreffendste zu sein. Janet.

Joseph de Maistre (1753—1821) ist der Begründer des heutigen Ultramontanismus. Sein Buch über den Papst ist gewissermaassen das Evangelium desselben. Er berührt das Gebiet der Philosophie in seinen Soirées de St. Pétersbourg (Paris 1821), wo er von der zeitlichen Herrschaft der Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten handelt. Sehr durchdrungen von der theologischen Idee der Erbsünde, neigt er dahin, in dem Uebel nur Sühne und Züchtigung zu sehen. Daher der grausame Charakter seiner Philosophie, seiner Rechtfertigung der Todesstrafe, des Krieges, der Inquisition etc. Er war nicht ohne einen Anflug von Illuminismus und träumte eine umfassende Erneuerung der Religion; daraus erklärt sich, dass die Saint-Simonisten häufig seinen Namen anführen und sich auf ihn berufen.

Die psychologische Schule hat folgende Eigenthümlichkeiten: 1. dass sie vollkommen unabhängig von der (positiven) Theologie ist, 2. dass sie in der Psychologie die Principien aller Philosophie sucht, 3. dass sie die von Cartesius überlieferte idealistische und spiritualistische Richtung erneuert. Ihre vorzüglichsten Vertreter sind: Royer Collard, Maine de Biran, Cousin und Th. Jouffroy.

Royer-Collard (1763—1845) hat auf dem Gebiet der Politik grössere Bedeutung, als auf dem der Philosophie. Er hat die schottische Philosophie in Frankreich eingeführt. Er legt, wie Reid, das grösste Gewicht auf den Unterschied zwischen Sinnesempfindung und Perception, auf die Principien der Causalität und der Induction. Das Interessanteste bei ihm ist die Analyse des Begriffs der Dauer. Die Dauer wird nach ihm nicht in den Objecten percipirt; sie liegt nur in uns. Sie unterscheidet sich von der Zeitfolge; diese begründet nicht den Begriff der Dauer, sondern hat vielmehr denselben zur Voraussetzung. Der Begriff der Dauer entspringt nur aus der Empfindung unserer beständigen Identität, welche aus der Continuität unseres Handelns hervorgeht. (Fragmens de Royer-Collard in Th. Jouffroys Uebersetzung der Werke Reids.)

Maine de Biran (1766—1824), den Cousin als den ersten französischen Metaphysiker des neunzehnten Jahrhunderts proclamirt hat, ist durch drei verschiedene philosophische Doctrinen hindurchgegangen oder richtiger: durch drei verschiedene Stadien einer und derselben philosophischen Entwickelung.

Den Charakter der ersten Periode bezeichnet das Werk Mémoire sur l'habitude (1803). In diesem Werke gehört Maine de Biran noch der ideologischen oder condillacschen Schule an oder glaubt doch, derselben noch anzugehören, während er in der That sich bereits von ihr entfernt. Indem er die von Tracy schon aufgestellte Ansicht entwickelt, dass in der freiwilligen Bewegung der Ursprung unserer Vorstellung von Dingen ausser uns liege, gründet er auf dieses Princip die in der reidschen Schule so unbestimmt gebliebene Unterscheidung der Sinnesempfindung und Perception. Die erstere ist die blosse, durch die äusseren Ursachen hervorgerufene Affection; die Perception dagegen ist das Ergebniss unserer freiwilligen Activität. Maine de Biran zeigt uns, wie diese beiden Vorgänge bei einem jeden unserer Sinne in verschiedenem Verhältniss sich mit einander verbinden, indem die Perception sich stets an die Beweglichkeit des Organes knüpft. Die Perception ist also nicht eine umgebildete Sinnesempfindung. Von diesem Unterschied hängt auch der zwischen der Einbildungskraft und dem Gedächtniss ab. Ferner unterscheidet Biran zwei Classen von Gewohnheiten, nämlich active und passive Gewohnheiten. Endlich entwickelt er folgendes Grundgesetz der Gewöhnung, „dass sie die Sinnesempfindung schwäche und die Perception verstärke“.

In der zweiten Periode begründet und entwickelt Biran seine eigene Philosophie. Der Grundgedanke dieser Philosophie ist, dass der Gesichtspunkt eines sich selbst erkennenden Wesens dem Gesichtspunkte einer äusserlich und gegenständlich erkannten Sache nicht gleichgesetzt werden dürfe. Der Grundirrthum der Sensualisten bestand darin, dass sie sich die inneren Ursachen, die psychischen Kräfte nach dem Vorbilde der äusseren und gegenständlichen Ursachen vorstellten. Da diese letzteren aber nicht an sich bekannt sind, so sind sie nur verborgene Eigenschaften, abstracte Namen, welche Gruppen von Erscheinungen repräsentiren; sie lassen sich auf einander reduciren in dem Maasse, wie man zwischen diesen Gruppen neue Aehnlichkeiten entdeckt. Attraction, Affinität, Elektricität sind nur Namen; also müssen den Sensualisten Empfindungsfähigkeit, Verstand, Wille und im Allgemeinen die subjective Ursächlichkeit für blosse Abstractionen gelten. Aber, wirft Biran ihnen ein, darf denn das Wesen, welches sich seines Handelns bewusst und Zeuge seiner eigenen Activität ist, sich wie ein äusseres Object behandeln? Zwar ist die Seele, im Absoluten betrachtet, uns unerfasslich, ein X. Aber zwischen dem Gesichtspunkte der reinen Metaphysiker, die sich ins Absolute versetzen, und dem der blossen Empiristen, die nichts als Erscheinungen und Verbindungen von Sinneswahrnehmungen erblicken, liegt in der Mitte der Gesichtspunkt der Reflexion auf unser Inneres, wodurch das Einzelsubject sich als solches empfindet und sich demgemäss

von den verborgenen Ursachen unterscheidet, die wir ausser uns voraussetzen; zugleich unterscheidet es sich auch von allen seinen Modis, anstatt sich in dieselben aufzulösen, wie dies Condillac wollte, der in dem Ich nur einen Complex oder eine Aufeinanderfolge von Sinnesempfindungen sah. Die erste Thatsache des Bewusstseins ist die gewollte Anstrengung, worin ein Zweifaches untrennbar vereinigt liegt: Wille und Widerstand (und zwar Widerstand des eigenen, nicht des fremden Körpers). Vermittelst des Widerstandes empfindet sich das Ich als begrenzt und gewinnt dadurch das Selbstbewusstsein, während es zugleich mit Nothwendigkeit ein Nicht-Ich erkennt. Durch das innere Bewusstsein um seine Thätigkeit erlangt das Ich den Begriff der Ursache, der weder angeboren, noch eine blosse Gewohnheit, noch eine Form a priori ist. Biran unterscheidet mit Kant Materie und Form in der Erkenntniss. Aber die Form besteht nicht in leeren und hohlen Kategorien, die vor aller Erfahrung vorhanden wären. Die Kategorien sind nur die verschiedenen Gesichtspunkte in der inneren Erfahrung, in der Reflexion. Die Materie der Erkenntniss ist durch das Widerstandleistende gegeben, welches die Verschiedenheit und die Localisation liefert. Es giebt nach Biran auch einen inneren Raum, der von dem äussern und gegenständlichen Raume verschieden ist; dieser ist der unmittelbare Ort des Ich, der durch die Verschiedenheit der Punkte des Widerstandes gebildet wird, den die verschiedenen Organe dem Willensact entgegensetzen. Der diese gesammte Philosophie Birans beherrschende Gesichtspunkt ist der der Persönlichkeit. Die hauptsächlichsten Schriften dieser zweiten Periode sind: Rapports du physique et du moral (verfasst 1811 u. gekrönt durch die Akademie zu Kopenhagen, jedoch erst 1834, nach dem Tode des Verfassers, durch Cousin veröffentlicht) und besonders Essai sur les fondemens de la psychologie (veröffentlicht durch Naville im Jahr 1859).

Die dritte Periode Birans ist unvollendet geblieben, und seine letzte Philosophie ist nur skizzirt. Von der stoischen Betrachtungsweise, welche seine zweite Periode charakterisirt, ist er zu einer mystisch-christlichen übergegangen. In seinem letzten unvollendet gebliebenen Werke, der Anthropologie, unterscheidet er in dem Menschen drei Arten des Lebens: die Sinnesempfindung als das animalische, den Willen als das menschliche, die Liebe als das göttliche Leben. Die Persönlichkeit, die ihm früher als die höchste Stufe des menschlichen Lebens galt, ist nur noch eine Uebergangsstufe zu einer noch höheren Stufe, auf welcher sie sich verlieren und aufheben wird in Gott. — Birans Werke bestehen aus vier von Cousin 1840 und drei nachträglich von Naville 1859 veröffentlichten Bänden.

Victor Cousin (1792—1867), ein Schüler von Royer-Collard und Maine de Biran, gründete selbst eine Schule, welche die eklektische genannt worden ist. Der Leibniz entlehnte Grundsatz war: die Systeme sind wahr in dem, was sie behaupten, falsch in dem, was sie leugnen. Da Cousin dem, was man früher bereits gefunden hatte, einen grossen Werth beilegte, so musste er viel auf die Erforschung der Geschichte der Philosophie halten, deren wahrer Begründer in Frankreich er ist, wennschon man de Gérando nicht vergessen darf. Cousin theilte die Systeme nach vier Hauptrichtungen ein: Idealismus, Sensualismus, Skepticismus, Mysticismus. Wie sehr er auch den Eklekticismus empfahl, so suchte er doch aus dem Studium der Systeme eine persönliche Ueberzeugung zu gewinnen. Sein Bemühen war hauptsächlich darauf gerichtet, eine Mitte zwischen Schottland, welches mit Hume, Brown und Hamilton alle Metaphysik negirte, und Deutschland, welches eine Metaphysik a priori auf den Begriff des Absoluten gründete, zu gewinnen. Er glaubte, dass es einen Mittelweg gebe, nämlich die Begründung der Metaphysik auf die Psychologie. In der Psychologie bediente er sich der Argumente Kants gegen den lockeschen Empirismus. Um aber dem kantischen Subjectivismus zu entgehen, stellte er selbst die Theorie der unpersönlichen Vernunft auf. Er hielt dafür, die Vernunft sei subjectiv nur im Zustande der Reflexion; im spontanen Zustande aber ergreife sie unmittelbar das Absolute, indem sie mit ihm zusammenfliesse. Alle Subjectivität erlischt in dem unmittelbaren spontanen Acte der reinen Vernunft. Diese Theorie erinnerte an die schellingsche der intellectuellen Anschauung, suchte sich aber von dieser dadurch zu unterscheiden, dass sie immer den psychologischen Ausgangspunkt festhielt. Doch war Cousin damals auf der Bahn des absoluten Idealismus. Er ging auf dieser Bahn noch weiter in seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1828, worin sich augenscheinlich der Einfluss Hegels bekundet, mit dem er in Deutschland vielen Verkehr gehabt hatte und dessen Namen er zuerst in Frankreich nannte. In diesem Lehrgang führt er alles Wissen auf die Ideen zurück, aus denen nach ihm alles zu begreifen ist. Es giebt drei fundamentale Ideen: das Unendliche, das Endliche und die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem. Diese drei Ideen finden sich überall wieder vor; sie sind von einander untrennbar; ein Gott ohne

Welt ist eben so unbegreiflich, wie eine Welt ohne Gott. Die Schöpfung ist nicht nur möglich, sondern nothwendig. Die Geschichte ist nur die Entwickelung der Ideen. Ein Volk, ein Jahrhundert, ein grosser Mann sind die Offenbarung einer Idee. Der Lehrgang von 1828 ist der Culminationspunkt der speculativen Forschung Cousins gewesen. Seit dieser Zeit hat er sich von dem deutschen Idealismus entfernt und seine Philosophie in einem cartesianischen Sinne neugegründet, indem er stets die psychologische Methode als Basis der Philosophie festhielt. Dies ist der Charakter seines Buches Le Vrai, le Beau et le Bien (Lehrgang von 1817, umgearbeitet und veröffentlicht 1845, 17. Ausg. 1872), eines Werkes, das besonders in dem ästhetischen Abschnitt eine grosse Beredtsamkeit bekundet. Von nun an war ihm die Philosophie mehr ein Kampf gegen die schlechten Doctrinen, als eine reine Wissenschaft. Er empfahl die Allianz mit der Religion und räumte mehr und mehr dem „sens commun“ ein. Mit Einem Wort: er kehrte von Deutschland nach Schottland zurück. Im Allgemeinen erklärt sich die grosse Bedeutung Cousins in Frankreich und selbst in Europa weniger aus seiner philosophischen, als aus seiner hervorragenden persönlichen Eigenthümlichkeit, aus seinem Einfluss auf eine sehr grosse Zahl von Geistern, aus seiner unbegrenzten und allseitigen Forschbegier. Zudem sind seine Arbeiten über die Geschichte der Philosophie und insbesondere über das Mittelalter sehr verdienstlich gewesen. — Cousins philosophische Werke bestehen hauptsächlich aus seinem Cours, 2 séries, 1815—20 und 1828—30, und seinen Fragments philosophiques, 5 vol. in 8⁰, 5. Aufl. 1866.

Théodore Jouffroy (1796—1842), der berühmteste unter Cousins Schülern, unterschied sich von seinem Lehrer durch einen Sinn für Methode und Genauigkeit, der diesem niemals eigen gewesen war. Jouffroy ist niemals von dem psychologischen Gesichtspunkte abgegangen, und seine vorzüglichste Leistung bestand darin, mit grosser Kraft den in der Schule von Cabanis und Broussais verwischten Unterschied zwischen Physiologie und Psychologie aufrechtzuerhalten. Er hat die psychologische Methode vorzüglich auf die Aesthetik und Moral angewandt. In der Aesthetik kam er zu dem Resultat, das Schöne sei der Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare; in der Moral behauptete er, das Gute sei die Neben- und Unterordnung der Zwecke. — Jouffroys Hauptwerke sind: seine Vorrede zu der Uebersetzung der moral. Skizzen Dug. Stewarts (1826) und der Werke Reids (1835); Mélanges (1833 und 1842), Cours d'esthétique (1843, 3. éd. par Th. Damiron 1875). Cours de droit naturel (1835).

Vielfacher Widerspruch ward gegen die cousinsche Philosophie erhoben, die seit 1830 fast ausschliesslich im öffentlichen Unterricht galt. Ohne von den noch lebenden Schriftstellern zu reden, wollen wir nur zwei Männer nennen, die neue philosophische Schulen zu gründen versucht haben: Lamennais und Aug. Comte.

Lamennais (s. oben). Nachdem dieser Philosoph, den wir schon oben unter dem Namen Abt de Lamennais erwähnt haben, mit der Kirche durch die berühmte Schrift „Paroles d'un croyant“ gebrochen hatte, versuchte er eine neue rein rationelle Philosophie zu begründen. Diese Lehre, enthalten in „Esquisse d'une philosophie (1841—46, auch ins Deutsche übersetzt), ist vielleicht die umfassendste Synthese, die in Frankreich im neunzehnten Jahrhundert unternommen worden ist. Aber sie blieb ein individueller und isolirter Versuch und fand ungeachtet ihres Werthes keinen Adepten. Lamennais geht, im Gegensatz zur psychologischen Schule, von dem Sein überhaupt aus und betrachtet als eine ursprüngliche Thatsache das Zusammenbestehen der beiden Formen des Seins: Unendliches und Endliches, die sich nicht aus einander ableiten lassen. Gott und das Universum sind unbeweisbar. Das Ziel der Philosophie ist nicht, sie zu beweisen, sondern sie zu erkennen. Gott oder die Substanz wird durch drei fundamentale Eigenschaften gebildet, deren jede das ganze Sein ist und die sich dennoch von einander unterscheiden, so dass das Dogma von dem dreipersönlichen Gott philosophisch wahr ist. Es giebt zudem in Gott ein Princip des Unterschieds, τὸ ἕτερον, wie Platon sagen würde, welches ihm möglich macht, zugleich einheitlich und vielfach zu sein. Lamennais versucht, die drei wesentlichen Eigenschaften Gottes a priori zu deduciren. Um zu sein, sagt er, muss man zu sein vermögen, daher die Macht. Ausserdem muss man etwas Bestimmtes sein, eine Form haben, mit Einem Wort, intelligibel sein. Im Absoluten aber unterscheidet sich das Intelligible nicht von der Intelligenz. Endlich bedarf es eines Einheitsprincips, welches die Liebe ist. Die Macht ist der Vater, die durch die Macht erzeugte Intelligenz ist der Sohn, die Liebe ist der Geist. Die Schöpfung ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen ausser Gott. Dieselbe ist weder eine Emanation, noch eine Schöpfung aus nichts. Sie ist eine Participation. Gott zieht alle Wesen aus der Substanz, und man kann nicht voraussetzen, dass es darin etwas ausser der Substanz geben könne; aber dies ist nicht eine nothwendige Emanation, sondern ein freier Act des Willens. In dem geschaffenen Universum muss man die Materie und

die Körper unterscheiden. Die Materie ist nur die Grenze; sie ist das göttliche Princip des Unterschiedes, äusserlich verwirklicht. Alles Positive in den Körpern ist Geist. Der Geist aber ist gerade darum, weil er geschaffen ist, begrenzt. Was blosser Unterschied ist, wird in der Wirklichkeit ein wahres Hinderniss. Die Materie ist jedoch nicht ein Nichtsein, sondern eine thatsächliche, an sich unbegreifliche Realität, die sich uns nur als Schranke des Geistes bekundet. Darum ist ein jedes geschaffene Wesen zugleich Geist und Materie; nur Gott ist schlechthin immateriell. Ebenso wie das Universum Gott von Seiten der Substanz als Geist, von Seiten der Begrenzung als Materie darstellt, stellt es ihn auch nach seiner dreifachen Persönlichkeit dar. Die drei göttlichen Personen, die sich im Menschen psychologisch, physisch aber in der Elektricität, dem Licht und der Wärme bekunden, offenbaren sich auf allen Stufen des Daseins zuerst unter den unentwickeltsten, dann unter immer reicheren Formen, indem sie stets vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgehen. Lamennais hat also auf die Natur das Entwickelungsprincip angewandt, und hierdurch nähert sich seine Philosophie der schellingschen an.

Auguste Comte (1798 — 1857) ist der Gründer der positivistischen Schule. Die Lehre Comtes, theils aus den mathematischen und positiven Wissenschaften, theils aus dem St. Simonismus hervorgegangen, ist eine Verbindung von Empirismus und Socialismus, wobei der wissenschaftliche Gesichtspunkt mehr und mehr über den socialistischen gesiegt hat. Der Positivismus hat, wie jede Doctrin, zwei Theile, eine pars destruens und eine pars construens. Die erstere besteht in der Negation jeder Metaphysik, jeder Erforschung der ersten Ursachen und der Zweckursachen. Die beiden Enden der Dinge sind uns unzugänglich; die Mitte allein gehört uns. In jenen unlösbaren Fragen ist man seit dem ersten Tage nicht um einen Schritt vorwärts gelangt. Der Positivismus verwirft alle metaphysischen Hypothesen. Er erkennt den Atheismus ebensowenig wie den Theismus an: der Atheist ist immer noch ein Theolog. Er nimmt auch nicht den Pantheismus an, der ihm nur als eine Form des Atheismus gilt. Der Kampf zwischen der Transscendenz und Immanenz naht sich seinem Ende. Die Transscendenz ist die Theologie oder die Metaphysik, die das Universum durch Ursachen, welche ausser ihm liegen, erklärt. Die Immanenz ist die Wissenschaft die das Universum durch Ursachen, welche in ihm liegen, erklärt. — In der pars construens besteht der Positivismus kaum aus mehr als zwei Gedanken: 1. einer gewissen geschichtlichen Annahme, 2. einer gewissen Anordnung der Wissenschaften.

Die geschichtliche Annahme ist die, dass der menschliche Geist nothwendig durch drei Stadien hindurchgeht, das theologische, metaphysische, positive. Im ersten erklärt der Mensch die Naturerscheinungen durch übernatürliche Ursachen, durch persönliches oder willkürliches Eingreifen, durch Wunder etc. In der zweiten Periode ersetzt man die übernatürlichen und menschenähnlichen Ursachen durch abstracte, verborgene Ursachen, scholastische Wesenheiten, realisirte Abstractionen, und man erklärt die Natur a priori; man sucht sie subjectiv zu construiren. In dem dritten Stadium begnügt man sich, Verbindungen der Erscheinungen durch Beobachtungen festzustellen und durch Experimente hervorzurufen in der Weise, dass man jede Thatsache mit den ihr vorausgehenden Bedingungen verknüpft. Diese Methode hat die heutige Wissenschaft begründet und muss die Metaphysik ersetzen. In dem Maasse, wie jede Frage der Experimentation fähig wird, geht sie aus dem Gebiete der Metaphysik in das der positiven Wissenschaft über. Alles, was nicht der experimentellen Bewahrheitung fähig ist, muss streng von der Wissenschaft ausgeschlossen werden.

Der zweite Gedanke des Positivismus ist die Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften. Diese Theorie besteht in dem Fortgang vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die Basis bildet die Mathematik; dann folgt die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Societätswissenschaft. Dies sind die sechs fundamentalen Wissenschaften, deren jede eine nothwendige Vorstufe für die folgende ausmacht. Die Societätswissenschaft ist unmöglich ohne die Wissenschaft vom Leben, diese ohne die Chemie, die Chemie ihrerseits setzt die Physik, diese die Astronomie (man weiss freilich nicht recht, warum) und die Mathematik voraus. Die Geschichte rechtfertigt gleichfalls diese durch die Logik bezeichnete Ordnung. Man sieht, dass die positivistischen Theorien hauptsächlich auf Gesichtspunkte der Methode und Classification hinauslaufen. Man darf keine Metaphysik von dieser Schule fordern, welche die Möglichkeit derselben ausdrücklich verneint. Ihre Psychologie ist ein Theil der Physiologie. Ihre Moral hat nichts Originelles; sie verwirft die Lehre des persönlichen Interesses. Wir wollen noch hinzufügen, dass Comte in einem Abschnitt seines Lebens, den man die subjective Periode nennt, zu einer religiösen Anschauung und zu einem wirklichen Cultus, dessen Gegenstand die Menschheit ist, gelangt war. Dieser Theil seiner Philo-

sophie ist durch den bedeutendsten seiner Schüler, Littré, verworfen worden, der seit 1867 eine vollständige Ausgabe der Werke Comtes veröffentlicht. Das wichtigste dieser Werke ist der „Cours de philosophie positive“ (Paris 1839).

Wir fügen diesem janetschen Bericht noch folgende Notizen bei.

Ueber Lamennais handeln: Blaize, essai biogr., 1858; Binaut in: Revue des deux mondes, 1860 und 1861; O. Bordage, la phil. de L., Strassb. 1869. Ueber Royer-Collard handeln: A. Philippe, Paris 1858, und Parante, Paris 1861. Ueber Maine de Biran handelt Ern. Naville (Paris 1874), der auch 1859 œuvres inédites herausg. hat, ferner J. Gérard, M. d. B., essai sur sa philos. et suivi de fragments inédits, Paris 1876. Cousins Werke sind in 5 séries Paris 1846—50 erschienen: I.—II.: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Paris 1846—48, III.: Fragmens philosophiques, 1847—48, IV.: Littérature, 1849, V.: Instruction publique, 1850. Ueber Cousin handeln: C. E. Fuchs, die Philos. V. C.s, Berl. 1847, A. Aulard, études sur la philosophie contemporaine: M. Victor Cousin, Nantes 1859, und J. E. Alaux, la philosophie de M. Cousin (bildet einen Theil der Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris 1864; öfters nimmt auf seine Doctrin J. B. Meyer Bezug in Referaten in der fichteschen Zeitschrift, insbesondere auch in Band XXXII. 1858, S. 276—90: Cousins philos. Thätigkeit seit 1853; Paul Janet, Victor Cousin, in: Revue des deux mondes, XXXVII. année, 2. pér., t. 67, p. 737—754. M. Secrétan, la philos. de V. Cousin, Paris 1868. Mignet, V. Cousin, Paris 1869.

Cousins Schüler Théodore Simon Jouffroy (1796—1842) hat Mélanges philosophiques, Paris 1833—42, 3. éd. par Th. Damiron 1872 und Cours de droit naturel, Paris 1834—35, verfasst, auch Reids Oeuvres, Paris 1836, und Stewarts Esquisses de philosophie morale, 3. éd. 1841, in französ. Uebersetzung herausgegeben. Zu Cousins Schülern gehören Francisque Bouillier (s. o. S. 49), der sich durch seine umfassende und genaue Darstellung der Geschichte des Cartesianismus verdient gemacht hat, seine anderen wichtigeren Schriften sind: Théorie de la raison impersonnelle (1844), de l'unité de l'âme pensante et du principe vital (1858), le principe vital et l'âme pensante (1862, 2. édit. 1873), de la conscience en psychol. et en morale (1872), du plaisir et de la douleur, Paris 1877; J. E. Alaux, l'analyse métaphysique. Méthode pour constituer la phil. première, Paris 1872. Andere, wie Ravaisson, Hauréau, Rémusat, Damiron, Saisset, Janet, J. Simon, sind durch Cousin besonders zu kritischen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie angeregt worden. Emile Saisset, der Uebersetzer des Spinoza, hat auch einen Essai de philos. religieuse, Paris 1859, ferner: le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd. Paris 1867, erscheinen lassen. Paul Janet hat den büchnerschen Materialismus einer Kritik unterworfen: le matérialisme contemporain en Allemagne (bildet einen Theil der Bibliothèque de phil. contemporaine), Paris 1864 (engl. von G. Masson, London 1866, deutsch von K. A. von Reichlin-Meldegg m. einem Vorwort von I. Herm. Fichte, Paris und Lpz. 1866), auch eine philosophie du bonheur, Paris 1862, 3. édit. 1868, verfasst, ferner: la famille, leçons de phil. morale, 1855, 6. éd. 1865; la crise philosophique: Taine, Renan, Littré et Vacherot, 1865; le cerveau et la pensée, Paris 1867, éléments de morale 1869; hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale, 2. éd., Paris 1872 (1. éd. u. and. Tit. 1858), les problèmes du XIX. siècle, 1872, 2. éd. 1873; la morale, 1874, Philosophie de la révolution française, Paris 1875, les causes finales, Paris 1877. E. Caro, der über Göthes Philosophie geschrieben hat, hat auch verfasst: le matérialisme et la science, Paris 1867; vgl. Caros Vortrag: la finalité instinctive dans la nature, in der Zeitschrift: Annuaire philosophique, herausg. von L. A. Martin, Paris 1869, S. 253—262. Um die Kenntniss der Geschichte der alten Philosophie haben sich Ravaisson, Thurot und Jules Simon (der auch le devoir, Paris 1854, la religion naturelle, 1856, la liberté de conscience, 1857, und anderes geschrieben hat), um die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Rémusat und Hauréau, um die der neueren unter Anderen Damiron und Chr. Bartholmèss (1818—1856) verdient gemacht. Ausser den oben (S. 23 und 124) citirten Schriften des Letzteren sei hier noch erwähnt die (im theistischen Sinne verfasste) Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855. Von dem um die Erklärung des plat. Timaeus verdienten Th. H. Martin ist die Schrift: les sciences et la philosophie, Paris 1869, verfasst worden. Besonders durch den kantischen Kriticismus ist der Standpunkt von Charles Renouvier bedingt, Essai de critique générale, Paris 1854, science de la morale, St. Cloud 1869, unter seiner Direction und in seinem Geiste wirkt seit 1872 die Wochenschrift: la Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Pierre Leroux, der eine Réfutation de l'éclecticisme, Paris 1839, und eine Schrift de l'humanité, Paris 1840, verfasst hat, hat (wie auch Proudhon, 1809—1865, dessen Leben C. Clement

(1872) u. C. A. Saint-Beuve (1872) beschrieben haben) in seine socialistische Doctrin manche aus der deutschen Philosophie, insbesondere aus dem Hegelianismus stammende Gedanken aufgenommen. Mit den philosophischen Problemen berühren sich vielfach die national-ökonomischen Untersuchungen Bastiats und Anderer. Der Einfluss deutscher Speculation bekundet sich in mehrfachem Betracht bei Ernest Renan (dem Verf. der Vie de Jésus, Paris 1863, wie auch werthvoller Schriften zur mittelalterlichen Philos., s. o. Bd. II, § 25 und 26, la réforme intellectuelle et morale, 2. éd., Par. 1872, phil. de l'art, 2. éd. 1872, Dialogues et Fragments Philosophiques, Paris 1876, übers. von K. v. Zdekauer, Lpz. 1877), H. Taine (Philos. der Kunst, deutsch Lpz. 1866, de l'intelligence, 3. édit., Paris 1878), Jules Michelet (Bible de l'humanité, Paris 1864) und anderen französischen Denkern der Gegenwart, auch bei E. Vacherot, la métaphysique et la science, Paris 1858, 2. éd., Paris 1862, la science et la conscience, 1872. Ueber Comte handelt Littré, Paris 1863, ferner J. St. Mill, Comte and Positivism, 2. ed. revised, Lond. 1866, deutsch von Elise Gompertz, Lpz. 1874, Ch. Pellarin, essai crit. sur la philos. positive, Paris 1866. Vgl. La philosophie positive, revue dirigée par F. Littré et G. Wyrouboff, Paris 1867; Miss Harriet Martineau, the positive phil. of Aug. Comte freely transl. and condensed, Lond. 1853, traduction franç., Bordeaux 1871 ff. Giacomo Barzellotti, la morale della filosofia positiva, Firenze 1871. Unter den der Schweiz angehörenden in französischer Sprache schreibenden Philosophen zählen zu den namhaftesten der reformirte Theolog Alexandre Vinet (1797—1847), der u. a. Essais de phil. morale et de morale religieuse, Paris 1837, Etude sur Blaise Pascal, 2. éd. Par. 1856, Moralistes du 16. et 17. siècle, Paris 1859, Hist. de la litt. franç. au 18. siècle, Paris 1853, au 19. siècle, 2. éd. Paris 1857, geschrieben hat, und Secrétan (s. o. S. 374), der eine Philos. de la liberté, 2. éd. 1872, eine Philos. de Leibniz, Recherche de la méthode und Précis de philosophie verfasst hat.

In England und Schottland sind die psychologischen Untersuchungen von Reid, Stewart, Brown und Anderen fortgesetzt worden von James Mill, Analysis of human mind, 2 voll., London 1829, James Abercomby, Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, Edinb. 1830 u. ö., auch London 1869, on the moral feelings, zuletzt London 1869, Chenevix, an essay upon nationale character, London 1831, John Young, Lectures on the intellectual philosophy, Glasgow 1835, J. Douglas, on the philosophy of the mind, Edinburg 1839, Will. Hamilton (1788—1856), discussions on philosophy and literature, education etc., London 1825, 3. ed. ebd. 1866, on truth and error, Cambridge 1856, lectures on metaphysics and logic edited by Mansel and Veitch, 4 vols, Lond. 1859—60 (O. W. Wight, the philos. of Sir W. Hamilton, New-York 1853, 3. ed. 1855. H. L. Mansel, the philosophy of the Conditioned: Sir W. Hamilton and J. St. Mill, Lond. 1865, M. Veitch, Memoir of Sir W. Hamilton, Lond. 1869), J. M'. Cosh, the intuitions of the mind, new edition, London 1865. H. L. Mansel, Metaphysics or the philos. of consciousness, 2. ed. Edinb. 1870. Auch in Nordamerika haben Stewart und Brown Einfluss gewonnen. Thomas C. Uphard, Elements of mental philosophy, Portland and Boston 1831. Für Psychologie ist besonders noch zu erwähnen: H. Maudsley, The Physiology and Pathology of Mind, London 1867, 3. Aufl. 1876, 79.

Ueber die Methode der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturforschung, handeln: der Astronom John Herschel, a preliminary discourse on the study of natural philosophy, London 1831 (deutsch von Weinlig, Lpz. 1836), ferner Will. Whewell, der kantianisirende Verfasser einer trefflichen History of the inductive sciences, 1837 u. ö. (deutsch von Littrow, 1839—42), in seiner Philosophy of the inductive sciences, founded upon their history, London 1840, 3. ed. 1858, mit dem entschiedensten Erfolge aber John Stuart Mill, († 1873, seine Autobiography ersch. Lond. 1873, deutsch von Carl Kolb, Stuttg. 1874, vgl. J. E. Cairnes, J. St. Mill, notices of his life and works, Lond. 1873) a System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation, Lond. 1843 u. ö. (ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschw. 1849, 2. deutsche, nach der 5. des Originals erweiterte Auflage, ebd. 1862—63, 3. Aufl. ebd. 1868). Collected works, ed. by Sir W. Hamilton, 11 vols, Lond. 1873. Ges. Werke, autoris. Uebersetzg., herausg. von Th. Gompertz, Lpz. 1869 ff. Vgl. ausser Mansels oben erwähnter Schrift J. M'. Cosh, an examination of J. St. Mills philosophy, being a defence of fundamental truth, London 1866, 2. Aufl. 1877. W. Stebbing, analysis of Mills System of Logic, 2. ed. Lond. 1867. H. Taine, le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill (in der Bibl. de philos. contemporaine), Paris 1864. John Stuart Mill, an Examination of Sir William Hamiltons philosophy, London 1865, 3. ed. 1867. Vgl. darüber u. a. George Grote, Rewiew of the work of John Stuart Mill etc., London 1868, besonders abgedr.

aus Westminster Review, Jan. 1868; Herbert Spencer, Mill versus Hamilton, in the Fortnightly Review for July 15, 1865; vom berkeleyschen Standpunkte aus ist (durch T. Collyns Simon) verf.: Hamilton versus Mill, a thorough discussion of each chapter in Mr. Mills exam. etc., 3 Hefte, Edinb. 1866—1868. Artikel über St. Mill von Bain in: Mind, Lond. 1879. Nach Mills Tode erschien Nature, the Utility of religion and theism, Lond. 1874. Stanley Jevons, the Principles of Science, a Treatise on Logic and Scientific Method, 2. Ausg., London u. New-York 1877. Die aristotelische Schullogik hat insbesondere der Erzbischof Whately (1787—1863) dargestellt. Auf dem Gebiete der Phrenologie hat George Combe (1788—1858), auf dem der Logik u. Psychologie u. A. auch Sam. Bailey gearbeitet. Zu den bedeutendsten psychologischen Leistungen gehören die Schriften von Alexander Bain: the Senses and the intellect, Lond. 1855, 2. Aufl. ebd. 1864, 3. ed., with a postscript on Darwin on expression, 1868, the Emotions and the will, ebd. 1859, 3. Aufl. ebd. 1875, on the study of Character 1861, mental and moral science 1868, 4. ed. Lond. 1875, Logic deductive and inductive, London 1871, mind and body, the theories of their relation, Lond. 1873, deutsch in der international. Bibl. Bd. III, Lpz. 1874.

Alle philosophischen Doctrinen sucht in seinem System zu umfassen Herbert Spencer, der Verfasser der Schriften: Social statics 1851, 2. ed. 1874, Principles of psychology 1855, 2. ed. 1872, Essays, reprinted from periodicals, 2 vls. 1858—63, Education 1861, (deutsch von Fritz Schultze, Jena 1874), First principles 1862, zusammengefasst u. d. T.: A system of philosophy. Vol. I: First principles (1862), Vol. II, III. The principles of biology (1863—67), Vol. IV. V, The principles of psychology (1855. 2. ed. 1871—72) Vol. VI—VIII. werden the principles of sociology (der 1. Th. davon erschien 1854) Vol. IX, X. the principles of morality enthalten. Einstweilen ist erschienen: The Data of Ethics, 1879. Autorisirte deutsche Ausg., übersetzt von B. Vetter, Stuttg. 1875 ff. The classification of the sciences: to which are added reasons for dissenting from the philos. of M. Comte, 1864, the study of sociology, 4. ed. 1874 (in deutscher Uebersetzg. von Heinr. Marquardsen in der „internat. wissensch. Biblioth.", Bd. 14 u. 15, 1875), essays: scientific, political and speculative 1857—63, 3. ed. 1874; essays: moral, political and aesthetic 1864. Ueber Herb. Spencer vgl.: B. P. Browne, the phil. of H. Sp., being an examination of the first principles of his system, New-York 1874, W. A. Leonard, a summary of Mr. H. Sp.s first principles, London 1874. Die Lehre Spencers hat zur Voraussetzung die strenge Unterscheidung zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem. Alle bisher aufgestellten Ansichten über das Weltall sind unhaltbar, daher zeigen sie, dass etwas da ist, das nicht bewiesen werden kann, das als die erste Ursache von Allem angenommen werden muss, über dessen Beschaffenheit sich aber nichts aussagen lässt. Man kann nicht sagen: die erste Ursache ist absolut oder unendlich, da etwas Absolutes oder Unendliches nicht erste Ursache sein kann. Denn Ursache kann nur etwas sein in Bezug auf seine Wirkung, also etwas Relatives. Aber Relativität kann man der ersten Ursache auch nicht zusprechen; denn dann müsste ausser ihr noch etwas sein, das nicht relativ wäre. Die Erkenntniss des Endlichen nun, des Relativen, ist das Einzige, was uns von Nutzen sein kann. Die Beständigkeit der Kraft ist nun die letzte und tiefste Wahrheit, aus der alle anderen deducirt werden. Aus ihr lässt sich ableiten die Beständigkeit der Beziehungen unter den Kräften d. h. das Gesetz, dass derselbe Kraftaufwand unter denselben Bedingungen von denselben Erscheinungen begleitet sei. Im Einzelnen sind die Processe evolution, Entwickelung, und dissolution, Auflösung. Jede Veränderung geschieht nach einer der beiden Richtungen, und der Gesammtprocess des Universums ist zu betrachten als eine „Universal-Evolution", die sich vollzieht in einer Reihe von relativen Evolutionen und Dissolutionen. Die Kraft besteht fort, die zahlreichen, abgeleiteten Gesetze sind gegeben, und es muss nun nachgewiesen werden, nicht nur, wie die vorhandenen Dinge der unorganischen Welt nothwendig die Eigenthümlichkeiten zeigen müssen, die sie zeigen, sondern auch wie nothwendig die zahlreicheren und verwickelteren Charakterzüge entstehen, die den organischen und überorganischen Existenzen zukommen, wie sich ein Organismus entwickelt, welches die Entstehung des menschlichen Denkvermögens war, und wodurch socialer Fortschritt bedingt ist.

Auf Comtes Principien (dessen Cours de philosophie positive, durch Miss Harriet Martineau ins Engl. übersetzt, 1853 erschienen ist) beruhen die Letters on man's nature and development von Miss Harriet Martineau und Mr. Atkinson, 1851, welche die Annahme zu rechtfertigen suchen, dass die Materie zu wirken und zu empfinden vermöge. Der comteschen Aufhebung der Metaphysik zollt George Henry Lewes (gest. 1878, dessen Gesch. der Philos. oben, Grundr. I, § 4, erwähnt worden ist) in seinen Schriften: Comtes philosophy of the positive sciences, 1847, problems of life and mind, 3. ed. 1874,

the physical basis of mind, being the Second Series of Problems of M., Lond. 1877, Third Series, Lond. 1879 (vgl. über ihn L. Carrau, La Philosophie de L., in: Revue Philos., T. 2, 1876) den entschiedensten Beifall. John G. Macvicar, a Sketch of a Philosophy, p. I.: Mind, p. II.: Matter, London 1868, p. III.: Chem. of natural substances 1870, p. IV: Biology and theodicy, 1874.

Für die Rechtslehre und Gesetzgebungspolitik sind von hervorragender Bedeutung die Arbeiten des (an Priestley sich anschliessenden) Jerem. Bentham (1748—1832): introduction to the principles of moral and legislation, 1789; Traité de législation civile et pénale précédé des principes généraux de législation (nach sporadischen Aufzeichnungen des Verfassers französisch bearbeitet von Etienne Dumont), Paris 1801, 2. éd. 1820, ins Engl. übs. v. R. Hildreth, Lond. 1864, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Beneke, Berlin 1830 (s. o.); Théorie des peines et des récompenses, 1812; Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815; Traité des preuves judiciaires, 1823; Deontology or the science of morality, edited by John Bowring, 2 voll. 1834, fr. von Laroche. (Vgl. oben S. 354.) John Bowring hat Benthams Werke in 11 Bdn. hrsg. Edinb. 1843, von denen die beiden letzten seine Biogr. u. Correspondenz enthalten, üb. Bentham s. J. St. Mill in der London and Westminster Review, Aug. 1838, deutsch in den von Ed. Wessel übersetzt. Verm. Schriften J. St. Mills, Bd. 1, Leipz. 1874.

In jüngster Zeit hat auch deutsche Speculation einigen Einfluss gewonnen, der sich namentlich bekundet bei J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, London 1865; derselbe hat Schweglers Umriss der Gesch. der Philosophie ins Englische übersetzt und eigene kritische Abhandlungen beigefügt, 2. verm. Aufl. ebd. 1868. Andere wie Collyns Simon, theilen Berkeleys Ansicht, dass nur Geister und Phänomene existiren, indem die körperlichen Dinge nichts Anderes als Ideen (Vorstellungen, Erscheinungen) seien; Hamiltons Relativismus steht derselben nahe, ebenso auch Ferriers Doctrin (s. o. S. 97. 166). Für die wahrscheinlichste Ansicht hält die berkeleysche Lehre auch Hamiltons Nachfolger in Edinburgh, der Herausgeber der Werke Berkeleys, Alexander Campbell Fraser (Essays in philosophy, 1856, rational philosophy in history and in system, 1858). Durch Arbeiten zur Geschichte der Philosophie haben ausser dem oben erwähnten Mackintosh besonders Whewell in seinen Lectures on the history of moral philos. in England, Lond. 1852, 2. ed. ebd. 1868, und Elements of Morality, including Polity, London 1854 u. ö., Blakey, Lewes, Geo. Grote († 18. Juni 1871) und Andere sich verdient gemacht. Eine Kritik englischer Moralsysteme hat Simon S. Laurie geliefert: Notes expository and critical on certain British theories of morals, Edinb. 1868, im Anschluss an den analytischen Versuch on the philosophy of ethics, by Simon S. Laurie, Edinb. 1866. F. D. Maurice, lectures on social morality, Lond. 1870, the conscience, lectures on casuistry, new ed. Lond. 1872; moral and metaphysical philosophy, 2 vols. 1872. Besonders verdient um die Ethik macht sich Henry Sidgwick, the methods of Ethics, 2. Aufl., Lond. 1877. Sehr beachtenswerth ist Buckle, History of civilisation in England, London 1857—60 (aus dem Engl. übers. von Arnold Ruge, Leipz. 1860, von J. H. Ritter, in der bei L. Heimann erscheinenden „hist.-polit. Bibl.“, Berlin 1869—70) wie auch John William Draper, History of the intellectual development of Europe, New-York 1863 (die geistige Entwicklung Europas, und: Gedanken über die zukünftige Politik Amerikas, deutsch von A. Bartels, Leipz. 1866). Auch haben eine über ihren nächsten praktischen Zweck weit hinausreichende philosophische Bedeutung nationalökonomische Untersuchungen, wie die von Thom. Rob. Malthus, Essay on the principles of population, Lond. 1798 u. ö., Dav. Ricardo, principles of political economy and taxation, Lond. 1817, wie auch von dem Amerikaner H. C. Carey, principles of social science, 3 vols., Philadelphia 1859, deutsch von Carl Adler, Münch. 1866 (auch deutsch Berlin 1866).

Von amerikanischen Schriften aus der jüngsten Zeit mögen hier erwähnt sein: Noah Porter, the human Intellect, New-York 1869 (im Anschluss an Trendelenburgs log. Unters. verfasst); the elements of intellectual science, ebd. 1872; the science of nature versus the science of man, ib. 1872. John Bascom, the principles of psychology, ebd. 1869; Comparative psychology, or, the growth and grades of intelligence, New-York 1878. Charles Carroll Everett, the science of thought, a System of Logic, Boston 1869. A. Bierbower, Principles of a System of Philosophy, New-York 1870. D. H. Hamilton, autology an inductive syst. of mental science, whose centre is the will, and whose complection is the personality, Boston 1874. In neuerer Zeit erscheint eine philosophische Zeitschrift: The Journal of speculative philosophy, vol. I—IV, 1867—70, St. Louis, Cincinnati, New-York, Boston, London, die insbesondere auf deutsche Specu-

lation eingehend Rücksicht nimmt durch Artikel über Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Baader und Schopenhauer. Sie enthält auch Arbeiten über Parmenides, Berkeley, Descartes, Herbert Spencer und andere Denker. Eine auch in Deutschland und Frankreich lebhaft geführte naturphilosophische Controverse hat die Schrift von Charles Darwin: On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle of life, London 1859, hervorgerufen (deutsch von H. G. Bronn: über die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein, Stuttg. 1860, IV. Aufl., nach der V. englischen Aufl. durchgesehen u. ber. v. J. V. Carus, ebd. 1870, V. Aufl. 1872. Ch. Ds. gesammelte Werke, von Carus übersetzt, in 24 Halbbänden. Vgl. auch Charles Lyell, das Alter des Menschengeschlechts, deutsch von L. Büchner 1867.

In Belgien herrscht an der Universität zu Brüssel der Krauseanismus, früher durch Ahrens, jetzt durch Tiberghien u. A. vertreten. Leroy in Lüttich hat eine Schrift über die Philosophie im Lütticher Lande während des 17. und 18. Jahrhunderts verfasst, Liège 1860. Alphons Kersten in Lüttich (gest. 1863) hat gegen Bonalds Lehre von dem Geoffenbartsein der Sprache den natürlichen Ursprung derselben behauptet. In Gent vertrat früher Huet, ein Schüler von Bordas-Dumoulin in Paris (der, an der Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung festhaltend, doch zugleich auch eine philosophische „rénovation du christianisme", einen Fortschritt der Völker zu der christlichen Brüderlichkeit und Einheit unter der Herrschaft der Wahrheit und Vernunft erstrebte) einen modernisirten Cartesianismus (le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, ouvrage couronné de l'Institut, suivi de la théorie de la substance et de celle de l'infini, par Bordas-Dumoulin, précédé d'un discours sur la réformation de la philosophie au XIX. siècle, pour servir d'introduction générale, par F. Huet, Paris 1843, nouv. éd., 1874; vgl. Huet, la science de l'esprit, Paris 1864; Huet, la révolution religieuse au XIX. siècle, Paris 1867, (nouv. éd.) 1871, (deutsch von M. Hess, Leipz. 1868); ebenso Huets Schüler Callier (gest. 1863). Der jetzt in Lüttich lehrende Joseph Delboeuf hat sich mit Untersuchungen zur Philosophie der Mathematik, zur Logik und zur Theorie der Sinneswahrnehmung beschäftigt (Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liège 1860; Essai de logique scientifique, prolégomènes, suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liège 1865; Théorie générale de la Sensibilité, Brux. 1876; La Psychologie comme science naturelle, Brux. 1876; Logique Algorithmique, Brux. 1877; Abhandlungen in den Bulletins der Brüsseler Akademie über Sinnestäuschungen, über die Tonscala). Delboeufs Nachfolger in Gent, Oscar Merten, ein Schüler Leroys, hat eine Schrift de la génération des systèmes philosophiques sur l'homme, Brux. 1867, verfasst. In Löwen vertrat Ubaghs im Anschluss an Bonald einen supranaturalistischen „Ontologismus", der jedoch, wie in Deutschland der Güntherianismus, in gewissen Beziehungen der Kirche Anstoss gab und besonders durch die Jesuiten bekämpft wurde, welche Letzteren auch in Namur und Gent philosophischen Unterricht ertheilen. Nach Ubaghs Abgange lehrt der Abt Cartuyvels Philosophie in Löwen. Von grosser philosophischer Bedeutung sind Laurents völkerrechtliche und culturhistorische und A. Quételets criminal- und überhaupt moral-statistische Untersuchungen; A. Quételet, Physique sociale; Naturgesch. der Gesellschaft, deutsch von Karl Adler, Hamb. 1856 (üb. Quételets Schriften zur Socialstatistik u. Anthropol. s. G. F. Knapp in d. Jahrbüch. f. Nationalökon. u. Statistik, 9. Jahrg. Bd. II, 1871 S. 342—358, 427—445. 10. Jahrg. Bd. I, S. 89—124). In Holland herrscht das durch Franz Hemsterhuys (1720—90) und Daniel Wyttenbach (1746—1820 s. o.) empfohlene populäre Philosophiren im Anschluss an die Alten vor. (Vgl. über Hemsterhuys G. Ottema, comm. de philos. Fr. Hemsterhusii, Lovanii 1827, Emile Grucker, Paris 1866, und Groneman, Utrecht 1867.) In Utrecht hat der Platoniker Philipp Wilhelm van Heusde (geb. 1778, gest. 1839) gelehrt. Ausser Arbeiten zur Geschichte der Philosophie von Roorda und Anderen sind besonders noch die Untersuchungen zur Logik, Aesthetik und Religionsphilosophie von C. W. Opzoomer zu erwähnen. Opzoomers logisches Handbuch: „die Methode der Wiss." ist aus dem Holländischen ins Deutsche von G. Schwindt übersetzt worden (Utr. 1852) und seine Schrift „die Religion" von F. Mook, Elberfeld 1869.

In Dänemark hat, wie früher der Kantianismus und Schellingianismus, so neuerdings auch der Hegelianismus Anhänger gewonnen. Auch Feuerbachs Richtung hat Einfluss gewonnen, ist jedoch durch Sören Kierkegaard, gest. 1854, und Rasmus Nielsen (in Kopenhagen) dahin umgebildet worden, dass neben der objectiven Wahrheit, die dem Denken entspreche, als mindestens gleichberechtigt die subjective Wahrheit anerkannt wird, die dem persönlichen Affect und dem Wollen entspreche; der

Glaube darf nicht nach den Gesetzen des Glaubens beurtheilt werden. Im Gegensatz zu dieser Sonderung hält an der hegelschen Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie insbesondere Bröchner (in Kopenhagen) fest. In Norwegen vertritt M. J. Monrad (in Christiania) einen Hegelianismus; auf Grund des Gedankens, dass das Leben in steter Ueberwindung und Versöhnung der Gegensätze bestehe, bekämpft er die vermittlungslose Trennung zwischen Glauben und Wissen und sucht eine Ausgleichung im kirchlichen Sinne durch die Annahme zu gewinnen, der Glaube anticipire das unendliche Ziel, welchem die stets im Werden begriffene, niemals vollendete Wissenschaft zustrebe. Hegelianer ist auch Lyng (Prof. in Christiania).

In Schweden*) wurde die Lehre Lockes vertreten unter Anderen von dem als Dichter berühmten K. G. af Leopold (1756—1829). Derselbe suchte ein Supplement der empirischen Erkenntnisstheorie in dem moralisch ästhetischen Gefühle. Dies, meinte er, unterrichtet uns über moralische Vortrefflichkeit. Ausserdem nöthigen uns aber die Forderungen unseres sittlichen Bewusstseins, die Existenz eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. — Der enthusiastische Vorkämpfer der neueren Poesie gegen den damals in der schwedischen Litteratur herrschenden französischen Geschmack, Thomas Thorild (1759—1808), der als Professor in Greifswald starb und einen Theil seiner Schriften auch deutsch verfasst hat, schrieb auch lateinisch ein philosophisches System, das er selbst als Naturalismus bezeichnet und worin sich vielfach Berührungspunkte mit Herder und Rousseau finden. Nachdem Daniel Boëthius (1751—1810, Prof. in Upsala) die kantische Philosophie bekannt gemacht und gegen eine sehr heftige Polemik mit Talent und Erfolg vertheidigt, wurde die fichte-schelling-hegelsche Richtung vertreten von Benjamin Höijer (1767—1812, Prof. in Upsala), der jedoch die Ideen dieser deutschen Philosophen zum Theil selbständig anticipirte. Auf einer Reise in Deutschland hatte er persönliche Bekanntschaft gemacht mit Fichte und Schelling, die ihn hoch schätzten. In seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Construction“ (Stockh. 1799, ebd. deutsch 1801) bekämpft er die Meinung, Construction der Begriffe sei nur in der Mathematik, nicht in der Philosophie möglich. Er sagt, Kant selbst habe die Materie philosophisch construirt. Eine reine Handlung, d. h. eine absolute unendliche Thätigkeit, die dem Ich, ihrem Producte, noch voranliege, bilde den Ausgangspunkt aller Construction, diese selbst geschehe durch Einschränkung. Gegen das Constructionsverfahren in der Philosophie suchte schon N. F. Biberg (1776—1827, Prof. in Upsala) geltend zu machen, es sei nicht die Aufgabe des menschlichen Verstandes, aus sich Object und Inhalt zu produciren, sondern er setze immer einen gegebenen Inhalt voraus, den er lediglich zu verstehen habe, d. h. klar, deutlich und widerspruchlos (freilich nur in abstracto) zu denken. Die Vernunft aber betrachtete er als ein besonderes, von dem Verstande durchaus verschiedenes Vermögen, wodurch der menschliche Geist schon vor aller Erfahrung einen concreten Inhalt übersinnlicher Art, obwohl nur in dunkler, potentieller Form besitze; und diesen Inhalt soweit möglich zur begrifflichen Klarheit im Bewusstsein zu bringen, soll insbesondere Sache der Philosophie sein. Dem Pantheismus gegenüber strebte er, eine theistische Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen, überzeugt, dass nur eine solche unserem praktisch-religiösen Bedürfnisse entspreche. In seinen ethischen Untersuchungen eignete er sich Schleiermachers Formalbegriffe an und suchte sie zu verwerthen. Die Rechtsphilosophie hat er mit Vorliebe behandelt. Seine Schriften sind gesammelt von C. O. Delldén (1828—30). Auf dem von Biberg eingeschlagenen Wege ist ihm Samuel Grubbe (1786—1853, Prof. in Upsala, dann Minister) gefolgt. Eine Rechts- und Gesellschaftslehre hat er selbst drucken lassen. Prof. Nyblaus in Lund ist soeben damit beschäftigt, seinen reichen Nachlass von akad. Vorlesungen zu ordnen und herauszugeben, wovon bis jetzt erschienen: „Geschichte der praktischen Philosophie“ in zwei Bänden, sammt dem ersten (allgemeinen) Theil der „philosophischen Sittenlehre“. Zu erwähnen ist hier E. G. Geijer (1786—1846, Historiar. Prof. in Upsala), dessen Vorlesungen über „die Geschichte des Menschen“ nach seinem Tode von Prof. Ribbing herausgegeben sind.

Von Biberg, Grubbe und Geijer vielfach angeregt und sich ihnen in mehreren Beziehungen anschliessend, wurde Christoffer Jacob Boström (1797—1866, Prof. in Upsala) der Urheber eines Systems, das noch im Grossen und Ganzen auf den Universitäten Schwedens das herrschende ist. Als anregender Lehrer der akadem. Jugend

---

*) Oben stehende Skizze über die schwedische Philosophie, namentlich über die Ansichten Boströms, ist mit dankenswerther Bereitwilligkeit von K. R. Geijer (Privatdoc. in Upsala) für diesen Grundriss ausgearbeitet worden.

hat er einen grossen Einfluss auf die ganze nationale Bildung gewonnen. Weniger hat er gewirkt durch schriftstellerische Thätigkeit. Die Grundzüge seines Systems hat er in Grundrissen dargestellt zum Leitfaden für das akadem. Studium. Ausserdem hat er nur eine Reihe von lateinischen Dissertationen und mehrere Broschüren, zum Theil polemischen Inhaltes, veröffentlicht. Boströms Philosophie möchte wohl am besten charakterisirt werden als eine von dem Begriffe der Persönlichkeit durchdrungene Weltansicht. Nach ihm ist alle Wirklichkeit, in ihrer Wahrheit aufgefasst, persönlich, und er definirt daher ausdrücklich die Philosophie als die Wissenschaft von persönlichen Wesen. Den Ausgangspunkt seiner ganzen Speculation bildet der Satz, den er zu beweisen sucht, dass alles Leben im Grunde Selbstbewusstsein ist, obwohl in unendlich abgestuften Graden der Vollkommenheit. Allerdings nimmt er das Wort Selbstbewusstsein in einer sehr umfassenden Bedeutung. Er meint damit nicht etwa Bewusstsein von sich selbst oder Ichbewusstsein, sondern bezeichnet damit das Substantielle oder Principielle in allem noch so dunklen (ja sogar unbewussten) Vorstellen. Es bedeutet bei ihm etwa dasselbe wie bei Leibniz Perceptionskraft, nur mit dem erheblichen Unterschiede, dass Kraft immer Princip für Veränderungen ist, während nach B. die höchste und adäquateste Form des Lebens oder Selbstbewusstseins aller Veränderlichkeit überhoben ist. Denn in unserer Phänomenwelt zwar äussert sich das Leben immer als Selbstthätigkeit oder spontane Veränderung, dabei soll aber das Wesentliche nicht die Veränderlichkeit sein, sondern die Selbständigkeit in der Veränderung. Allein Selbstthätigkeit oder Selbständigkeit setzt nothwendig ein Selbst voraus, das wiederum nur als in irgend einer Weise vorstellend (fühlend, begehrend) zu denken möglich ist. Uebrigens steht es für B. von vornherein fest, dass Esse und Percipi identische Begriffe sind, wenn man nur beide Wörter ganz allgemein auffasst und nicht dem einen oder anderen irgend welche beschränkende Bestimmung beimischt oder unterschiebt. Denn alles Seiende muss für Jemand da sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für Andere. Es giebt daher nichts in der Welt und kann überhaupt nichts geben, was nicht entweder selbst ein percipirendes Wesen ist oder Bestimmung (Eigenschaft, Zustand, Function) eines solchen. Auf dieser Grundlage baut sich sein metaphysisches Lehrgebäude auf. Absolut, d. h. im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes unbedingt oder selbständig ist nur die unendliche Persönlichkeit, d. h. Gott, dessen durchaus vollkommenes Vorstellen die vollste Concretion und Wärme des Gefühls mit der höchsten begrifflichen Klarheit vereinigt. Aber in Gott und durch ihn lebt und webt und bewegt sich alles endliche Leben, denn die endlichen Wesen sind ihrem wahren Sein nach seine ewigen Ideen. Von Gott und seiner Ideenwelt will B. nicht nur alles Räumliche, sondern auch alle Zeitbestimmungen fern halten, und in Bezug hierauf nennt er seine Philosophie einen rationellen Idealismus. Das göttliche Bewusstsein, lehrt er, ist durchaus systematisch, und hierin besteht Gottes innere Unendlichkeit. Es durchdringen sich hier Einheit und Vielheit. Gott hat alle seine Momente in sich gegenwärtig und ist mit seinem ganzen Inhalte in ihnen allgegenwärtig, er wohnt also auch in dem menschlichen Geiste. Er ist wahrhaftig alles in allem, so dass keine Idee vollständig aufgefasst werden oder sich selbst auffassen kann, ohne dass eo ipso alle die anderen in irgend einer Beziehung zu ihr als ihre Bestimmungen aufgefasst werden. Um diesen systematischen Zusammenhang oder diese organische Wechselbestimmtheit der Ideenwelt in einem Bilde anschaulich zu machen, bedient er sich, wie schon vor ihm Platon gethan, des Zahlensystems. In dem Begriffe aber eines vollkommenen Systems liegt, wie B. weiter hervorhebt, dass jedes Moment (relative) den Charakter des Ganzen trage, und daraus folgert er, dass Gottes Ideen ursprünglich und in alle Ewigkeit lebendige und vorstellende Wesen sein müssen. Die schon aus anderen Gründen verwerfliche Annahme einer zeitlichen Schöpfung ist daher überflüssig. Der Gegensatz zwischen Essenz und Existenz ist somit überwunden, und die darauf beruhende Forderung der leibniz-wolffschen Philosophie eines Complementum possibilitatis als grundlos erwiesen. Von selbst versteht es sich, das B., der die lebendigen Wesen nie als von einander isolirt, sondern als ursprünglich in einander immanent betrachtet, keiner prästabilirten Harmonie bedarf, überhaupt wenigstens unmittelbar keiner Erklärung mediante Deo ihres Wechselwirkens und ihrer Uebereinstimmung untereinander. Zwar als solche sind alle Gottesideen unendlich vollkommen, aber als zugleich vorstellende Wesen sind sie endlich oder unvollkommen; und in Folge dieser ihrer Unvollkommenheit müssen sie die Ideenwelt und sich selber zum Theil, in verschiedenen Graden mehr oder weniger, in einer inadäquaten oder unwahren Weise auffassen. Das so Aufgefasste ist Phänomen, und zwar zum Unterschiede von dem blossen zufälligen Scheine ein phaenomenon bene fundatum, sofern es in der ursprünglichen und unvermeidlichen Unvollkommenheit des Auffassenden hinlänglich begründet ist. Eigentlich hat jedes endliche Wesen seine ihm eigene Phänomen-

welt, was nicht hindert, dass mehrere solche, die zu derselben Gruppe gehören und einen gemeinsamen Grundtypus haben, in so weit auch eine gemeinsame Phänomenwelt haben. Unsere gegenwärtige Phänomenwelt wenigstens hat insbesondere dadurch ein eigenthümliches Gepräge, dass sie an Raum und Zeit gebunden ist, die B. nach Kant als apriorische Anschauungsformen des Menschen auffasst. Aber obschon der Mensch in einer Welt lebt, die sich für seine Sinne im Raume ausbreitet und sich unaufhörlich in der Zeit verändert, und obschon er sich selbst als einen Theil dieser Welt betrachten muss, so ist sie doch für ihn weder die einzige noch die höchste, sondern er hat zugleich ein unvertilgbares Bewusstsein einer übersinnlichen, d. h. von Raum und Zeit gänzlich unabhängigen, rein vernünftigen oder persönlichen Welt, und nur durch diesen höheren Inhalt seines Bewusstseins, der sich zunächst in der Form einer leisen Ahnung, eines Gefühles oder Instinctes merkbar und geltend macht, ist er selbst realiter ein vernünftiges Wesen, eine Persönlichkeit. In seiner Psychologie sucht B. diesen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft als zwei ihrer Art nach verschiedene Inhalte des menschlichen Bewusstseins auf allen Gebieten des menschlichen Lebens durchzuführen, auf dem praktischen und ästhetischen nicht weniger als auf dem theoretischen. Indessen darf man diesen Gegensatz nicht in dualistischer Weise auffassen; denn er existirt überhaupt nur für das endliche Bewusstsein oder in ihm. Alles Sinnliche ist ja nur Phänomen der unsinnlichen Wirklichkeit, die einzig und allein die wahre ist. Dies zu bemerken wird von besonderer Wichtigkeit für die Ethik; denn nur dadurch wird es für B. möglich, zu lehren und begreiflich zu machen, dass das Sittengesetz nicht die Vertilgung der Sinnlichkeit sondern ihre Umwandlung und Veredelung fordere, damit sie dem vernünftigen Leben als Organ und Mittel diene. Somit erhält B.s Sittenlehre ein concretes und individualistisches Gepräge, das sie besonders von der kantischen unterscheidet, der sie sich sonst in mehreren Hinsichten anschliesst. Am vorzüglichsten aber wird der individuelle Charakter der Sittlichkeit dadurch hervorgehoben, dass sie in die engste Verbindung mit der Religiosität gebracht und überhaupt wesentlich als ein Leben in persönlichen Verhältnissen zu anderen Personen aufgefasst wird. Aehnlich wie Kant leitet B. die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes aus dem eigenen übersinnlichen Wesen des Menschen ab, allein jeder menschliche Geist ist ein lebendiger, individuell bestimmter Gedanke Gottes und hat in ihm und in Verbindung mit seinen übrigen lebendigen Gedanken sein wahres Leben. Daher soll der einzelne Mensch danach streben, auch für sich zu werden, was er von Ewigkeit her für Gott und in ihm ist, d. h. er soll für sich seine eigene ewige Idee realisiren und nur so gewinnt er sein höchstes Gut, seine ewige Seligkeit. Für die Menschheit als ein Ganzes wird als letzter sittlich-religiöser Zweck aufgestellt, darauf hinzuarbeiten, das Reich Gottes herzustellen. Vollständig wird dies realisirt, indem jedes endliche Wesen in seiner Entwickelung zu der Stufe von Vollendung gelangt, die ihm sein ewiges Maass bestimmt, was freilich nie in diesem irdischen Leben zu erreichen ist. Selbst hat B. seine Ethik im Gegensatze zu der kantischen als einen positiven Rationalismus bezeichnet. Vielleicht am originellsten ist er in seiner Ansicht über die Gesellschaft, obschon diese von Grubbe vorbereitet war und ausserdem wenigstens in ihrer allgemeinen Tendenz einige Aehnlichkeit mit der Krauses hat. Eine Gesellschaft („Samhälle") ist nach B. von einer arbiträren Vereinigung streng zu unterscheiden. Jene ist nicht nur ein lebendiger Organismus, dessen Organe Menschen sind, sie ist ebensowohl wie der einzelne Mensch in ihrer Wahrheit eine göttliche selbst persönliche Idee. Als solche muss sie auch ihre eigenthümliche Phänomenwelt haben, wovon wir indessen keine besonderen Kenntnisse haben können. Für uns aber wird diese Idee erkennbar und hat Bedeutung zunächst als Norm und Zweck für unsere eigene freie praktische Wirksamkeit. In dieser Weise macht sie sich in unserem Gewissen geltend und wirkt äusserlich in unserer Phänomenwelt durch Repräsentanten. Als eine solche „praktische Idee" wird jede Gesellschaft ein Grund von besonderen Pflichten und Rechten, die wir ausser ihr nicht haben; und eben weil es so ist, muss sie selbst im Grunde persönlich sein; denn einen freien Willen verpflichten oder ihm Rechte geben kann nur ein ihm übergeordneter vernünftiger Wille. Die so aufgefassten Gesellschaften nennt B. „moralische Persönlichkeiten" und theilt sie in private und öffentliche ein. Jene, — wovon die erste die Familie ist, und die letzte oder höchste das Volk, — verfolgen Zwecke, die mit dem eigenen unmittelbaren Zwecke des einzelnen Menschen gleichartig sind. Sie wirken alle für sittliche Cultur, nur nach verschiedenen Seiten hin und in immer grösseren Kreisen. Dieser Wirksamkeit nun der privaten Gesellschaften nicht weniger als der Individuen soll die öffentliche Gesellschaft, der Staat, die vernünftige Form geben. Diese vernünftige Form ist das objective Recht, welches zwei Momente in sich einschliesst, Selbständigkeit und Systematik. Daher soll der Staat nicht nur (durch die im engsten Sinne sogenannte Justizverwaltung) Rechtsgrenzen be-

stimmen und aufrecht erhalten, sondern auch (durch Ekklesiastik und Oekonomieverwaltung) die Culturarbeit organisiren. Das öffentliche Interesse, d. h. das Recht und sein Vertreter, soll allen privaten Interessen gegenüber selbständig und unbefangen sein, was vollständig nur in einer erblichen Monarchie möglich ist. Aber auch das Volk, sofern es die dafür nöthige Reife besitzt, soll einen Repräsentanten oder eine Repräsentation haben, der auch die Aufgabe zukommt, die Rechtsverwaltung oder Regierung zu controliren, damit sie nicht ihre eigene Grenzen überschreite und in das Gebiet des Volkes übergreife. Demgemäss ist die sogenannte eingeschränkte oder constitutionelle Monarchie die einzig vernünftige oder ideale Staatsform. Ueber den einzelnen Staaten steht das Staatssystem; und endlich kann man die ganze Menschheit als ein System von Staatssystemen betrachten, obwohl dies leider bis jetzt nur ein Ideal ist, dessen annähernde Verwirklichung von der Zukunft zu hoffen indessen erlaubt sei.

Ueber B.s Philosophie sind in den Philos. Monatsh. Aufsätze erschienen von Leander (Univ.-Adjunct in Lund), von Ed. Mätzner (1869) und neuerdings von Härald Höffding (1879). Unter seinen zahlreichen Schülern sind am bedeutendsten Sigurd Ribbing (Professor in Upsala), Axel Nybläus (Professor in Lund) und C. Y. Sahlin (Professor in Upsala). Von ihren Schriften mögen hier folgende erwähnt werden: von Ribbing „Platos Ideenlehre“ (s. oben § 40) und „Sokratische Studien“, beide auch deutsch; weiter „Om det Absoluta“ (Ueber das Absolute), „Om Pantheismen.“ Von Nybläus sind mehrere rechts- und religionsphilosophische Schriften erschienen und ein grösseres philosophie-geschichtliches Werk, dessen zweiter, letzt erschienener Theil mit Höijer endet (Lund 1873—75). Von Sahlins zahlreichen Abhandlungen sind zu erwähnen: Grund formerna i Ethiken (in den Jahrb. d. Universität Upsala 1869, Kants, Schleiermachers och Boströms etiska Grundtankar, Upsala 1877). Von einem der jüngeren Philosophen der boströmschen Schule, C. P. Wikner (Privatdocent in Upsala), sind zwei Abhandlungen ins Deutsche übersetzt: „Ueber Einheit und Vielheit“ und „Können wir etwas von Gott wissen?“ — Die hegelsche Richtung vertritt Borelius (Professor in Lund).

In Siebenbürgen hat Benekes Psychologie und Pädagogik, in Polen und Ungarn der Hegelianismus Einfluss gewonnen. Auch in Russland hat sporadisch die deutsche Philosophie Eingang gefunden. Von neugriechischen Schriften verdient u. a. Erwähnung: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ* (damals Senatssecretair der ionischen Inseln) *ἐν Κερκύρᾳ* 1863, und *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Ν. Κοτζία, ἐν Ἀθήναις* 1870—1878, 5 Bde. Der Verfasser schliesst sich in seinen eigenen Ansichten an Schelling an. In Spanien herrscht ein gemilderter Scholasticismus, der mit der abstrusen Form zugleich vieles von der alten Strenge und Tiefe verloren hat. Zu den bedeutendsten Vertretern desselben gehört Balmes, von dessen Schriften Lorinser mehrere ins Deutsche übersetzt hat. Als Opposition gegen denselben hat insbesondere der Krauseanismus einigen Eingang gefunden. Der oben erwähnte Vertreter desselben, Julio Sanz del Rio, ist am 12. Oct. 1869 gestorben.

Eine rege philosophische Thätigkeit bekundet sich in jüngster Zeit in Italien, ohne dass selbständige einflussreiche Gedanken von da ausgegangen wären. Nachdem bereits im achtzehnten Jahrhundert Antonio Genovesi (s. über ihn Bobba, Benevent 1867) besonders über Nationalökonomie gearbeitet, Cesare Beccaria (1735—93; dei delitti e delle pene, Monaco 1764, deutsch von M. Waldeck in der bei L. Heimann ersch. hist.-polit. Bibl., Berlin 1870) und Gaetano Filangieri (1752—1788; la scienza della legislazione, Napoli 1781—88 die Forderung einer Reform der Gesetzgebung in liberalem Sinne auf philosophische Gründe gestützt hatten, hat sich theils noch gegen Ende des 18. Jahrh. durch die Schrift über den Ursprung des Strafrechts (1791 u. ö.), theils im gegenwärtigen Jahrhundert um die Rechtsphilosophie besonders Giovanni Domenico Romagnosi (1761—1835; über ihn handelt Jos. Ferrari, Mailand 1835, auch Cantu und Sacchi, Prato 1840) verdient gemacht, der auch auf dem Gebiete der Psychologie, der Erkenntnisslehre und der Geschichte der Philosophie erfolgreich gearbeitet hat. Genesi del diritto publico 1805. Che cosa è la mente sana, Mailand 1827. Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana, Mailand 1828. Opere, Florenz 1832—35; Mailand 1836—45. Appunti e pensieri inediti; raccolti e pubblic. da un suo anticodiscipolo (G. Sacchi) in omaggio alla memoria del grande restauratore della filos. civile in Italia, Mailand 1873. Romagnosi bekämpft nicht nur die Voraussetzung angeborner Ideen, sondern auch die der angebornen abstracten Seelenvermögen; erklärt es (che cosa etc., Milano 1827, p. 79, citirt von Beneke a. a. O. S. 296) für einen enormen Missgriff, die abstracten Allgemeinheiten der Wirkungen als reale wirkende Ursachen eben dieser Wirkungen anzunehmen. Den Werth der Statistik für moralische und nationalökonomische Forschung hat Melchior Gioja (1766—1829) hervorgehoben. Den in der zweiten

Hälfte des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Sensualismus und Empirismus, den u. A. auch der um die Pädagogik verdiente Pater Soave, ein Anhänger Lockes, vertrat, wie auch Anfangs der später zum Kriticismus sich bekennende Alf. Testa (über den Vincent Molinari, Parma 1864 handelt), haben u. A. der an Descartes und besonders an Malebranche sich anschliessende Cardinal Sigism. Gerdil, der auch eine Schrift gegen Rousseaus Emile verfasst hat, und Ermenegildo Pini (1739—1825), der pythagoreisirende Verfasser einer „Protologia“, Mailand 1803, bekämpft. Der Neapolitaner Pasquale Galluppi (1771—1846) hat hauptsächlich die Erkenntnisslehre mit kritischer Rücksicht auf Kant, wie andrerseits französiche und schottische Philosophen (besonders auf Reid) bearbeitet. Sein eigener Standpunkt liegt dem leibnizschen nahe. Galluppi, Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze, Napoli 1819—1832; Elementi di filosofia, Messina 1820—27; Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia, relativamente a' principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente, Messina 1827, auch Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832—36, und Filosofia della volontà, ebd. 1832—40. Eklektisch philosophirt Salvator Mancino, elem. di filos. 1835—36, 13. ed. 1857. Anknüpfend an den Platonismus hat Antonio Rosmini-Serbati aus Roveredo (1797—1855; vgl. über ihn Niccolò Tommaseo, Turin 1855; Rud. Seydel, Rosmini e Gioberti, in Zeitschrift f. Philos. Bd. 34 u. 35, 1859; Vincenzo Garelli, Turin 1861; Vinc. Lilla, Kant e Rosmini, Turin 1869; Seb. Casara, il sistema filosofico Rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della somma teologica di San Tommaso d'Aquino, Venezia 1874) einen dem Sensualismus und den skeptischen Elementen des Kriticismus feindlichen, auf erkenntnisstheoretischen Betrachtungen ruhenden, objectiven, religiösphilosophischen Idealismus ausgebildet. Er nimmt an, dass die Idee des Seins überhaupt oder des möglichen Seins dem Menschen angeboren sei, die sich, wenn wir sie analysiren, in eine Vielheit einzelner Ideen zerlege. Rosmini nuovo saggio sull' origine delle idee, Rom 1830, 5. ed. Turin 1855; filosofia del diritto, ebd. 1839—41; teosofia, opera postuma vol. I—V, Torino 1859—74; princ. della scienza morale, Mailand 1831 und 1837, Turin 1868. Zu seinen Anhängern gehört Ruggiero Bonghi, der die Metaphysik des Aristoteles und Schriften Platons übersetzt, auch Briefe über die italienische Litteratur verfasst und (auf Rosminis Landsitz und Kloster Stresa am Lago maggiore gehaltene) philosophische Gespräche (Le Stresiane) in freier Darstellung veröffentlicht, auch einen Abriss der Logik, Mailand 1860, und Dissertationen in den Abh. der Akad. ital. Philos. Genua 1852—55 verfasst hat, ferner u. A. auch der Dichter Manzoni. Verwandter Art ist wohl auch die philosophische Richtung des mit den Forschungen Lotzes, Trendelenburgs und anderer deutschen Philosophen vertrauten Francesco Bonatelli, dessen Hauptschrift ist: Pensiero e conoscenza, Bologna 1864. Auf Rosminis Doctrin fusst auch P. Paganini, dello spazio, saggio cosmologico, Pisa 1862. Auf der Grundlage der Geschichte der Philosophie philosophirt Epifanio Fagnani (della intime relazioni in cui sono e con cui progrediscono la filosofia, la religione e la libertà, Torino 1863). An Royer-Collard schliesst sich der Rechtsphilosoph P. E. Imbriani an. Simone Corleo, filosofia universale, Palermo 1860—63, erstrebt eine kritische Synthesis der philosophischen Systeme. Unter dem Einfluss Kants, Jacobis und Pascals steht Bonav. Mazzarella, Critica della scienza, Genua 1860. Della critica libri tre, Genua 1867—68. Vincenzo Gioberti (1801—1852; über ihn handeln Seydel [s. o. b. Rosmini, auch desselb. Art. über G. in Ersch u. Grubers Encykl., I. Sect., 67. Bd.], Spaventa, la filosofia di Gioberti, Neapel 1863, auch stelllenweise in: Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli 1861, doch vgl. dagegen insbesondere den betreffenden Abschnitt in Ferris oben erwähnter Schrift; Gius. Prisco, Gioberti e l'ontologismo, Neap. 1867; B. Labanca, della mente di Vinc. Gioberti, Firenze 1871), der durch Vertretung der nationalen Idee einflussreich gewordene Politiker, hat in seiner Schrift: Introduzione allo studio della filosofia, Brüssel 1840, in seiner Protologia, veröffentlicht Turin 1857 durch Gius. Massari, Folosofia della rivelazione, Turin 1856, Riforma cattolica della chiesa, ebd. 1856, eine freie Allianz zwischen dem kirchlichen Glauben und der durch Intuition das Göttliche erfassenden Vernunft erstrebt. Er will in der Philosophie einen „Ontologismus“, der auf dem Grundgedanken beruht, dass wir das absolute Sein oder Gott als schöpferische Ursache unmittelbar schauen, an die Stelle des von der innern Wahrnehmung ausgehenden „Psychologismus“ setzen. Sein Fundamentalsatz ist: das Sein schafft die Existenzen (l'Ente crea le esistenze), und das Existirende kehrt zum Sein zurück. Gioberti fusst auf Platons Ideenlehre. Mit Giobertis Richtung ist die des Metaphysikers und Geschichtsphilosophen Terenzio Mamiani (vgl. über ihn F. Lavarino, la logica e la filosofia del conte Terenzio Mamiani, Flor. 1870; Seb. Turbiglio, d. Theorie der Perception des Grafen Mamiani, Abdr. e. Artikels aus der [seit 1870

unt. Leitg. Ter. Mamianis hrsg.] ital. Ztschr. „La filosofia delle scuole Italiane") verwandt, der sich selbst einen Platoniker nennt. Seine Hauptschriften sind: della filosofia italiana, Paris 1834 u. Flor. 1836; Ontologia, Paris 1841 u. Florenz 1843; Dialoghi di scienza prima, Par. 1846; Confessioni di un metafisico, Florenz 1865; vgl. dazu u. a. due opuscoli filos., eine Entgegnung Bonatellis nebst der Antwort Mamianis, Persiceto, bei Bologna 1867; teorica della religione e dello stato, Flor. 1868; le meditationi Cartesiane rinnovate nel secolo XIX, ebd. 1869; Kant e l'ontologia, ebd. 1870; Compendio e Sintesi della propria filosofia, ossia nuovi Prolegomeni ad ogni presente e futura Metafisica, Torino 1876. Ihm steht nahe Luigi Ferri, s. ob b. Pomponatius. Auf den kirchlichen Lehranstalten herrscht der Thomismus, unter dessen Vertretern der Pater Matth. Liberatore (s. o. Grdr. II. § 31), institutiones philos. ad triennium accommodatae, Neap. 1851, ed. III., Romae 1864; Ethica et jus naturale, Neap. 1858; Log. et metaph. Romae 1868; della conoscenza intellettuale, 2. ed., Roma 1873 hervorragte. Sanseverino (philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862 ff., phil. christiana c. ant. et n. compar. in compendium redacta 2 voll. Napoli 1868), Ces. de Crescenzio (scuole di filosofia, Florenz 1866), Filippo Capozza (sulla filos. dei Padri e Dottori della chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in oppos. alla filos. moderna, Napoli 1868), die Rechtsphilosophen Prosper Taparelli und Audisio und Andere sind Thomisten. Auch der kirchliche Demagog Pater Ventura, der die Demokratie eine wilde Heldin genannt und getauft hat, ist Thomist.

Eine antikirchliche Richtung vertreten insbesondere die kritischen Skeptiker, Giuseppe Ferrari, der Vicos Werke herausgegeben und u. a. eine Schrift: la filosofia della rivoluzione, London 1851, verfasst, auch über die katholische Philosophie in Italien in der Rev. des deux mondes 1844 geschrieben hat, und Ausonio Franchi, der Verfasser der Schriften: la filosofia delle scuole italiane (Capolago) 1852, 2. ed. Flor. 1863; il razionalismo del popolo, Genf 1856, 2. ed., Losanna 1862, le rationalisme, Bruxelles 1858; la religione del secolo XIX., Losanna 1853, 2. ed. 1860, su la teorica del Giudizio, Lettere di Ausonio Franchi a Nicola Mameli, Milano 1871, saggi di critica e polemica, questioni filosofiche etc., Milano 1872, auch einer Wochenschrift la Ragione, Turin 1854 ff. Beide, Ferrari und Franchi, machen auch entschiedene Opposition gegen Rosminis und Giobertis Versuche, den Katholicismus mit der Philosophie zu versöhnen. An Comte schliessen sich an Pasquale Villari, la filos. posit. e il metodo positivo, Mil. 1866, A. Angiulli, la filos. e la ricerca positiva, Napoli 1869, Aristide Gabelli, l'uomo e le scienze morali, Mil. 1869, R. Ardigó, la psicologia come scienza posit., Mantova 1871; la formazione naturale nel fatto del sistema solare, 3. ed., Milano 1878, welcher besonders Helmholtz und Fechner berücksichtigt. Gegen den Positivismus ist die oben bei Comte angeführte Schrift von Giac. Barzellotti gerichtet. Vgl. auch: Pietro Siciliani, Critica del positivismo, Bologna 1868, sulle fonti storiche della filos. positiva in Italia: Galileo Galilei, ebd. 1868, sul rinnovamento della filos. posit. in Italia, Flor. 1871; Ferd. Franzolini, la filos. posit. e la storia naturale delle religioni, Treviso 1871; F. Poletti, dell' indole e limiti della filos. posit., Udine 1870; E. Trombetta, la filos. speculat. ed il positivismo, Nap. 1872. Die ausnahmslose Gesetzlichkeit des Geschehens behauptet Seb. Turbiglio, l'empirie de la logique, Turin 1870. Ausser den erwähnten Richtungen hat auch die hegelsche Philosophie seit Ende der vierziger Jahre in Italien, besonders in Neapel, sich eine Reihe von Anhängern erworben. Zu diesen gehören Desanctis, Marselli, d'Ercole, Delzio, Raph. Mariano, La philos. contempor. en Italie: Essai de philos. hégelienne, Paris 1868, Mar. Florenzi, Cam. de Meis, der Rechtsphilosoph Salvetti, der Aesthetiker Trani (Estetica ideale, Napoli 1863), Pietro Ragnisco (storia critica delle categorie dai primordj della filos. Greca sino ad Hegel, Florenz 1871) u. A., namentlich auch Aug. Vera (über den Rosenkranz Berlin 1868 handelt), der Hegels Hauptwerke ins Französische übersetzt und (besonders durch die Schrift: Introduction à la philos. de Hégel, Paris 1855, 2. éd. 1864, ferner durch Vorlesungen über Hegels Geschichtsphilosophie, von Raffaele Mariano, Florenz 1869 herausgegeben) erläutert hat, und Bertr. Spaventa, der u. a. über die ital. Philosophie seit dem 16. Jahrh., Modena 1860, auch philos. Versuche (Saggi di critica filosofica, politica e religiosa), Bd. I, Neapel 1867, geschrieben hat. (Vgl. P. Siciliani, gli Hegeliani in Italia, Bologna 1868.) Auch die herbartsche Lehre ist nicht ohne Einfluss in Italien geblieben.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 2, Z. 18 v. u. s. h.: Die Religionsphilos. behandelt Bernh. Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilos. seit der Reformation, I. Bd., bis auf Kant, Braunschw. 1880.
S. 23, Z. 21 v. u. hinter 1876 s. h.: N. Corrazini, Di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Bruno, Firenze 1873.
S. 36, Z. 21 v. o. s. h.: Paul Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus. Eine Abhandlung über das methodologische Problem in der vorkantischen Philosophie, I.-D., Strassb. 1877.
S. 40, Z. 17 v. o. s. h.: F. Tönnies, Anmerkungen über die Philos. des Hobbes, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Jahrg. III, Heft 4 u. Jahrg. IV, Heft 1, 1879 u. 1880.
S. 49, Z. 31 v. u. s. h.: Foucher de Careil, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, Paris 1879.
S. 49, Z. 24 v. u. s. h.: F. Papillon de la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIII. s., Orléans 1873.
S. 50, Z. 28 v. u. l. Bartholmèss statt Bartholomèss.
S. 67, Z. 19 v. u. l. Tydemann statt Tiedemann.
S. 96, Z. 16 v. u. s. h.: Ueber das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen, History of English Thought in the 18th. Cent., 1876.
S. 97, Z. 29 v. u. s. h.: Marion, Locke d'après des documents nouveaux, in: Revue philos., Bd. V, 1878.
S. 118, Z. 28 v. u. s. h.: Correspondance avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg. Publiée par O. Klopp, Hannover 1875.
S. 141, Z. 1 v. u. s. h.: J. Cäsar, Christ. Wolff in Marburg, Rede, Marb. 1879.
S. 174, Z. 7 s. h.: G. Neudecker, Studien zur Gesch. der deutschen Aesthetik seit Kant, Würzb. 1879.
S. 395, Z. 5 v. u. in die Parenthese s. h.: Die Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878.
S. 398, Z. 22 v. u. s. h.: R. Schmid, die darwinschen Theorien u. ihre Stellung zur Philos., Religion u. Moral, Stuttg. 1876.
S. 426, Z. 22 v. o. in die Parenthese s. h.: Al. Paoli, Lo Schopenhauer e il Rosmini, Vol. I, Roma 1878.

Register.*)

*) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen (*) bezeichnet.

B.

C (vergl. auch K).

D.

E.

F.

H.

I. J.

K. (vgl. auch C.)

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

X.

Y.

Z.

Druck von E. S. Mittler & Sohn in Berlin, Kochstrasse 69. 70.